

El Centro del Mundo

René Guénon

Obras Completas vol. XXI



Ignitus



sanz y torres

EL CENTRO DEL MUNDO

René Guénon

Obras Completas

Volumen XXI



Colección



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

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

EL CENTRO DEL MUNDO

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. Venterro del Cano – 28925 Alcorcón (Madrid)

Teléfono: 902 400 416 – 91 323 71 10

www.sanzytorres.com

libreria@sanzytorres.com

www.editorialsanzytorres.com

editorial@sanzytorres.com

Primera edición: Madrid, 2023

ISBN: 978-84-19382-71-9

Depósito legal: M-2730-2023

Imagen de la portada: *Dextera Domini*, Iglesia de San Clemente de Tahull, circa 1223 (Lérida, España).

Impresión y encuadernación: Safekat, S. L.

EL CENTRO DEL MUNDO

René Guénon

Obras Completas

Volumen XXI

2022

NOTA DEL DIRECTOR

Este libro ha sido concebido como una continuación o complemento de *El Rey del Mundo*, dado que reúne la mayor parte de los artículos de René Guénon dedicados a mostrar los diferentes aspectos del simbolismo del *Centro del Mundo* como *supremo estado espiritual* y, por analogía, como lugar “geográficamente” situado en una región axial del que derivan o dependen todos los Centros espirituales. Del complejo, amplio y capital simbolismo del “centro” abordado por Guénon, cabe destacar al menos los siguientes aspectos:

1º El Centro es, ante todo, el origen del punto de partida de todas las cosas; *es el punto principal, sin forma ni dimensiones, por lo tanto indivisible, y, por consiguiente, la única imagen que pueda darse de la Unidad primordial*. Así como la Unidad produce todos los números sin que por ello su esencia quede modificada en manera alguna, del Centro, por su irradiación, son producidas todas las cosas.

2º El Centro es el punto desde el que se manifiesta la «Presencia divina»; la *Shekinah* de la Cábala hebrea, la «Actividad del Cielo» o el «Invariable Medio» de la Tradición extremo-oriental, es el «rayo luminoso» o séptimo rayo (que sintetiza las seis direcciones del espacio) representado simbólicamente como el «Eje del Mundo», único punto donde la rueda de la existencia no gira o, más exactamente, donde todo lo que existe está en perfecta simultaneidad en un inmutable presente; es la «morada de la inmortalidad» dado que, al no haber sucesión de aconteceres, la muerte tampoco tiene cabida.

3º En el invariable Centro, donde se cumple la rotación del mundo, el Rey del Mundo se sitúa para ejercer su acción “no actuante”, pues no es inmóvil, como se podría creer equivocadamente, sino inmutable, es decir, superior al cambio. Cómo “rector invisible”, su acción se simboliza de muchas maneras, generalmente por su función de “polo” o “eje”, “sol espiritual” o “corazón del mundo”, pero también mediante otros símbolos como el árbol del mundo, la escalera celeste, el rayo, el mástil, el puente al otro mundo, la montaña, la cueva, la rueda cósmica (el funcionamiento de los principios en la manifestación), el loto (como “suelo” o “soporte” de la manifestación), el báculo, cetro, la lanza, el *vajra*, la cruz y sus derivados como la esvástica (sobre cuya utilización nazi y una pretendida raza aria dijo Guénon que “todo esto es pura fanta-

sía”)... y muchos otros no abordados directamente por el autor (por ejemplo, el *Teli* –de la raíz *Talah*, “colgar”– o “Serpiente Polar” mencionada en Job 26, 13, eje imaginario alrededor del cual giran los cielos y cuelga la esfera celeste). Todos ellos representan el hilo que comunica todos los estados del ser hasta el mismo *Centro del Mundo*.

4º En nuestro mundo, el de la presente Humanidad, el Centro espiritual supremo desde el que se estableció la primera revelación o Ley, es decir, la *Tradicón Primordial*, es recordado con el nombre de “Paraíso terrenal”, *Pardes*, centro del ser y “residencia divina”. De ese Centro espiritual emanan o derivan todas las Formas Tradicionales regulares por adaptación a circunstancias particulares de tiempo y de lugar, así como todos los Centros espirituales derivados que, aún siendo secundarios respecto al *Centro primordial*, mantienen su condición de *Centro del Mundo* debido a su conexión o comunicación con dicho *Centro Supremo*. Según el esoterismo islámico, la lengua adámica era la “lengua siriaca” (*logah sûryâniyah*), o de la “iluminación solar” (*shems-ish-râqyâh*) pues en esta lengua la raíz “sur”, designaba la luz, de donde deriva *Sûryâ*, nombre sanscrito del Sol. Una vez constituidos ritualmente según condiciones regularmente definidas, tales sedes espirituales adquieren la cualidad de “Tierra de los Dioses”, “Tierra Santa” (*Brahmapura* en la doctrina hindú), de igual manera que, cuando esa condición o conexión se pierde y la sede desaparece, se convierte en una “Tierra de los Muertos”. La montaña (concretamente, su cima) ha sido símbolo por excelencia del Centro espiritual supremo o primordial de la humanidad terrestre en la época o Era en que el Ser era accesible a todos (*Satya-Yuga*, etimológicamente es la Edad del Ser o de la Verdad); pero a causa de la marcha descendente del ciclo, como la humanidad perdió la intimidad con el Ser (la Caída) y fue precisa una preparación previa para restaurar su condición originaria (origen de la iniciación), el “centro” abandonó la cúspide de la montaña y se retiró a su interior, con lo que la caverna fue un símbolo más adecuado para representar los Centros espirituales; *bien entendido que todo ello no supuso modificación alguna de los centros espirituales en sí, sino de sus relaciones con el exterior*.

Respecto a localización de Centros derivados o secundarios respecto al *Centro Supremo*, la obra de Guénon menciona algunos ejemplos; para los judíos y los cristianos ese *Centro espiritual* gravitaba en torno a la roca ubicada en la explanada del Templo. Allí fue donde Abraham estuvo a punto de sacrificar a su hijo Isaac por orden de Yahveh, y también donde Jacob recostó su cabeza y tuvo la visión de una escalera desde la que subían y bajaban ángeles del cielo como “punto de encuentro entre el cielo y la tierra”. Por eso mismo, sobre esa roca se

erigió el *Sancta Sanctorum* del Templo de Salomón que albergaba el Arca de la Alianza con las Tablas de la Ley. Igualmente, los musulmanes erigieron sobre ella la Cúpula de la Roca (691-692 d. C.) porque, desde esa *roca fundacional*, Mahoma ascendió a los cielos acompañado por el ángel Gabriel (Corán 17,1). Igualmente, para los griegos (Homero, Plutarco, *De facie in orbe lunae*), Ogigia, isla consagrada a Karneios o Kronos y rodeada por el mar de Cronia, fue el “ombligo del mundo” que reemplazó a la Tule o *Syria* primitiva (tierra del sol) en época posterior hasta que Apolo lo trasladó a Delfos.

5º El Centro del Mundo (en la acepción de Paraíso terrenal) se ha vuelto inaccesible para el *hombre caído* que ha perdido el “sentido de la eternidad” porque, sometido a los factores del tiempo-espacio, ve “dualidad” donde solo hay “Unidad”. Exiliado en la región de la desemejanza, el hombre ansía recuperar el “sentido de la unidad”, restaurar el estado primordial, alcanzar el “Árbol de la Vida” y, en suma, volver al Centro-Paraíso ¿Cómo? Todo ser conserva la marca o sello de su origen, es decir, posee una comunicación o hilo sutil con el Centro o Principio divino *sin el cual su existencia no sería ni siquiera una ilusión, sino pura y simplemente una nada*; ese “centro” del ser que se encuentra, al menos virtualmente, en comunicación con el Centro del Mundo, es el «Regnum Dei intra vos est» del Evangelio. Para recuperar el «sentido de la eternidad», la comunicación, que es solo virtual, puede *realizarse*, es decir, hacerse efectiva o real.

6º La vinculación a un Centro espiritual es la manera ordinaria o regular de obtener la *realización metafísica* o espiritual. En toda Forma Tradicional, hay una jerarquía espiritual ordenada según su mayor cercanía al centro (o cúspide). Los *guardianes* o depositarios de la Tradición están en el límite del Centro espiritual, en el último recinto que separa el Centro del “mundo exterior”. Estos *guardianes* tienen una doble función: “por una parte, son propiamente los defensores de la *Tierra Santa* en el sentido de que vedan el acceso a quienes no poseen las cualificaciones requeridas para penetrar, es decir, la ocultan a las miradas profanas; por otra parte, aseguran también ciertas relaciones regulares con el exterior”. El problema radica en que en Occidente se mantiene desde hace siglos una anomalía; concretamente, el cristianismo, en cuanto Forma Tradicional, aunque conserva su dimensión religiosa, ha perdido su vertiente iniciática o esotérica y, por tanto, su vinculación regular con el Centro del Mundo. Aquí de nuevo exhorta Guénon a que se formase cuanto antes una élite espiritual en el seno del catolicismo que restableciera la Tradición cristiana en su integridad, bien autónomamente, bien con ayuda de otras organizaciones iniciáticas orientales. En de-

finitiva, como salvo en Occidente, la comunicación con esa región, morada o *estado supremo* nunca se ha roto, corresponde a una élite espiritual occidental el recuperar la comunicación efectiva con el *Centro del Mundo*: “Se debe hablar de algo que es ignorado más bien que perdido, puesto que no está perdido para todos y algunos aún lo poseen íntegramente; y, si es así, otros siempre tienen la posibilidad de reencontrarlo, siempre que lo busquen como conviene, es decir, que su intención sea dirigida de modo que, mediante las vibraciones armónicas que despierte según la ley de las *acciones y reacciones concordantes*, pueda ponerlos en comunicación efectiva espiritual con el Centro Supremo” (*El Rey del Mundo*, cap. VIII).

7º El Centro del Mundo es, en definitiva, un estado espiritual que comunica o “reintegra” al ser con el Ser. Tal Centro está más allá del “circulo del Cielo y de la Tierra”, es el vórtice esférico universal por el que el individuo escapa al giro de la rueda cósmica (el *Yin* y el *Yang*) y alcanza la inmortalidad, es el punto central por el que se establece la comunicación con los estados superiores o “celestes”, es la “puerta estrecha” que los “ricos” no pueden atravesar hasta que se desapeguen de la multiplicidad y sean sencillos, simples o “pobres en el espíritu” (Mateo, 5, 2). Es el “Invariable Medio” (*Tchung yung*) o la “Gran Unidad” (*Tai-i*) que el taoísmo considera lugar del equilibrio perfecto que refleja directamente la “Actividad del Cielo”, dirige todas las cosas por medio de su “actividad no actuante” (*Wei wu-Wei*) y que se reside simbólicamente en la estrella polar (*Tien ki*), es decir, en el cielo. Ese es el punto central que alcanza el desapegado al mundo y “pobre en el espíritu” (*El-faqrû*) y se instala en lo que el esoterismo islámico denomina “estación divina”, aquella que “reúne los contrastes y las antinomias” (*El-maqâmul-ilahî, huwa maqâm ijtîmâ ed-diddâîn*) y que emana la “Gran Paz” (*Es-Sakinah*), como la *Shejinah* hebrea; esa “estación” de retorno al “estado primordial” o grado de realización efectiva del ser, implica la “extinción” del “yo” (*El-fanâ*)” (el *Nirvâna* del budismo), e incluso más allá de *El-fanâ* se encuentra *Fanâ el-fanâi*, la “extinción de la extinción” (el *Paranirvâna*).

Pero todo ello nos reconduce a la *iniciación espiritual* (doctrina metafísica y medios de realización espiritual), materia a la que Guénon concedió una importancia sustancial tal y como se deduce del hecho de que sus escritos sobre este asunto ocupen dos volúmenes: *Apercepciones sobre la iniciación* e *Iniciación y realización espiritual*.

Diciembre de 2022

Capítulo I

LA IDEA DEL CENTRO EN LAS TRADICIONES ANTIGUAS*

Al final de uno de nuestros últimos artículos (marzo de 1926¹), hacemos alusión al "Centro del Mundo" y a los diversos símbolos que lo representan; nos es preciso volver sobre esa idea de Centro, que tiene la máxima importancia en todas las tradiciones antiguas, e indicar algunas de las principales significaciones vinculadas con ella. Para los modernos, en efecto, esa idea no evoca ya inmediatamente lo que evocaba para los antiguos; en ello como en todo lo que atañe al simbolismo, muchas cosas se han olvidado y ciertos modos de pensamiento parecen haberse hecho totalmente extraños a la gran mayoría de nuestros contemporáneos; conviene, pues, insistir sobre este asunto, tanto más cuanto que la incompreensión es más general y más completa a ese respecto.

El Centro es, ante todo, el origen, el punto de partida de todas las cosas; es el punto *principal*, sin forma ni dimensiones, por lo tanto indivisible, y, por consiguiente, la única imagen que pueda darse de la Unidad primordial. En él, por su irradiación, son producidas todas las cosas, así como la Unidad produce todos los números, sin que por ello su esencia quede modificada o afectada en manera alguna. Hay aquí un paralelismo completo entre dos modos de expresión: el simbolismo geométrico y el simbolismo numérico, de tal modo que se los puede emplear indiferentemente y que inclusive se pasa de uno al otro de la manera más natural. No hay que olvidar, por lo demás, que en uno como en otro caso se trata

* [Publicado originalmente en *Regnabit*, mayo de 1926. N. del T.].

¹ ["Los Arboles del paraíso", asunto retomado con nuevos desarrollos en *El simbolismo de la Cruz*, capítulos IX ("El Árbol del Medio") y XXV ("El Árbol y la serpiente"). N. del T.].

siempre de simbolismo: la unidad aritmética no es la Unidad metafísica; no es sino una figura de ella, pero una figura en la cual no hay nada de arbitrario, pues existe entre una y otra una relación analógica real, y esta relación es lo que permite transponer la idea de la Unidad más allá del dominio cuantitativo, al orden trascendental. Lo mismo ocurre con la idea del Centro; éste es capaz de una transposición semejante, por la cual se despoja de su carácter espacial, el cual ya no se evoca sino a título de símbolo: el punto central es el Principio, el Ser puro; y el espacio que colma con su irradiación, y que no es sino esa irradiación misma (el *Fiat Lux* del Génesis), sin la cual tal espacio no sería sino "privación" y nada, es el Mundo en el sentido más amplio del término, el conjunto de todos los seres y todos los estados de Existencia que constituyen la manifestación universal.

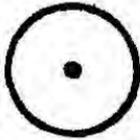


Figura 1

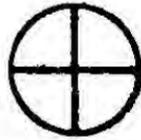


Figura 2

La representación más sencilla de la idea que acabamos de formular es el punto en el centro del círculo (fig. 1): el punto es el emblema del Principio, y el círculo el del Mundo. Es imposible asignar al empleo de esta figuración ningún origen en el tiempo, pues se la encuentra con frecuencia en objetos prehistóricos; sin duda, hay que ver en ella uno de los signos que se vinculan directamente con la tradición primordial. A veces, el punto está rodeado de varios círculos concéntricos; que parecen representar los diferentes estados o grados de la existencia manifestada, dispuestos jerárquicamente según su mayor o menor alejamiento del Principio primordial. El punto en el centro del círculo se ha tomado también, probablemente desde una época muy antigua, como una figura del sol, porque éste es verdaderamente, en el orden físico, el Centro o el "Co-

razón del Mundo", como hemos explicado recientemente (abril de 1926²); y esa figura ha permanecido hasta nuestros días como signo astrológico y astronómico usual del sol. Quizá por esta razón los arqueólogos, dondequiera encuentran ese símbolo, pretenden asignarle una significación exclusivamente "solar", cuando en realidad tiene un sentido mucho más vasto y profundo; olvidan o ignoran que el sol, desde el punto de vista de todas las tradiciones antiguas, no es él mismo sino un símbolo, el del verdadero "Centro del Mundo" que es el Principio divino.

La relación existente entre el centro y la circunferencia, o entre lo que respectivamente representan, está ya bien claramente indicada por el hecho de que la circunferencia no podría existir sin su centro, mientras que éste es absolutamente independiente de aquélla. Tal relación puede señalarse de manera aún más clara y explícita por medio de radios que salen del centro y terminan en la circunferencia; esos radios pueden, evidentemente, figurarse en número variable, puesto que son realmente en multitud indefinida, al igual que los puntos de la circunferencia que son sus extremidades; pero, de hecho, siempre se han elegido para figuraciones de ese género números que tienen de por sí un valor simbólico particular. Aquí, la forma más sencilla es la que presenta solamente cuatro radios que dividen la circunferencia en partes iguales, es decir, dos diámetros ortogonales que forman una cruz en el interior del círculo (fig. 2). Esta nueva figura tiene la misma significación general que la primera, pero se le agregan significaciones secundarias que vienen a completarla: la circunferencia, si se la representa como recorrida en determinado sentido, es la imagen de un ciclo de manifestación, como esos ciclos cósmicos de los que particularmente la doctrina hindú ofrece una teoría en extremo desarrollada. Las divisiones determinadas sobre la circunferencia por las extremidades de los brazos de la cruz corresponden entonces a los diferentes períodos o fases en que

² ["El corazón irradiante y el corazón en llamas", compilado en *Consideraciones sobre el esoterismo Cristiano*. N. del T.].

se divide el ciclo; y tal división puede encararse, por así decirlo, a escalas diversas, según se trate de ciclos más o menos extensos: se tendrá así, por ejemplo, y para atenernos sólo al orden de la existencia terrestre, los cuatro momentos principales del día, las cuatro fases de la luna, las cuatro estaciones del año, y también, según la concepción que encontramos tanto en las tradiciones de la India y de América Central como en las de la Antigüedad grecolatina, las cuatro edades de la humanidad. No hacemos aquí más que indicar someramente estas consideraciones, para dar una idea de conjunto de lo que expresa el símbolo en cuestión; están, por otra parte, vinculadas directamente con lo que diremos enseguida.



Figura 3

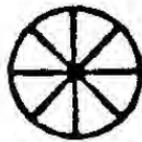


figura 4

Entre las figuras que incluyen un número mayor de radios debemos mencionar especialmente las ruedas o "rodela", que tienen habitualmente seis u ocho (figuras 3 y 4). La "rodela céltica", que se ha perpetuado a través de casi todo el Medioevo, se presenta en una de esas dos formas; estas mismas figuras, sobre todo la segunda, se encuentran también muy a menudo en los países orientales, particularmente en Caldea y en Asiria, en la India (donde la rueda se llama *chakra*) y en el Tíbet. Hemos mostrado recientemente (noviembre de 1925³), el estrecho parentesco existente entre la rueda de seis rayos y el crismón, el cual, en suma, no difiere de aquella sino en el hecho de que la circunferencia a que pertenecen las extremidades de los rayos no está trazada de ordinario; ahora bien: la rueda, en lugar de ser simplemente un signo "solar", como se enseña comúnmente en nuestra época, es ante todo un símbo-

³ ["El Crismón y el Corazón en las antiguas marcas corporativas", compilado en *Estudios sobre la Masonería*. N. del T.].

lo del Mundo, lo que podrá comprenderse sin dificultad. En el lenguaje simbólico de la India, se habla constantemente de la "rueda de las cosas" o de la "rueda de la vida", lo cual corresponde nítidamente a esa significación; y también se encuentra la "rueda de la Ley", expresión que el Budismo ha tomado, como tantas otras, de las doctrinas anteriores, y que por lo menos originariamente se refiere sobre todo a las teorías cíclicas. Debe agregarse aún que el Zodíaco también está representado en forma de una rueda, naturalmente, de doce rayos, y que, por otra parte, el nombre que se le da en sánscrito significa literalmente "rueda de los signos"; se podría también traducirlo por "rueda de los números", según el sentido primero de la palabra *râshi*, con que se designan los signos del Zodíaco⁴.

En el artículo al que aludíamos en todo momento (noviembre de 1925), hemos notado la conexión existente entre la rueda y diversos símbolos florales; habríamos podido hablar, inclusive, para ciertos casos al menos, de una verdadera equivalencia⁵. Si se considera una flor simbólica como el loto, el lirio o la rosa⁶, su abrirse representa, entre otras cosas (pues se trata de símbolos de significaciones múltiples), y por una similitud bien comprensible, el desarrollo de la manifestación; ese abrirse es, por lo demás, una irradiación en torno del centro, pues también en este caso se trata de figuras "centradas", y es-

⁴ Notemos igualmente que la "rueda de la Fortuna", en el simbolismo de la antigüedad occidental, tiene relaciones muy estrechas con la "rueda de la Ley" y también, aunque ello quizá no aparezca tan claro a primera vista, con la rueda zodiacal.

⁵ Entre otros indicios de esta equivalencia, por lo que se refiere al Medioevo, hemos visto la rueda de ocho rayos y una flor de ocho pétalos figuradas una frente a otra en una misma piedra esculpida encastrada en la fachada de la antigua iglesia de Saint-Mexme de Chinon, piedra que data muy probablemente de la época carolingia.

⁶ El lirio tiene seis pétalos; el loto, en las representaciones de tipo más corriente, tiene ocho; las dos formas corresponden, pues, a ruedas de seis y ocho rayos, respectivamente. En cuanto a la rosa, se la figura con un número de pétalos variable, que puede modificar su significación o por lo menos matizarla diversamente. Sobre el simbolismo de la rosa, véase el interesantísimo artículo de L. Charbonneau-Lassay (*Regnabit*, marzo de 1926).

to es lo que justifica su asimilación a la rueda⁷. En la tradición hindú, el Mundo se representa a veces en forma de un loto en cuyo centro se eleva el *Méru*, la Montaña sagrada que simboliza al Polo.

Pero volvamos a las significaciones del Centro, pues hasta ahora no hemos expuesto, en suma, sino la primera de todas, la que hace de él la imagen del Principio; encontraremos otra en el hecho de que el Centro es propiamente el "medio", el punto equidistante de todos los puntos de la circunferencia, y divide todo diámetro en dos partes iguales. En lo que precede, se consideraba el Centro, en cierto modo, antes que la circunferencia, la cual no tiene realidad sino por la irradiación de aquél; ahora, se lo encara con respecto a la circunferencia realizada, es decir que se trata de la acción del Principio en el seno de la Creación. El medio entre los extremos representado por puntos opuestos de la circunferencia es el lugar donde las tendencias contrarias, llegando a esos extremos, se neutralizan, por así decirlo, y se hallan en perfecto equilibrio. Ciertas escuelas de esoterismo musulmán, que atribuyen a la cruz un valor simbólico de la mayor importancia, llaman "estación divina" (*el-maqâmu-l-ilâhî*) al centro de esa cruz, al cual designan como el lugar en que se unifican todos los contrarios, en que se resuelven todas las oposiciones. La idea que se expresa más particularmente aquí es, pues, la de equilibrio, y esa idea se identifica con la de la armonía; no son dos ideas diferentes, sino solamente dos aspectos de la misma. Hay aún un tercer aspecto de ella, más particularmente vinculado con el punto de vista moral (aunque capaz de recibir otras significaciones), y es la idea de justicia; se puede así relacionar lo que estábamos diciendo con la concepción platónica según la cual la virtud consiste en un justo medio entre dos extremos. Desde un punto de vista mucho más universal, las tradiciones extremo-orientales

⁷ En la figura del Crismón con la rosa, de época merovingia, que ha sido reproducida por L. Charbonneau-Lassay (*Regnabit*, marzo de 1926, pág. 298), la rosa central tiene seis pétalos orientados según las ramas del crisma; además, éste está encerrado en un círculo, lo que hace aparecer del modo más nítido posible su identidad con la rueda de seis rayos.

hablan sin cesar del "Invariable Medio", que es el punto donde se manifiesta la "Actividad del Cielo", y, según la doctrina hindú, en el centro de todo ser, como de todo estado de existencia cósmica, reside un reflejo del Principio supremo.

El equilibrio, por otra parte, no es en verdad sino el reflejo, en el orden de la manifestación, de la inmutabilidad absoluta del Principio; para encarar las cosas según esta nueva relación, es preciso considerar la circunferencia en movimiento en torno de su centro, punto único que no participa de ese movimiento. El nombre mismo de la rueda (*rota*) evoca inmediatamente la idea de rotación; y esta rotación es la figura del cambio continuo al cual están sujetas todas las cosas manifestadas; en tal movimiento, no hay sino un punto único que permanece fijo e inmutable, y este punto es el Centro. Esto nos reconduce a las concepciones cíclicas, de las que hemos dicho unas palabras poco antes: el recorrido de un ciclo cualquiera, o la rotación de la circunferencia, es la sucesión, sea en el modo temporal, sea en cualquier otro modo; la fijeza del Centro es la imagen de la eternidad, donde todas las cosas son presentes en simultaneidad perfecta. La circunferencia no puede girar sino en torno de un centro fijo; igualmente, el cambio, que no se basta a sí mismo, supone necesariamente un principio que esté fuera de él: es el "motor inmóvil" de Aristóteles, también representado por el Centro. El Principio inmutable, pues, al mismo tiempo, y ya por el hecho de que todo cuanto existe, todo cuanto cambia o se mueve, no tiene realidad sino por él y depende totalmente de él, es lo que da al movimiento su impulso primero y también lo que enseguida lo gobierna y dirige y legisla, pues la conservación del orden del Mundo no es, en cierto modo, sino una prolongación del acto creador. El Principio es, según la expresión hindú, el "ordenador interno" (*antar-yâmi*), pues dirige todas las cosas desde el interior, residiendo él mismo en el punto más íntimo de todos, que es el Centro.

En vez de la rotación de una circunferencia en torno de su centro, puede también considerarse la de una esfera en torno

de un eje fijo; la significación simbólica es exactamente la misma. Por eso las representaciones del "Eje del Mundo", de las que ya hemos hablado (diciembre de 1925 y marzo de 1926), son tan frecuentes e importantes en todas las tradiciones antiguas; y el sentido general es en el fondo el mismo que el de las figuras del "Centro del Mundo", salvo quizá en que evocan más directamente el papel del Principio inmutable con respecto a la manifestación universal que los otros aspectos en que el Centro puede ser igualmente considerado. Cuando la esfera, terrestre o celeste, cumple su revolución en torno de su eje, hay en esta esfera dos puntos que permanecen fijos: son los polos, las extremidades del eje o sus puntos de encuentro con la superficie de la esfera; por eso la idea de Polo es también un equivalente de la idea de Centro. El simbolismo que se refiere al Polo, que reviste a veces formas muy complejas, se encuentra también en todas las tradiciones, e inclusive tiene en ellas un lugar considerable; si la mayoría de los científicos modernos no lo han advertido, ello es una prueba más de que la verdadera comprensión de los símbolos les falta por completo.

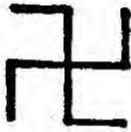


Figura 5

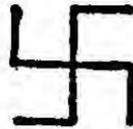


Figura 6

Una de las figuras más notables, en la que se resumen las ideas que acabamos de exponer, es la de la esvástica (figuras 5 y 6), que es esencialmente el "signo del Polo"⁸; creemos, por otra parte, que en la Europa moderna nunca se ha hecho conocer hasta ahora su verdadera significación. Se ha tratado inútilmente de explicar este símbolo por medio de las teorías más fabuladoras; hasta se ha llegado a ver en él el esquema de un ins-

⁸ En occidente, la esvástica es frecuentemente designada con el nombre de "cruz gamada", porque cada una de sus ramas tiene la forma de la letra griega gamma.

trumento primitivo destinado a la producción del fuego; en verdad, si a veces existe en efecto alguna relación con el fuego, es por razones muy diferentes. Lo más a menudo, se hace de la esvástica un signo "solar"; si ha podido llegar a serlo, sólo pudo ocurrir accidentalmente y de un modo muy indirecto: podríamos repetir aquí lo que decíamos antes acerca de la rueda y del punto en el centro del círculo. Más cerca de la verdad han estado quienes han visto en la esvástica un símbolo del movimiento, pero esta interpretación es aún insuficiente, pues no se trata de un movimiento cualquiera, sino de un movimiento de rotación que se cumple en torno de un centro o de un eje inmutable; y precisamente el punto fijo es el elemento esencial al cual se refiere directamente el símbolo en cuestión. Los demás significados que comporta la misma figura derivan todos de aquél: el Centro imprime a todas las cosas el movimiento y, como el movimiento representa la vida, la esvástica se hace por eso mismo un símbolo de la vida o, más exactamente, del papel vivificador del Principio con respecto al orden cósmico.

Si comparamos la esvástica con la figura de la cruz inscrita en la circunferencia (fig. 2), podemos advertir que se trata, en el fondo, de dos símbolos equivalentes; pero la rotación, en vez de estar representada por el trazado de la circunferencia, está solamente indicada en la esvástica por las líneas agregadas a las extremidades de los brazos de la cruz, con los cuales forman ángulos rectos; esas líneas son tangentes a la circunferencia que marcan la dirección del movimiento en los puntos correspondientes. Como la circunferencia representa el Mundo, el hecho de que esté, por así decirlo, sobreentendida indica con toda nitidez que la esvástica no es una figura del Mundo, sino de la acción del Principio con respecto a él⁹.

Si la esvástica se pone en relación con la rotación de una esfera, tal como la esfera celeste, en torno de su eje, el símbolo ha de suponerse trazado en el plano ecuatorial, y entonces el

⁹ La misma observación valdría igualmente para el Crismón comparado con la rueda.

punto central será la proyección del eje sobre ese plano, que le es perpendicular. En cuanto al sentido de la rotación indicado por la figura, no tiene importancia sino secundaria; de hecho, se encuentran las dos formas que acabamos de reproducir¹⁰, sin que haya de verse en todos los casos la intención de establecer entre ellas una oposición¹¹.

Sabemos bien que, en ciertos países y en ciertas épocas, han podido producirse cismas cuyos partidarios dieran deliberadamente a la figura una orientación contraria a la que estaba en uso en el medio del cual se separaban, para afirmar su antagonismo por medio de una manifestación exterior; pero ello en nada afecta a la significación esencial del símbolo, que permanece constante en todos los casos.

La esvástica está lejos de ser un símbolo exclusivamente oriental, como a veces se cree; en realidad, es uno de los más generalmente difundidos, y se lo encuentra prácticamente en todas partes, desde el Extremo Oriente hasta el Extremo Occidente, pues existe inclusive entre ciertos pueblos indígenas de América del Norte. En la época actual, se ha conservado sobre todo en la India y en Asia central y oriental, y probablemente sólo en estas regiones se sabe todavía lo que significa; sin em-

¹⁰ La palabra *svástika* es, en sánscrito, la única que sirve en todos los casos para designar el símbolo de que se trata; el término *sauvástika*, que algunos han aplicado a una de las dos formas para distinguirla de la otra (la cual sería entonces la verdadera esvástica), no es en realidad sino un adjetivo derivado de *svástika* y significa 'perteneciente o relativo a ese símbolo o a sus significaciones.

¹¹ La misma observación podría hacerse con respecto a otros símbolos, y en particular al Crismón constantiniano, en el cual la *P* ['ro'] se encuentra a veces invertida; a veces se ha pensado que debía considerarse entonces como un signo del Anticristo; ésta intención puede efectivamente haber existido en ciertos casos, pero hay otros en que es manifiestamente imposible admitirla (en las catacumbas, por ejemplo). Asimismo, el "cuatro de cifra" corporativo, que no es, por lo demás, sino una modificación de la misma *P* del Crismón (véase nuestro artículo de noviembre de 1925 ["El Crismón y el Corazón en las antiguas marcas corporativas", compilado en *Estudios sobre la Masonería*. N. del T.]), se encuentra indiferentemente vuelta en uno u otro sentido, sin que siquiera se pueda atribuir ese hecho a una rivalidad entre corporaciones diversas o a su deseo de distinguirse mutuamente, puesto que ambas formas aparecen en marcas pertenecientes a un mismo gremio.

bargo, ni aun en Europa misma ha desaparecido del todo¹². En Lituania y Curlandia, los campesinos aún trazan ese signo en sus moradas; sin duda, ya no conocen su sentido y no ven en él sino una especie de talismán protector; pero lo que quizá es más curioso todavía es que le dan su nombre sánscrito de *svâstika*¹³. En la Antigüedad, encontramos ese signo particularmente entre los Celtas y en la Grecia prehelénica¹⁴ y, aún en Occidente, como ha dicho L. Charbonneau-Lassay (marzo de 1926, pp. 302-303), fue antiguamente uno de los emblemas de Cristo y permaneció en uso como tal hasta fines del Medioevo. Como el punto en el centro del círculo y como la rueda, ese signo se remonta incontestablemente a las épocas prehistóricas; por nuestra parte, vemos en él, sin la menor duda, uno de los vestigios de la tradición primordial.

Aún no hemos terminado de indicar todas las significaciones del Centro: si primeramente es un punto de partida, es también un punto de llegada; todo ha salido de él, todo debe a él finalmente retornar. Puesto que todas las cosas solamente existen por el Principio, sin el cual no podrían subsistir, debe haber entre ellas y él un vínculo permanente, figurado por los radios que unen con el centro todos los puntos de la circunferencia; pero estos radios pueden recorrerse en dos sentidos opuestos: primero del centro a la circunferencia, después retornando desde la circunferencia hacia el centro. Son como dos fases complementarias, la primera de las cuales está representada por un movimiento centrífugo y la segunda por un movimiento centrípeto; estas dos fases pueden compararse a las de la respiración, según

¹² No aludimos aquí al uso enteramente artificial de la esvástica, especialmente por parte de ciertos grupos políticos alemanes, que han hecho de él con toda arbitrariedad un signo de antisemitismo, so capa de que ese emblema sería propio de la pretendida "raza aria"; todo esto es pura fantasía.

¹³ El lituano es, por lo demás, de todas las lenguas europeas, la que tiene más semejanza con el sánscrito.

¹⁴ Existen diversas variantes de la esvástica, por ejemplo una forma de ramas curvas (con la apariencia de dos eses cruzadas), que hemos visto particularmente en una moneda gala. Por otra parte, ciertas figuras que no han conservado sino un carácter puramente decorativo, como aquella a la que se da el nombre de "greca", derivan originariamente de la esvástica.

un simbolismo al cual se refieren a menudo las doctrinas hindúes; y, por otra parte, hay también una analogía no menos notable con la función fisiológica del corazón. En efecto, la sangre parte del corazón, se difunde por todo el organismo, vivificándolo, y después retorna; el papel del corazón como centro orgánico es, pues, verdaderamente completo y corresponde por entero a la idea que, de modo general, debemos formarnos del Centro en la plenitud de su significación.

Todos los seres, que en todo lo que son dependen de su Principio, deben, consciente o inconscientemente, aspirar a retornar a él; esta tendencia de retorno hacia el Centro tiene también, en todas las tradiciones, su representación simbólica. Queremos referirnos a la orientación ritual, que es propiamente la dirección hacia un centro espiritual, imagen terrestre y sensible del verdadero "Centro del Mundo"; la orientación de las iglesias cristianas no es, en el fondo, sino un caso particular de ese simbolismo, y se refiere esencialmente a la misma idea, común a todas las religiones. En el Islam, esa orientación (*qiblah*) es como la materialización, si así puede decirse, de la intención (*niyyah*) por la cual todas las potencias del ser deben ser dirigidas hacia el Principio divino¹⁵; y sería fácil encontrar muchos otros ejemplos. Mucho habría que decir sobre este asunto; sin duda tendremos algunas oportunidades de volver sobre él en la continuación de estos estudios, y por eso nos contentamos, por el momento, con indicar de modo más breve el último aspecto del simbolismo del Centro.

En resumen, el Centro es a la vez el principio y el fin de todas las cosas; es, según un simbolismo muy conocido, el *alfa* y el *omega*. Mejor aún, es el principio, el centro y el fin; y estos tres aspectos están representados por los tres elementos del monosílabo *Aum*, al cual L. Charbonneau-Lassay había aludido como emblema de Cristo (marzo de 1926, p. 303), y cuya asociación con la esvástica entre los signos del monasterio de los Carmelitas de Loudun nos parece particularmente

¹⁵ La palabra "intención" debe tomarse aquí en su sentido estrictamente etimológico (de *in-tendere*, 'tender hacia').

significativa. En efecto, ese símbolo, mucho más completo que el *alfa* y el *omega*, y capaz de significaciones que podrían dar lugar a desarrollos casi indefinidos, es, por una de las concordancias más asombrosas que puedan encontrarse, común a la antigua tradición hindú y al esoterismo cristiano del Medioevo; y, en uno y otro caso, es igualmente y por excelencia un símbolo del Verbo, el cual es real y verdaderamente el "Centro del Mundo".

Capítulo II

EL OMPHALOS, SÍMBOLO DEL CENTRO*

En nuestro último artículo hemos indicado diversos símbolos que, en las tradiciones antiguas, representan el Centro y las ideas con él relacionadas, pero hay otras todavía, y una de las más notables es quizá la del *Omphalos*, que se encuentra igualmente en casi todos los pueblos, y ello desde los tiempos más remotos¹.

La palabra griega *omphalos* significa propiamente “ombligo”, pero designa también, de manera general, todo lo que es centro, y más especialmente el medio de una rueda. Hay parecidamente, en otras lenguas, palabras que reúnen esas diferentes significaciones; tales son, en las lenguas célticas, y germánicas, las derivadas de la raíz *nab* o *nav*: en alemán, *nabe*, medio y *nabel*, ombligo; igualmente, en inglés, *nave* y *navel*, esta última palabra teniendo también el sentido general de centro o de medio, y, en sánscrito, la palabra *nâbhi*, cuya raíz es la misma, tiene a la vez las dos acepciones². Por otra parte, en galo, la palabra *nav* o *naf*, que es evidentemente idéntica a las precedentes, tiene el sentido de “jefe” y se aplica incluso a

* [Publicado en *Regnabit*, junio de 1926 y resumido en el cap. IX de *El Rey del Mundo*. N. del T.].

¹ W. H. Roscher, en una obra titulada *Omphalos*, publicada en 1913, ha reunido una cantidad considerable de documentos estableciendo este hecho para los pueblos más diversos; pero no tiene razón al pretender que este símbolo está unido a la idea que se hacían estos pueblos de la forma de la tierra, porque él se imagina que se trata de la creencia de un centro en la superficie terrestre, en el sentido más groseramente literal; esta opinión implica un desconocimiento del significado profundo del simbolismo. El autor se imagina que se trata de la creencia en un centro de la superficie terrestre, en el sentido más groseramente literal. Utilizaremos en lo que sigue cierto número de informaciones contenidas en un estudio de J. Loth sobre *L'Omphalos chez les Celtes*, aparecido en la *Revue des Etudes Anciennes*, (julio-septiembre de 1915).

² La palabra *nave*, al mismo tiempo que el cubo de una rueda, designa la nave de una iglesia, pero esta coincidencia parece ser accidental, pues *nave*, en este último caso, debe derivarse del latín *navis*.

Dios; es pues la idea del Principio central la que aquí encontramos³.

Nos parece que, entre las ideas expresadas por estas palabras, la del medio tiene, a este respecto, una importancia muy particular: el Mundo estando simbolizado por la rueda como hemos explicado precedentemente, su cubo representa naturalmente el “Centro del Mundo”. Este medio, alrededor del cual gira la rueda, es además su pieza esencial; y podemos referirnos sobre este punto a la tradición extremo-oriental: “Treinta radios reunidos, dice Lao-Tsé, forman una ensambladura de rueda; solos, son inutilizables; es el vacío quien los une, que hace de ellos una rueda de la que puede servirse”⁴. Se podría creer, a primera vista, que se trata en ese texto del espacio que permanece vacío entre los radios; pero no se puede decir que este espacio los une, y, en realidad, es del vacío central de lo que se trata. En efecto, el vacío, en las doctrinas orientales, representa el estado *principlal* de “no-manifestación” o de “no-actuar”: La “Actividad del Cielo”, se dice, es una “actividad no-actuante” (*wei wuwei*), y sin embargo es la suprema actividad, principio de todas las otras, y sin la cual nada podría actuar; luego es el equivalente del “motor inmóvil” de Aristóteles⁵.

En cuanto al *Omphalos*: este símbolo representaba esencialmente el “Centro del Mundo”, y ello incluso cuando estaba emplazado en un lugar que era simplemente el centro de una región determinada, centro espiritual, por lo demás, más que centro geográfico, como quiera que los dos hayan podido coincidir en ciertos casos. Es preciso, para comprenderlo, recordar que todo centro espiritual regularmente constituido era

³ *Agni*, en el *Rig-Veda*, es llamado «ombligo de la tierra», lo que se asocia aún más a la misma idea; a menudo la esvástica, como ya lo hemos dicho, es el símbolo de *Agni*.

⁴ *Tao-te-King*, 11.

⁵ En el simbolismo hindú, el ser que está liberado del cambio es representado como saliendo del “mundo elemental” (la “esfera sublunar” de Aristóteles) por un pasaje comparado al cubo de la rueda de un carro, es decir, a un eje fijo alrededor del cual se efectúa la mutación a la cual va a escapar en adelante.

considerado como la imagen de un Centro supremo, donde se conservaba intacto el depósito de la Tradición primordial; hemos hecho alusión a este hecho en nuestro estudio sobre la leyenda del Santo Grial (agosto-septiembre de 1925). El centro de cierta región era pues, verdaderamente, para el pueblo que habitaba esta región, la imagen visible del “Centro del Mundo” lo mismo que la tradición propia de ese pueblo no era en principio, más que una adaptación, bajo la forma más conveniente a su mentalidad y a sus condiciones de existencia, de la Tradición primordial, que fue siempre, como quiera que pudiesen pensar los que se detienen en las apariencias exteriores, la única verdadera Religión de la humanidad entera.

Se conoce sobre todo, de ordinario, el *Omphalos* del templo de Delfos; este templo era realmente el centro espiritual de la Grecia antigua, y, sin insistir sobre todas las razones que podrían justificar esta aserción, destacaremos solamente que ahí se reunía, dos veces por año, el consejo de los Amfictiones, compuesto por los representantes de todos los pueblos helénicos, y que formaba el único lazo efectivo entre estos pueblos, políticamente independientes unos de otros. La fuerza de este lazo residía precisamente en su carácter esencialmente religioso y tradicional, único principio de unidad posible para una civilización constituida sobre bases normales: piénsese, por ejemplo, en lo que era la Cristiandad en la Edad Media, y, a menos de estar cegado por los prejuicios modernos, se podrá comprender que no se trata de vanas palabras.

La representación material del *Omphalos* era generalmente una piedra sagrada, lo que a menudo se llama un «betilo»; y esta última palabra es también de las más notables. Parece, en efecto, no ser otra cosa que la hebrea *Beith-El*, «casa de Dios», el nombre mismo que Jacob dio al lugar donde el Señor se le había manifestado en un sueño: «Y Jacob se despertó de su sueño y dijo: Sin duda el Señor está en este lugar y yo no lo sabía. Y espantado dijo: ¡Cuán terrible es este lugar, es la casa de Dios y la puerta de los Cielos! Y Jacob se levantó de mañana, y cogió la piedra que había sido su cabecera, la le-

vantó como un pilar, y derramó aceite encima de ella (para consagrarla). Y dio a este lugar el nombre de *Beith-El*; pero el primer nombre de esta ciudad era Luz” (Génesis, XXVIII, 16-19). Este nombre de Luz tiene también considerable importancia en la tradición hebrea; pero no podemos detenernos en ello actualmente, pues ello entrañaría una demasiado larga digresión. Igualmente, no podemos más que recordar brevemente que se dice que *Beith-El*, “casa de Dios”, se convirtió a continuación en *Beith-Lehem*, «casa del pan», la ciudad donde nació Cristo; la relación simbólica que existe entre la piedra y el pan sería además muy digna de atención, pero debemos limitarnos⁶. Lo que es necesario señalar una vez más es que el nombre de *Beith-El* no sólo se aplica al lugar, sino a la misma piedra también: “Y esta piedra, que he levantado como un pilar, será la casa de Dios (ibid., 22)”. Es pues esta piedra la que debe ser propiamente el habitáculo divino (*mishkan*), siguiendo la designación que más tarde se dará al Tabernáculo; y, cuando se habla del «culto de las piedras», que fue común a tantos pueblos antiguos, hay que comprender que este culto no se dirigía a las piedras, sino a la Divinidad de la que ellas eran la residencia⁷.

La piedra que representaba al *Omphalos* podía tener la forma de un pilar, como la piedra de Jacob; es muy probable que entre los pueblos célticos, algunos menhires no fueran

⁶ Y el tentador, acercándose, dijo a Jesús: «Si tú eres el hijo de Dios, manda que estas piedras se conviertan en pan.» (S. *Mateo*, c. 4:3; Cf.: S. *Lucas*, c. 4:3). Estas palabras tienen unos sentidos misteriosos, en relación con lo que indicamos aquí: Cristo debía cumplir una parecida transformación, pero espiritual y no materialmente como lo pedía el tentador; ahora bien, el orden espiritual es análogo al orden material, pero en sentido inverso, y la señal del demonio es la de tomar todas las cosas al revés. Es el Cristo mismo el que, como manifestación del Verbo, es el «pan vivo que descendió del cielo»; y es este pan el que debía, en la Nueva Alianza, sustituir a la piedra como “casa de Dios”; y, añadiremos todavía, por ello los oráculos han cesado.

⁷ No podemos extendernos como sería necesario sobre el simbolismo general de las piedras sagradas; quizás tendremos ocasión de volver más tarde sobre ello. Señalaremos sobre este asunto la obra demasiado poco conocida de Gougenot des Mousseaux, *Dieu et les Dieux*, que contiene informaciones de gran interés.

otra cosa que representaciones suyas. Tal es el caso especialmente de la piedra de Ushnag, en Irlanda, de la cual hablaremos luego; y los oráculos se impartían cerca de tales piedras, como en Delfos, lo que se explica fácilmente, desde el momento que eran consideradas como la morada de la divinidad; la “casa de Dios”, además, se identificaba muy naturalmente al “Centro del Mundo”⁸.

El *Omphalos* podía también estar representado por una piedra cónica, como la piedra negra de Cibele, u ovoide; el cono recordaba la montaña sagrada, símbolo del "Polo" o del "Eje del Mundo", como dijimos anteriormente (marzo y mayo de 1926); en cuanto a la forma ovoide, se refiere directamente a otro símbolo muy importante, el del "Huevo del Mundo", que tendremos que considerar también en la continuación de estos estudios. A veces, y en particular en ciertos *omphaloi* griegos, la piedra estaba rodeada por una serpiente; se ve también esta serpiente enrollada en la base o en la cumbre de los mojones caldeos, que deben considerarse como verdaderos “betilos”⁹. Por otra parte, como ya hemos señalado, el símbolo de la piedra está de manera general, en estrecha conexión con el de la serpiente, y lo mismo ocurre con el del huevo, especialmente entre los Celtas y los Egipcios.

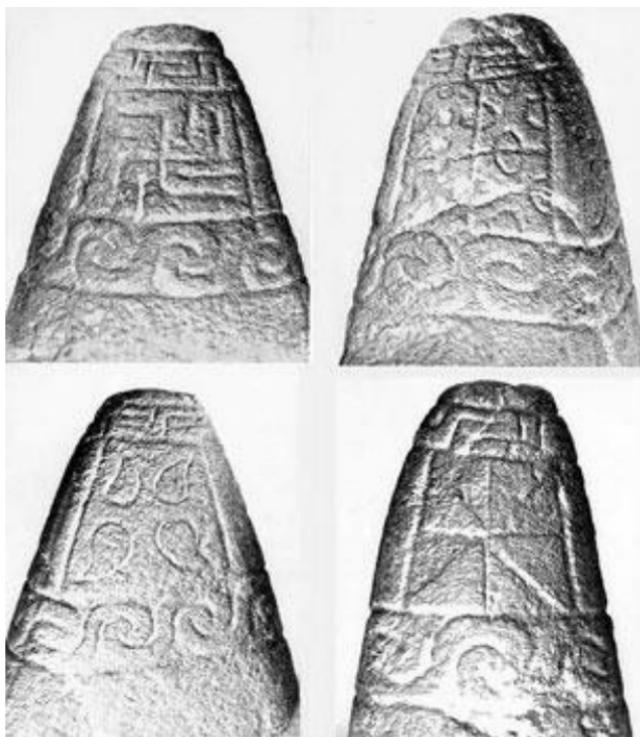
Un ejemplo notable de figuración del *Omphalos* es el betilo de Kermaria, cerca de Pont-l'Abbé (Finisterre), cuya forma general es la de un cono irregular, redondeado en la cima¹⁰. En la parte inferior hay una línea sinuosa, que parece no ser otra cosa que una forma estilizada de la serpiente de la que acabamos de hablar; la cumbre está rodeada de una greca. Sobre una de las caras hay una esvástica (véase nuestro artículo de mayo de 1926); y la presencia de ese signo (del que ade-

⁸ Todo eso se relaciona con la cuestión de las influencias espirituales (en hebreo *berakoth*), cuestión muy compleja que no parece haber sido nunca tratada en su conjunto.

⁹ Se pueden ver varios ejemplares de tales mojones en el museo del Louvre.

¹⁰ J. Loth, en el estudio antes citado, ha dado fotografías de ese betilo, así como de algunas otras piedras del mismo género.

más la greca es un derivado) bastaría para confirmar, de manera tan clara como es posible, la significación de ese curioso monumento. Sobre otra cara hay todavía un símbolo que no es menos interesante: es una figura de ocho radios, circunscrita con un cuadrado, en lugar de serlo por un círculo como la rueda; luego esta figura es totalmente comparable a lo que es, en el tipo de seis radios, la que ocupa el ángulo superior del pabellón británico (véase noviembre de 1925, p. 395) y que debe ser parecidamente de origen céltico.



Caras del betilo de Kermaria, cerca de Pont-l'Abbé (Finisterre)

Lo que es más extraño, es que ese signo del betilo de Kermaria se encuentra exactamente reproducida, con varios ejemplares, en el grafito del torreón de Chinon, bien conocido de los lectores de *Regnabit*; y, en el mismo grafito, se ve aún la figura de ocho rayos trazada sobre el escudo oval que sos-

tiene un personaje arrodillado¹¹. Este signo debe haber desempeñado un papel bastante grande en el simbolismo de los Templarios¹², pues “Se encuentra también en antiguas encomiendas del Temple; se ve igualmente, como signo heráldico, sobre un gran escudo en la cabeza de la estatua funeraria de un Templario, del siglo XIII, de la encomienda de la Roche-en-Cloué (Vienne), y sobre una piedra esculpida, en la encomienda de Mauléon, cerca de Chatillon-sur-Sèvres)”¹³. Esta última figuración es además la de una rueda propiamente dicha¹⁴; y ahí hay sólo un ejemplo, entre muchos otros, de la continuación de las tradiciones célticas a través de la Edad Media. Hemos omitido señalar antes, a propósito de este símbolo, que una de las significaciones principales del nº 8 es la de “justicia” y “equilibrio”, ideas que, como hemos mostrado, se vinculan directamente a la del Centro¹⁵.

En lo referente al *Omphalos*, hay que añadir todavía, que si estaba representado más habitualmente por una piedra, también ha podido estarlo por un montículo, una especie de túmulo. Así, en China, en el centro de cada reino o Estado feudal, se elevaba en otro tiempo un montículo, en forma de

¹¹ Ese escudo recuerda claramente la rueda de ocho radios, como la de la figura alegórica de Albión, que tiene la misma forma, recuerda la rueda de seis radios, como ya hemos hecho notar.

¹² La misma figura ha sido además conservada en la Masonería moderna; pero se la considera solamente como “la clave de las cifras”, y se muestra que, en efecto, es posible descomponerla de manera que se obtengan todas las cifras árabes bajo una forma más o menos esquematizada.

¹³ L. Charbonneau-Lassay, *Le Coeur rayonnant du donjon de Chinon*, p. 16. El texto está acompañado por la reproducción de los dos ejemplos aquí mencionados.

¹⁴ Una rueda muy semejante está figurada sobre un pavimento enlosado del museo de los Anticuarios del Oeste en Poitiers, que data verosímilmente del siglo XV y cuya impresión nos ha sido comunicada por el Sr. Charbonneau.

¹⁵ Se sabe también cuál era la importancia de la Ogdóada para los Pitagóricos. Por otro lado, hemos ya indicado [“El Crismón y el corazón en las antiguas marcas corporativas”, compilado en *Estudios sobre la Masonería*. N. del T.] los significados del número 6, que es, con el número 8, el más frecuente para los radios de las ruedas simbólicas; la de “mediación” tiene también una relación muy estrecha, y además evidente con la idea del Medio o del Centro.

pirámide cuadrangular, formada por la tierra de las "cinco regiones": las cuatro caras correspondían a los cuatro puntos cardinales, y la cima al centro mismo¹⁶. Resulta significativo que encontramos estas cinco regiones en Irlanda, donde la "piedra levantada del jefe" era, de forma semejante, elevada en el centro de cada dominio¹⁷.

En efecto, es Irlanda la que, entre los países célticos, proporciona el número más grande de datos relativos al *Omphalos*; en otro tiempo estaba dividida en cinco reinos, de los que uno llevaba el nombre de *Mide* (que quedó bajo la forma anglicista de *Meath*), que es la antigua palabra celta *medion*, «medio», idéntica al latín *medius*. Este reino de *Mide*, que se había formado de porciones tomadas en los territorios de las otras cuatro, se convirtió en el patrimonio propio del rey supremo de Irlanda, al cual los otros reyes estaban subordinados. En Ushnagh, que representa con bastante exactitud el centro del país, estaba levantada una piedra gigantesca llamada «ombligo de la Tierra», y designada también bajo el nombre de «piedra de las porciones» (*ail-na-meeran*), porque marcaba el lugar donde convergían las líneas separadoras de los cinco reinos. Se celebraba allí, anualmente, el primero de mayo, una asamblea general totalmente comparable a la reunión anual de los Druidas en el "lugar consagrado central" (*medio-lanon o medio-nemeton*) de las Galias, en el país de los Carnutos; y la semejanza con la asamblea de los Amficiones en Delfos se impone igualmente.

Esta división de Irlanda en cuatro reinos, más la región central que era la residencia del jefe supremo, se vincula con tradiciones muy antiguas. En efecto, Irlanda fue, por esta razón, denominada la "isla de los Cuatro Maestros"¹⁸, pero esta

¹⁶ El número cinco tiene, en la tradición china, una importancia simbólica muy particular.

¹⁷ *Brehon Laws*, citados por J. Loth.

¹⁸ El nombre de S. Patricio, que no se conocía normalmente más que en su forma latinizada, era originalmente *Cothraige*, que significa "el servidor de los cuatro".

denominación, lo mismo que la de "isla verde" (*Erin*) se aplicaba anteriormente a otra tierra mucho más septentrional, hoy desconocida, desaparecida quizá (*Thulé* u *Ogygia*), y que fue uno de los principales centros espirituales de los tiempos prehistóricos. El recuerdo de esta "Isla de los Cuatro Maestros" se encuentra hasta en la tradición china, lo que parece no haberse nunca señalado; he aquí un texto taoísta que da fe de ello: "el emperador Yao hizo grandes esfuerzos, y se imaginó haber reinado idealmente bien. Tras haber visitado a los cuatro Maestros, en la lejana isla de *Kou-chee* (habitada por 'hombres verdaderos', *tchenn-jen*), reconoció que había echado todo a perder. El ideal, es la indiferencia (o más bien el desapego, en la actividad 'no actuante') del super-hombre, que deja girar la rueda cósmica"¹⁹.

La última frase de este pasaje nos remite aún al símbolo de la "rueda del Mundo": La "indiferencia" de la que se trata no debe ser entendida en el sentido ordinario, sino que es propiamente el "no-actuar"; el hombre verdadero estando emplazado en el Centro, no participa ya en el movimiento de las cosas, sino que dirige tal movimiento por su sola presencia, porque en él se refleja la "Actividad del Cielo"²⁰. Se podría, si se tradujera esto en lenguaje occidental, relacionarlo muy exactamente con el "hábitat espiritual" en el Corazón de Cristo²¹, a condición, entiéndase bien, de considerar este hábitat en su plena realización efectiva, y no como una simple aspiración más o menos sentimental.

Quizás algunos no verán, en algunas de las comparaciones que hemos señalado aquí, más que un asunto de simple curiosidad; pero tenemos que declarar que tienen para nosotros un alcance mucho mayor, como todo lo que permite reen-

¹⁹ *Tchuan-g-Tsé*, cap. I; trad. del P. L. Wieger, p. 213. El emperador Yao reinó, se dice, en el año 2356 antes de la era cristiana.

²⁰ Apenas debería ser necesario el hacer observar que ese "no-actuar" nada tiene en común con un "quietismo" cualquiera.

²¹ Véase el artículo del Sr. Charbonneau-Lassay sobre este tema (enero de 1926), y también el final de nuestro artículo de marzo de 1926.

contrar y reunir los vestigios esparcidos de la Tradición primordial.

Capítulo III

EL CENTRO DEL MUNDO EN LAS DOCTRINAS EXTREMO-ORIENTALES*

En el curso de nuestros estudios precedentes ya hemos tenido la ocasión de hacer alusión, a propósito de los símbolos del Centro, a las doctrinas tradicionales del Extremo Oriente, y más especialmente al Taoísmo, que es su parte propiamente metafísica, mientras que el Confucianismo, mucho más generalmente conocido, concierne únicamente a las aplicaciones de orden social¹. Esta división de la doctrina en dos ramas claramente separadas, una interior, reservada a una élite bastante restringida, y otra exterior, común a todos sin distinción, es uno de los rasgos característicos de la civilización china, al menos desde el siglo VI antes de la era cristiana, época en la cual, de una readaptación a condiciones nuevas de la tradición anterior, nacieron a la vez esas dos formas doctrinales que se designan ordinariamente con los nombres de Taoísmo y de Confucianismo. Incluso en el Confucianismo, la idea del Centro desempeña una función que está lejos de ser desdeñable: en efecto, se hace referencia frecuentemente al Invariable Medio (*tchoung-young*), que es el lugar del equilibrio perfecto, y, al mismo tiempo, el punto donde se refleja directamente la Actividad del Cielo; hay que destacar además que no es precisamente del Centro universal de lo que se trata en tal caso, al estar el punto de vista del Confucianismo limitado a un orden contingente; este "invariable Medio" es propiamente el punto de encuentro del Eje del Mundo (según cuya dirección se ejerce la "Actividad del Cielo") con el dominio de las posibilidades humanas; en otros términos, es solamente el centro del estado humano, que no es sino una imagen reflejada del Cen-

* [Publicado en *Regnabit*, mayo de 1927. N. del T.].

¹ Ver *El Omphalos, símbolo del Centro* [en la presente obra. N. del T.].

tro universal. Este centro del dominio humano, en suma, no es otra cosa que el Paraíso terrestre, o el estado que a éste corresponde, lo que se puede denominar el "estado edénico"; y la tradición extremo-oriental otorga precisamente una importancia considerable al estado primordial, otra designación equivalente. Por otro lado, este mismo término, en cierto aspecto, puede ser considerado como identificado virtualmente o efectivamente según los casos, al Centro del Mundo, entendido en el sentido universal; pero esto exige una transposición que sobrepasa el punto de vista del Confucianismo.

Para el Taoísmo, al contrario, en razón de su carácter puramente metafísico, es del Centro universal de lo que se trata en todo momento; también es a esta doctrina a la que vamos ahora a referirnos de manera casi exclusiva.

Uno de los símbolos más frecuentemente empleados por el Taoísmo, tanto como por muchas otras doctrinas tradicionales, es el de la rueda cósmica, cuyo movimiento es la figura del cambio continuo al cual están sometidas todas las cosas manifestadas². La circunferencia gira alrededor de su centro único que no participa en esta rotación, sino que permanece fijo e inmutable, símbolo de la inmutabilidad absoluta del Principio, el equilibrio del cual, tal como lo considera el Confucianismo, es su reflejo en el orden de la manifestación. Este centro es el equivalente del motor inmóvil de Aristóteles; él dirige todas las cosas por su actividad no-actuante (*wei wou-wei*), que, bien que no manifestado, o más bien porque no manifestado, es en realidad la plenitud de la actividad, puesto que es la del Principio de la cual son derivadas todas las actividades particulares. Es lo que Lao-Tsé expresa en estos términos: El Principio es siempre no actuante, y sin embargo, todo es hecho por él³.

² Véase "La idea del Centro en las tradiciones antiguas" [capítulo I de este volumen]. La figura octogonal de los ocho *kua* o trigramas de Fo-hi, que es uno de los símbolos fundamentales de la tradición extremo-oriental, equivale en ciertos aspectos a la rueda de ocho radios, así como al loto de ocho pétalos.

³ *Tao-te-king*, capítulo XXXVII.

El sabio perfecto, según la doctrina taoísta, es aquel que ha arribado al punto central y que allí permanece en unión indisoluble con el Principio, participando de su inmutabilidad e imitando su actividad no-actuante. Aquel que ha llegado al máximo de vacío, dice Lao-Tsé, será fijado sólidamente en el reposo... Retornar a su raíz (es decir, al Principio, a la vez origen primero y último de todos los seres⁴, es entrar en el estado de reposo⁵. Aquello de que aquí se trata es el desapego completo respecto a todas las cosas manifestadas, transitorias y contingentes, desapego por el cual el ser escapa a las vicisitudes de la corriente de las formas, a la alternancia de los estados de vida y de muerte, de condensación y de disipación (Aristóteles, en un sentido semejante, dice generación y corrupción), pasando de la circunferencia de la rueda cósmica a su centro, que es designado él mismo como el vacío, (lo no-manifestado) que une los radios y con ellos hace una rueda⁶. La paz en el vacío, dice Lie-Tseu, es un estado indefinible, no se toma ni se da; se llega a establecerse en él⁷. A aquel que permanece en lo no manifestado, todos los seres se manifiestan... Unido al Principio, está en armonía, por él, con todos los seres. Unido al Principio, conoce todo por las razones generales superiores, y no usa ya, por lo tanto, de sus diversos sentidos, para conocer en particular y en detalle. La verdadera razón de las cosas es invisible, inaprehensible, indefinible, indeterminable. Sólo el espíritu restablecido en el estado de simplicidad perfecta, puede alcanzarlo en la contemplación profunda⁸. Se ve aquí la diferencia que separa el conocimiento trascendente del sabio del saber ordinario o profano; y la última frase debe muy naturalmente recordar esta palabra del

⁴ La palabra *Tao*, literalmente Vía, que designa al Principio (y se recordará aquí que Cristo ha dicho: Yo soy la Vía) es representada por un carácter ideográfico que reúne los signos de la cabeza y de los pies, lo que equivale al símbolo del alfa y la omega.

⁵ *Tao-te-king*, capítulo XVI.

⁶ *Tao-te-king*, capítulo XI. Ver *El Omphalos, símbolo del Centro* [en este volumen. N. del T.].

⁷ *Lie-Tséu*, cap. I. Citamos los textos de Lie-Tseu y de Chuang Tsé según la traducción del R. P. Léon Wieger, S. J.

⁸ *Lie-Tséu*, cap. IV.

Evangelio: Quien no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él⁹. Por lo demás, las alusiones a esta simplicidad, considerada como característica del estado primordial, no son raras en el Taoísmo; e igualmente, en las doctrinas hindúes, el estado de infancia (en sánscrito *bālyā*), entendido en el sentido espiritual, es considerado como una condición previa para la adquisición del conocimiento por excelencia.

Emplazado en el centro de la rueda cósmica, el sabio perfecto la mueve invisiblemente¹⁰, por su sola presencia, y sin tener que preocuparse de ejercer una acción cualquiera; su desapego absoluto le vuelve dueño de todas las cosas, porque no puede ya ser afectado por nada. Él ha alcanzado la impasibilidad perfecta; la vida y la muerte le son igualmente indiferentes, el hundimiento del Universo no le causaría ninguna emoción. A fuerza de escrutar, ha llegado a la verdad inmutable, el conocimiento del Principio universal único; él deja evolucionar a los seres según sus destinos, y se mantiene en el centro inmóvil de todos los destinos¹¹... El signo exterior de este estado interior, es la imperturbabilidad; no la del bravo que se arroja solo, por amor de la gloria, sobre un ejército preparado a la batalla; sino la del espíritu que, superior al cielo, a la tierra, a todos los seres¹², habita en un cuerpo al cual no se atiene, no hace ningún caso de las imágenes que sus sentidos le proporcionan, conoce todo por conocimiento global en su unidad inmóvil. Este espíritu absolutamente independiente es dueño de los hombres; si le place convocarlos en masa, en el

⁹ *San Lucas*, XVIII, 17. Cf. también *San Mateo*, XI, 25: “Mientras que habéis ocultado estas cosas a los sabios y a los prudentes, las habéis revelado a los simples y a los pequeños”.

¹⁰ La misma idea es expresada por otra parte, en la tradición hindú, por el término *Chakravartī*, literalmente, aquel que hace girar la rueda. Ver también lo que al respecto hemos dicho anteriormente sobre la esvástica como “signo del Polo, en “La idea del Centro en las tradiciones antiguas” [capítulo I de esta obra].

¹¹ Según el comentario tradicional de Chuang-Tsé sobre el *Yi King*, la palabra destino designa la verdadera razón de ser de las cosas; el centro de todos los destinos, es pues el Principio en tanto que todos los seres tienen en él su razón suficiente.

¹² El Principio o el Centro, en efecto, es antes de toda distinción y comprendida la del cielo y la tierra, que representa la primera dualidad.

día fijado todos acudirían; pero él no quiere hacerse servir¹³. La independencia de aquel que, desprendido de todas las cosas contingentes, ha llegado al conocimiento de la verdad inmutable, es igualmente afirmada en el Evangelio: Conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres¹⁴; y se podría también, por otra parte, hacer una comparación entre lo que precede y esta otra palabra evangélica: Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo el resto se os dará por añadidura¹⁵.

En el punto central, todas las distinciones inherentes a los puntos de vista exteriores son sobrepasadas; todas las oposiciones han desaparecido y son resueltas en un perfecto equilibrio. En el estado primordial, esas oposiciones no existían. Todas son derivadas de la diversificación de los seres (inherente a la manifestación y contingente como ella), y de sus contactos causados por el giro universal. Ellas cesarían si la diversidad y el movimiento cesaran. Ellas cesan de golpe de afectar al ser que ha reducido su yo distinto y su movimiento particular a casi nada¹⁶. Este ser no entra ya en conflicto con ningún ser, porque está establecido en lo infinito, borrado en lo indefinido. Él ha llegado y se mantiene en el punto de partida de las transformaciones, punto neutro donde no hay conflictos. Por concentración de su naturaleza, por alimentación de su espíritu vital, por reunión de todas sus potencias, él se ha unido al principio de todas las génesis. Estando entera su naturaleza, estando intacto su espíritu vital, ningún ser podría herirle¹⁷. El punto neutro donde todos los contrastes y todas las an-

¹³ *Chuang-Tsé*, cap. V.

¹⁴ *San Juan*, VIII, 32.

¹⁵ *San Mateo*, VI, 33; *San Lucas*, XII, 31. Hay que recordar aquí la estrecha relación existente entre la idea de Justicia y las de equilibrio y armonía; véase “La idea del Centro en las tradiciones antiguas” [capítulo I de esta obra].

¹⁶ Esta reducción del “yo distinto” es lo mismo que el vacío del que antes se ha tratado; además es manifiesto según el simbolismo de la rueda, que el “movimiento de un ser es tanto más reducido cuanto más próximo está ese ser al centro.

¹⁷ La última frase se relaciona aún con las condiciones del “estado primordial”: es la inmortalidad del hombre antes de la caída recobrada por aquel que retornado al “Centro del Mundo”, se alimenta en el “Arbol de Vida”.

tinomias se resuelven en la unidad primera, es el lugar central que ciertas escuelas de esoterismo musulmán llaman estación divina (*maqâmul-ilahi*), y que ellas representan como la intersección de las ramas de la cruz, según un simbolismo al cual hemos ya hecho algunas alusiones¹⁸.

Ese punto central y primordial es igualmente idéntico al Santo Palacio o Palacio interior de la Cábala hebrea, que está en el centro de las seis direcciones del espacio, las cuales, por otro lado, forman también una cruz de tres dimensiones¹⁹. En sí mismo, ese punto no está situado, pues es absolutamente independiente del espacio, que no es más que el resultado de su expansión o de su desarrollo indefinido en todos los sentidos, y que, por consiguiente, procede enteramente de él: Transportémonos en espíritu, fuera de este mundo de las dimensiones y de las localizaciones, y no habrá ya lugar para querer situar el Principio²⁰.

Pero, estando realizado el espacio, el punto primordial, aunque permaneciendo siempre esencialmente no localizado, se hace el centro de este espacio (es decir, transponiendo ese simbolismo, el centro de toda la manifestación universal); de él parten las seis direcciones que, oponiéndose dos a dos, representan todos los contrarios, y también a él retornan, por el movimiento alternativo de expansión y de contracción que constituye las dos fases complementarias de toda manifestación²¹. La segunda de esas fases, el movimiento de retorno al origen, que marca la vía seguida por el sabio para llegar a la unión con el Principio: concentración de su naturaleza, la reunión de todas sus potencias, en el texto que citábamos hace un momento, lo indican tan claramente como es posible; y la simplicidad de la que ya se ha tratado corresponde a la unidad

¹⁸ “La idea del Centro en las tradiciones antiguas” [capítulo I de este volumen]; “Corazón y Cerebro” [compilado ahora en *Consideraciones sobre el esoterismo Cristiano*. N. del T.].

¹⁹ Véase *El Corazón del Mundo en la Cábala hebrea* [compilado en *Sobre la Cábala y el esoterismo judío*. N. del T.].

²⁰ *Chuang-Tsé*, capítulo XXII.

²¹ Véase “La idea del Centro en las tradiciones antiguas” [capítulo I de esta obra].

sin dimensiones del punto primordial. El hombre absolutamente simple ablanda por esta simplicidad a todos los seres... si bien nada se opone a él en las seis direcciones del espacio, nada le es hostil, el fuego y el agua no le hieren²². En efecto, él se mantiene en el centro, del cual las seis direcciones han surgido por irradiación, y de donde ellas vienen, en el movimiento de retorno, a neutralizarse dos a dos, de suerte que, en ese punto único, su triple oposición cesa enteramente, y que nada de lo que de ahí resulta o se localiza, no puede alcanzar al ser que permanece en la unidad inmutable. Este, no oponiéndose a nada, nada podría oponerse a él, pues la oposición es necesariamente una relación recíproca, que exige dos términos en presencia, y que, consecuentemente, es incompatible con la unidad *principlial*; y la hostilidad, que no es más que una consecuencia o una manifestación exterior de la oposición, no puede existir con respecto a un ser que está fuera y más allá de toda oposición. El fuego y el agua, que son el tipo de los contrarios en el mundo elemental, no pueden herirle, pues, a decir verdad, no existen incluso ya para él en tanto que contrarios, habiendo retornado, equilibrándose y neutralizándose el uno al otro por la reunión de sus cualidades complementarias, en la indiferenciación del éter primordial.

Para aquel que se mantiene en el centro, todo está unificado, pues él ve todas las cosas en la unidad del Principio; todos los puntos de vista particulares (o, si se quiere, particularistas) y analíticos, que no están fundados más que sobre distinciones contingentes, y de los cuales nacen todas las divergencias de las opiniones individuales, han desaparecido para él reabsorbidos en la síntesis total del conocimiento trascendente, adecuada a la verdad una e inmutable. Su punto de vista, es un punto de vista donde esto y eso, sí y no, aparecen aún no distinguidos. Este punto es el pivote de la norma; es el centro inmóvil de una circunferencia sobre el contorno de la cual ruedan todas las contingencias, las distinciones y las individualidades; de donde no se ve más que un infinito, que no es ni esto ni

²² *Lie-tseu*, cap. II.

aquello, ni sí ni no. Ver todo en la unidad primordial aún no diferenciada, o con una distancia tal que todo se funde en uno, he ahí la verdadera inteligencia”²³; el pivote de la norma, es lo que casi todas las tradiciones llaman el Polo²⁴, es decir, el punto fijo alrededor del cual se cumplen las revoluciones del mundo, según la norma o la ley que rige toda manifestación, y que no es ella misma más que la manifestación directa del centro, la expresión de la ”Voluntad del Cielo” en el orden cósmico”²⁵.

Se observará que hay ahí, formulada de una manera particularmente explícita en el último texto que acabamos de citar, una imagen mucho más justa que aquella de la que se ha servido Pascal cuando ha hablado de una esfera cuyo centro está por todas partes y su circunferencia en ninguna. A primera vista, se podría casi creer que las dos imágenes son comparables, pero, en realidad, son exactamente inversas una de la otra. Pascal, en efecto, se ha dejado aquí arrastrar por su imaginación de geómetra, que le ha impulsado a invertir las verdaderas relaciones, tal como deben considerarse desde el punto de vista metafísico. Es el centro el que propiamente no está en ningún lugar de la manifestación, siendo absolutamente trascendente con relación a ésta, aun siendo interior a todas las cosas. Está más allá de todo lo que puede ser alcanzado por los sentidos y por las facultades que proceden del orden sensible. El Principio no puede ser alcanzado ni por la vista ni por el oído.... el Principio no puede ser entendido; lo que se entiende, no es él; ... El Principio no pudiendo ser imaginado, no

²³ *Chuang- Tsé*, cap. 11.

²⁴ La Gran Unidad (*Tai-i*) es representada como residiendo en la estrella polar, que es llamada *Tien-ki*, es decir, literalmente hecha de cielo.

²⁵ La Rectitud, (*Te*), cuyo nombre evoca la idea del “Eje del Mundo, es en la doctrina de Lao-Tsé lo que se podría llamar una especificación de la Vía (*Tao*) con relación a un ser o a un estado de existencia determinado: es la dirección que este ser debe seguir para que su existencia sea según la Vía; o, en otros términos, en conformidad con el Principio (dirección tomada en el sentido ascendente, mientras que en el sentido descendente esta misma dirección es la de la Actividad del Cielo. Esto puede compararse con lo que antes hemos indicado con respecto al significado simbólico de la orientación ritual.

puede ser descrito²⁶. Todo lo que puede ser visto, entendido, imaginado, enunciado o descrito, pertenece necesariamente a la manifestación; es pues en realidad la circunferencia la que está por todas partes, puesto que todos los lugares del espacio, o, más generalmente, todas las cosas manifestadas (no siendo el espacio aquí más que un símbolo de la manifestación universal), todas las contingencias, las distinciones y las individualidades, no son más que elementos de la corriente de las formas, puntos de la circunferencia de la rueda cósmica.

Nos hemos limitado a reproducir y a explicar algunos textos escogidos entre muchos otros del mismo género, y tomados sobre todo de los grandes comentadores taoístas del siglo IV antes de nuestra era, Lie-Tséu y Chuang-Tsé. El orientalista G. Pauthier que, sin haber penetrado hasta el sentido profundo de las doctrinas tradicionales, había al menos entrevisto más cosas que muchos de los que han venido después, llamaba al Taoísmo un Cristianismo primitivo; no era ello sin razón, y las consideraciones que hemos expuesto ayudarán quizás a comprenderlo. Se podrá, especialmente, reconocer que existe una concordancia de las más llamativas entre el Vacío del sabio que, manteniéndose en el Centro del mundo, unido al Principio, permanece allí en la paz, sustraído a todas las vicisitudes el mundo exterior, y la idea del “hábitat espiritual” en el Corazón de Cristo, de la cual ya se ha hablado aquí en diversas ocasiones²⁷. Tal es todavía una prueba de la armonía de las tradiciones antiguas con el Cristianismo, armonía que, para nosotros encuentra precisamente su fuente y su explicación en el Centro del Mundo, queremos decir en el Paraíso terrestre:

²⁶ *Chuang-Tsé*, cap. XXII. Véase el *post scriptum* de nuestro artículo de marzo de 1927, páginas 350-351 [“El emblema del Sagrado Corazón en una sociedad secreta norteamericana”, compilado en *Consideraciones sobre el esoterismo Cristiano*. N. del T.].

²⁷ A propósito de esta cuestión, hemos todavía tomado nota últimamente de una referencia interesante: en las *Révélations de l'Amour divin a Julienne de Norwich, recluse du XIV siècle*, de las cuales una traducción francesa acaba de publicarse por Dom G. Meunier, la décima revelación muestra toda la porción del género humano que será salvada, emplazada en el divino Corazón traspasado por la lanza.

como los cuatro ríos han surgido de la fuente única que está al pie del Arbol de Vida, así todas las grandes corrientes tradicionales son derivadas de la Revelación primitiva.

Capítulo IV

EL “ÁRBOL DEL MUNDO”*

Hemos hablado ya, en diversas ocasiones, del “Árbol del Mundo” y su simbolismo “axial”¹; sin volver aquí sobre lo que hemos dicho entonces, agregaremos algunas observaciones referentes a ciertos puntos más particulares de ese simbolismo, y en especial sobre los casos en que el árbol aparece invertido, es decir, con las raíces hacia arriba y las ramas hacia abajo, cuestión a la cual Ananda K. Coomaraswamy ha dedicado un estudio especial, *El Árbol invertido*². Es fácil comprender que, si así ocurre, es ante todo porque la raíz representa el principio mientras que las ramas representan el despliegue de la manifestación; pero, a esta explicación general, cabe añadir ciertas consideraciones de carácter más complejo, que por lo demás reposan siempre sobre la aplicación del “sentido inverso” de la analogía, al cual esa posición invertida del árbol se refiere de modo manifiesto. A este respecto, hemos indicado ya que el esquema del árbol de tres ramas y tres raíces se construye precisamente sobre el símbolo de la analogía propiamente dicho, es decir, sobre la figura de seis radios cuyos extremos se agrupan en dos ternarios mutuamente inversos; y ese esquema puede encararse, por otra parte, en dos sentidos opuestos, lo que muestra que las dos posiciones correspondientes del árbol deben referirse a dos puntos de vista diferentes y com-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, febrero de 1939. N. del T.].

¹ Ver particularmente *El simbolismo de la Cruz*, caps. IX y XXV.

² En *El hombre y su devenir según el Védanta*, cap. V, hemos citado los textos de la *Katha-Upánishad*, VI, 1, y de la *Bhágavad-Gitá* XV, 1, donde el árbol está presentado en este aspecto; Coomaraswamy cita además varios otros que no son menos explícitos, especialmente *Rg-Veda*, I, 24, 7, y *Maitri-Upánishad* VI, 4 [“El Árbol invertido”, publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *El cuerpo sembrado de ojos*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007].

plementarios, según que se lo mire, en cierto modo, de abajo arriba o de arriba abajo, es decir, en suma, según se adopte el punto de vista de la manifestación o el del Principio³.

En apoyo de esta consideración, A. K. Coomaraswamy cita los dos árboles invertidos descritos por Dante⁴ como próximos a la cima de la “montaña”, o sea inmediatamente debajo del plano donde se sitúa el Paraíso terrestre; mientras que, cuando éste se alcanza, los árboles aparecen restituidos a su posición normal; y así esos árboles, que parecen ser, en realidad, diferentes aspectos del “Árbol” único, “están invertidos solamente por debajo del punto en que ocurre la rectificación y regeneración del hombre”. Importa señalar que, si bien el Paraíso terrestre es todavía, efectivamente, una parte del “cosmos”, su posición es virtualmente “supracósmica”; podría decirse que representa la “sumidad del ser contingente” (*bhavâgra*), de modo que su plano se identifica con la “superficie de las Aguas”. Con esta superficie, que debe ser considerada esencialmente como un “plano de reflexión”, nos vemos reconducidos al simbolismo de la imagen invertida por reflejo, a la cual nos hemos referido al hablar de la analogía; “lo que está arriba”, o por sobre la “superficie de las Aguas”, es decir, el dominio principal o “supracósmico”, se refleja en sentido inverso en “lo que está abajo”, o sea debajo de dicha superficie, en el dominio “cósmico”; en otros términos, todo lo que está encima del “plano de reflexión” es recto, todo lo que está debajo es invertido. Por lo tanto, si se supone al árbol erigido por sobre las Aguas, lo que vemos en tanto permanecemos en

³ Hemos señalado en otro lugar que el árbol ternario puede considerarse como símbolo de la unidad y la dualidad que, en el simbolismo bíblico, se representan respectivamente por el “Árbol de Vida” y el “Árbol de la Ciencia”; la forma ternaria se encuentra especialmente en las tres “columnas” del “árbol sefirótico” de la Cábala, y va de suyo que la propiamente “axial” es entonces la “columna del medio” (ver *El simbolismo de la Cruz*, cap. IX); para reducir esta forma al esquema que acabamos de indicar, es preciso reunir las extremidades de las “columnas” laterales por dos líneas que se cruzan en el punto central de la “columna del medio”, es decir, en *Tif éret* [“Esplendor”], cuyo carácter “solar” justifica plenamente esa posición del centro “irradiante”.

⁴ *Purgatorio*, XXII-XXV.

el "cosmos" es su imagen invertida, con las raíces hacia arriba y las ramas hacia abajo; al contrario, si nos situamos por encima de las Aguas, no vemos ya esa imagen, que entonces está, por así decirlo, bajo nuestros pies, sino la fuente de ella, es decir el árbol real, que, naturalmente, se nos presenta en su posición recta; el árbol es siempre el mismo, pero ha cambiado nuestra posición con respecto a él, y también, por consiguiente, el punto de vista desde el cual lo consideramos.

Esto está confirmado aún por el hecho de que, en ciertos textos tradicionales hindúes, se habla de dos árboles, uno "cósmico" y el otro "supracósmico"; como esos dos árboles están, naturalmente, superpuestos, el uno puede ser considerado como el reflejo del otro, y, a la vez, sus troncos están en continuidad, de modo que constituyen como dos partes de un tronco único, lo que corresponde a la doctrina de "una esencia y dos naturalezas" en *Brahma*. En la tradición avéstica, se encuentra el equivalente de esto en los dos árboles *Haoma*, el blanco y el amarillo, el uno celeste (o más bien "paradisiaco", ya que crece en la cima de la montaña *Alborj*) y el otro terrestre; el segundo aparece como un sustituto del primero para la humanidad alejada de la "morada primordial", como la visión indirecta de la imagen es un "sustituto" de la visión directa de la realidad. El *Zóhar* habla también de dos árboles, uno superior y otro inferior; y en algunas figuraciones, particularmente en un sello asirio, se distinguen claramente dos árboles superpuestos.

El árbol invertido no es solamente un símbolo "macrocósmico", como acabamos de verlo; es también a veces, y por las mismas razones, un símbolo "microcósmico", es decir, un símbolo del hombre; así, Platón dice que "el hombre es una planta celeste, lo que significa que es como un árbol invertido, cuyas raíces tienden hacia el cielo y las ramas hacia abajo, hacia la tierra" [cf. *Timeo*, 89 c]. En nuestra época, los ocultistas han abusado a menudo de este simbolismo, que no es para ellos sino una simple comparación, cuyo sentido profundo se les escapa totalmente, y lo interpretan de una manera grose-

ramente “materializada”, tratando de justificarlo por consideraciones anatómicas o más bien “morfológicas” de extraordinaria puerilidad; es éste un ejemplo, entre tantos otros, de la deformación a que han sometido las nociones tradicionales fragmentarias que, sin comprenderlas, han procurado incorporar a sus propias concepciones⁵.

De los dos términos sánscritos que sirven principalmente para designar el “Árbol del Mundo”, uno, *nyagrodha*, da lugar a una observación interesante a ese mismo respecto, pues significa literalmente “que crece hacia abajo”, no solo porque tal crecimiento está representado de hecho por el de las raíces aéreas en la especie de árbol que lleva ese nombre, sino también porque, cuando se trata del árbol simbólico, éste mismo se considera como invertido⁶. A esta posición del árbol se refiere, pues, propiamente el nombre *nyagrodha*, mientras que la otra designación, *açvattha*, se interpreta como la “estación del caballo” (*açva-stha*), donde éste, que es aquí el símbolo de *Agni* o del Sol, o de ambos a la vez, debe considerarse como llegado al término de su curso y detenido una vez alcanzado el “Eje del Mundo”⁷. Recordaremos a este respecto que en diversas tradiciones la imagen del sol está vinculada también a la del árbol de otra manera, pues se lo representa como el fruto del “Árbol del Mundo”; al comienzo de un ciclo abandona su árbol y viene a posarse nuevamente en él al final del mismo, de modo que, también en este caso, el árbol es efectivamente la “estación del Sol”⁸.

En cuanto a *Agni*, hay todavía algo más: él mismo es identificado con el “Árbol del Mundo”, de donde su nombre de *Vanáspati* o ‘Señor de los árboles’; y esa identificación,

⁵ La asimilación del hombre a un árbol, pero sin alusión a una posición inversa de éste, desempeña un papel considerable en el ritual del carbonarismo.

⁶ Cf. *Aitareya-Brāhmana* VII 30; *Çatapata-Brāhmana* XII, 2, 7, 3.

⁷ Igualmente, según la tradición griega las águilas –otro símbolo solar–, partiendo de las extremidades de la tierra, se detuvieron en el *Ómphalos de Delfos*, que representaba el “Centro del Mundo”.

⁸ Ver *El simbolismo de la Cruz*, cap. IX. El ideograma chino que designa la puesta del sol lo representa posándose sobre su árbol al terminar el día.

que confiere al “Árbol” axial una naturaleza ígnea, lo pone visiblemente en parentesco con la “Zarza ardiente” que, por otra parte, en cuanto lugar y soporte de manifestación de la Divinidad, debe concebirse también como situada en posición “central”. Hemos hablado anteriormente de la “columna de fuego” o de la “columna de humo” como sustitutos, en ciertos casos, del árbol o del pilar en cuanto representación “axial”; la observación recién formulada completa la explicación de esa equivalencia y le da su pleno significado⁹. A. K. Coomaraswamy cita a este respecto un pasaje del *Zóhar* donde el “Árbol de Vida”, descrito, por lo demás, como “extendido de arriba abajo”, o sea invertido, se representa como un “Árbol de Luz”, lo que está enteramente de acuerdo con esa identificación; y podemos agregar otra concordancia, tomada de la tradición islámica y no menos notable. En la sura *En-Nûr* [‘La Luz’]¹⁰, se habla de un “árbol bendito”, es decir, cargado de influjos espirituales¹¹, que no es “ni oriental ni occidental”, lo que define netamente su posición “central” o “axial”¹²; y este árbol es un olivo cuyo aceite alimenta la luz de una lámpara; esa luz simboliza la luz de *Allàh*, que en realidad es *Allàh* mismo, pues, como se dice al comienzo del mismo versículo, “*Allàh* es la Luz del cielo y de la tierra”. Es evidente que, si el árbol está representado aquí como un olivo, ello se debe al poder iluminador del aceite que de él se extrae, y por lo tanto a la naturaleza ígnea y luminosa que está en él; se trata, pues, también en este caso, del “Árbol de Luz” al que acabamos de referirnos. Por otra parte, en uno por lo menos de los textos hindúes que describen el árbol invertido¹³, éste está expresamente identificado con *Brahma*; si en otros lugares lo está con

⁹ Cabe observar que esta “columna de fuego” y la “columna de humo” se encuentran exactamente en *Éxodo*, XIV, donde aparecen guiando alternativamente a los hebreos a su salida de Egipto, y eran, por otra parte, una manifestación de la *Shejináh* o “Presencia divina”.

¹⁰ *Corán*, XXIV, 35.

¹¹ En la Cábala hebrea esos mismos influjos espirituales se simbolizan por el “rocío de luz” que emana del “Árbol de Vida”.

¹² Del mismo modo y en el sentido más literalmente “geográfico”, el Polo no está situado ni a oriente y a occidente.

¹³ *Maitri-Upánishad*, VI, 4.

Agni, no hay en ello contradicción alguna, pues *Agni*, en la tradición védica, no es sino uno de los nombres y aspectos de *Brahma*; en el texto coránico, *Allâh*, bajo el aspecto de Luz, ilumina todos los mundos¹⁴; sin duda sería difícil llevar más lejos la similitud, y tenemos aquí también un ejemplo de los más notables del acuerdo unánime entre todas las tradiciones.

¹⁴ Esta Luz es, inclusive, según la continuación del texto, “luz sobre luz”, o sea una doble luz superpuesta, lo cual evoca la superposición de los dos árboles a que nos hemos referido antes; también aquí se encuentra “una esencia” la de la única Luz, y “dos naturalezas”, la de lo alto y la de lo bajo, o lo no-manifestado y lo manifestado, a los cuales corresponden respectivamente la luz oculta en la naturaleza del árbol y la luz visible en la llama de la lámpara, siendo la primera el “soporte” esencial de la segunda.

Capítulo V

EL ÁRBOL Y EL VAJRA *

Hemos considerado antes el esquema del árbol de tres ramas y tres raíces, construido sobre el símbolo general de la analogía y susceptible de considerarse en los dos sentidos opuestos, agregaremos ahora algunas observaciones complementarias a este respecto, que destacarán mejor la conexión estrecha existente entre símbolos aparentemente distintos del “Eje del Mundo”. En efecto, como se comprueba en la figura adjunta, el esquema de que se trata, es, en el fondo, idéntico a la figura del doble *vajra*, cuyos extremos opuestos reproducen igualmente el simbolismo analógico de que hemos hablado [figura 7].



Figura 7

En uno de nuestros estudios anteriores en que hemos tratado del *vajra* habíamos indicado ya esa similitud con motivo de la triplicidad que a menudo se encuentra en el simbolismo “axial”, para representar a la vez el eje mismo, que ocupa naturalmente la posición central, y las dos corrientes cósmicas de derecha y de izquierda que lo acompañan, triplicidad de la

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, marzo de 1939. N. del T.].

cual son ejemplo ciertas figuraciones del “Árbol del Mundo”; hacíamos notar que, en ese caso, la doble triplicidad de las ramas y las raíces recuerda, incluso más exactamente todavía, la de las dos extremidades del *vajra*, las cuales, como es sabido, son en forma de tridente o *triçúla*¹

Empero, podría preguntarse si la relación así establecida entre el árbol y el símbolo del rayo, que pueden parecer a primera vista cosas muy distintas, es capaz de llegar aún más lejos que al solo hecho de esa significación “axial” que les es manifiestamente común; la respuesta se encuentra en lo que hemos dicho sobre la naturaleza ígnea del “Árbol del Mundo”, al cual *Agni* mismo, en cuanto *Vanáspati*, se identifica en el simbolismo védico, y del cual, por lo tanto, la “columna de fuego” es un exacto equivalente como representación del eje. Es evidente que el rayo también es de naturaleza ígnea o luminosa; el relámpago, por lo demás, es uno de los símbolos más habituales de la “iluminación” entendida en su sentido intelectual o espiritual. El “Árbol de Luz” del que hemos hablado atraviesa e ilumina todos los mundos; según el pasaje del *Zóhar* citado a este respecto por A. Coomaraswamy, “la iluminación comienza en la cima y se extiende en línea recta a través del tronco íntegro”; y esta propagación de la luz puede evocar fácilmente la idea del relámpago. Por lo demás, de modo general, el “Eje del Mundo” se considera siempre, más o menos explícitamente, como luminoso; hemos tenido ya ocasión de recordar que Platón, en particular, lo describe como un “eje luminoso de diamante”, lo que, precisamente, se refiere también de modo directo a uno de los aspectos del *vajra*, ya que este término tiene a la vez los sentidos de ‘rayo’ y ‘diamante’².

¹ “Las armas simbólicas” [en el presente volumen]. Sobre las figuraciones del *vajra*, ver A. K. Coomaraswamy, *Elementos de iconografía budista* [editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

² A este respecto, hemos establecido también una vinculación con el simbolismo búdico del “Trono de diamante”, situado al pie del árbol axial; en todo ello, ha de considerarse en el diamante por un lado, su luminosidad, y por otro, el carácter de indivisibilidad e inalterabilidad, que es una imagen de la inmutabilidad esencial del eje.

Hay más aún: una de las designaciones más difundidas del árbol axial, en las diversas tradiciones, es la de “Árbol de Vida”; y sabida es la relación inmediata establecida por las doctrinas tradicionales entre la “Vida” y la “Luz”; no insistiremos más sobre este punto, pues es una cuestión que ya hemos tratado³; recordaremos solamente, con referencia inmediata a nuestro tema, que la Cábala hebrea une las dos nociones en el simbolismo del “rocío de luz” que emana del “Árbol de Vida”. Además, en otros pasajes del *Zóhar* que Coomaraswamy cita también en su estudio sobre el “árbol invertido”⁴, y donde se trata de dos árboles, uno superior y otro inferior y por lo tanto en cierto sentido superpuestos, esos dos árboles se designan respectivamente como “Árbol de Vida” y “Árbol de Muerte”. Esto, que recuerda, por lo demás, el papel de los dos árboles simbólicos del Paraíso terrestre, es también particularmente significativo para completar la conexión a que nos referimos, pues esas significaciones de “vida” y “muerte” están efectivamente vinculadas también con el doble aspecto del rayo, representado por las dos direcciones opuestas del *vajra*, según lo hemos explicado con anterioridad⁵. Como decíamos entonces, se trata en realidad, en el sentido más general, del doble poder de producción y destrucción, del cual la vida y la muerte son la expresión en nuestro mundo, y que está en relación con las dos fases, el “expir” y el “aspir”, de la manifestación universal; y la correspondencia de estas dos fases está netamente indicada también en uno de los textos del *Zóhar* a los cuales aludíamos, pues los dos árboles se representan allí como ascendente y descendente, de modo de tomar cada uno el lugar del otro, según la alternancia del día y la noche: ¿no hace ello más plenamente evidente aún la perfecta coherencia de todo este simbolismo?

³ “*Verbum, Lux et Vita*” [cap. XLVIII de *Apercepciones sobre la Iniciación*].

⁴ [“El Árbol invertido”, publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *El cuerpo sembrado de ojos*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

⁵ Ver “Las armas simbólicas”, y “Las ‘piedras del rayo’” [en el presente volumen].

Capítulo VI

EL “ÁRBOL DE VIDA” Y EL LICOR DE INMORTALIDAD*

Al hablar del “Árbol del Mundo”, hemos mencionado en particular, entre sus diversas figuraciones, el árbol *Haoma* de la tradición avéstica; éste (y más precisamente el *Haoma* blanco, árbol “paradisíaco”, pues el otro, el *Haoma* amarillo, no es sino un “sustituto” ulterior) está especialmente en relación con su aspecto de “Árbol de Vida”, pues el licor de él extraído, también llamado *haoma*, es la misma cosa que el *soma* védico, el cual, según es sabido, se identifica con el *ámṛta* o “licor de inmortalidad”. Que el *soma*, por lo demás, se dé como extraído de una simple planta más bien que de un árbol, no es objeción válida contra esa vinculación con el simbolismo del “Árbol del Mundo”; en efecto, éste es designado con múltiples nombres, y, junto a los que se refieren a árboles propiamente dichos, se encuentran también el de “planta” (*óshadhi*) e inclusive el de “caña” (*vétasa*)¹.

Si se compara con el simbolismo bíblico del Paraíso terrestre, la única diferencia notable a este respecto es que la inmortalidad no está dada por un licor extraído del “Árbol de Vida” sino por su fruto mismo; se trata aquí, pues, de un “alimento de inmortalidad” más bien que de una bebida²; pero, en

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, abril de 1939. N. del T.].

¹ Ver A. K. Coomaraswamy, “El Árbol invertido” [en *El cuerpo sembrado de ojos*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

² Entre los griegos, la “ambrosía”, en cuanto se distingue del “néctar”, es también un alimento no líquido, aunque su nombre, por otra parte, sea etimológicamente idéntico al del *ámṛta* [La palabra néctar procede de la raíz indoeuropea **nek*, que da lugar a formas como el griego *nekros*, *nekus* o el latín *nex*, o *nasu* (cadáver), y de la raíz **ter*, “atravesar”; es el alimento que permite atravesar la muerte. Igualmente, ambrosía, comida de los inmortales, deriva de *ambrotos* (no mortal), griego antiguo **mrotos* (mortal), de **n-mr-to* (como el *amṛta* védico). N. del T.].

todos los casos, es siempre un producto del árbol o de la planta, y un producto en el cual se encuentra concentrada la savia, que es en cierto modo la “esencia” misma del vegetal³. Es de notar también, por otra parte, que, de todo el simbolismo vegetal del Paraíso terrestre, solo el “Árbol de Vida” subsiste con ese carácter en la descripción de la Jerusalén celeste, mientras que en ella todo el resto del simbolismo es mineral; y ese árbol porta entonces doce frutos, que son los doce “Soles”, es decir, el equivalente de los doce *Aditya* de la tradición hindú, siendo el árbol mismo su naturaleza común, a la unidad de la cual retornan finalmente⁴; se recordará aquí lo que hemos dicho sobre el árbol considerado como “estación del Sol”, y sobre los símbolos que figuran al sol como acudiendo a posarse en el árbol al final de un ciclo. Los *Aditya* son los hijos de *Aditi*, y la idea de “indivisibilidad” que este nombre expresa implica evidentemente “indisolubilidad”, y por lo tanto “inmortalidad”; *Aditi*, por lo demás, no carece de relación, en ciertos respectos, con la “esencia vegetativa”, por lo mismo que se la considera como “diosa de la tierra”⁵, al mismo tiempo que es la “madre de los *Deva*”; y la oposición entre *Áditi* y *Diti*, oposición de que procede la existente entre los *Deva* y los *Ásura*, puede vincularse, según la misma relación, con la existente entre el “Árbol de Vida” y el “Árbol de Muerte” a que nos hemos referido en un anterior estudio. Esa oposición se encuentra también, por lo demás, en el simbolismo mismo del sol, puesto que éste se identifica también con la “Muerte” (*Mṛtyu*) en cuanto al aspecto según el cual está vuelto hacia el “mundo de abajo”⁶, y es al mismo tiempo la “puerta de inmortalidad”, de suerte que podría decirse que su otra faz, la que está vuelta hacia el dominio “extracósmico”, se identifica con

³ En sánscrito, la palabra *rasa* significa a la vez ‘savia’ y ‘esencia’.

⁴ Cf. *El Rey del Mundo*, caps. IV y XI; puede leerse también lo que en el mismo libro decíamos acerca de la “bebida” de inmortalidad y sus diversos “sustitutos” tradicionales (caps. V y VI).

⁵ Cf. A. K. Coomaraswamy, “El Árbol invertido” [arriba citado].

⁶ A este respecto podrían también desarrollarse consideraciones sobre la relación del sol y sus revoluciones con el tiempo (*Kāla*) que “devora” los seres manifestados.

la inmortalidad misma. Esta última observación nos reconduce a lo que antes decíamos acerca del Paraíso terrestre, que es aún, efectivamente, una parte del “cosmos”, pero cuya posición es, ‘empero, virtualmente “supracósmica”’: así se explica que pueda alcanzarse allí el fruto del “Árbol de Vida”, lo que equivale a decir que el ser llegado al centro de nuestro mundo (o de cualquier otro estado de existencia) ha conquistado ya, por eso mismo, la inmortalidad; y lo que es cierto del Paraíso terrestre lo es también, naturalmente, de la Jerusalén celeste, puesto que uno y otra no son, en definitiva sino los dos aspectos complementarios que presenta una misma realidad según se la considere con respecto al comienzo o al fin de un ciclo cósmico.

Va de suyo que todas estas observaciones deben relacionarse con el hecho de que en las diversas tradiciones aparezcan símbolos vegetales como “prenda de resurrección y de inmortalidad”: la “rama de oro” de los Misterios antiguos, la acacia que la sustituye en la iniciación masónica, así como los ramos o las palmas en la tradición cristiana; y también con el papel que de modo general desempeñan en el simbolismo los árboles de hojas perennes y los que producen gomas o resinas incorruptibles⁷. Por otra parte, la circunstancia de que el vegetal se considere a veces en la tradición hindú como de naturaleza “asúrica” [‘demoníaca’] no podría constituir objeción; en efecto, el crecimiento del vegetal es en parte aéreo, pero también en parte subterráneo, lo que implica en cierto modo una doble naturaleza, correspondiente además, en cierto sentido, al “Árbol de Vida” y el “Árbol de Muerte”. Por lo demás, la raíz, o sea la parte subterránea, constituye el “soporte” originario de la vegetación aérea, lo que corresponde a la “prioridad” de naturaleza de los *Ásura* con respecto a los *Deva*; y no sin razón, seguramente, la lucha entre los *Deva* y los *Ásura* se desarrolla principalmente por la posesión del “licor de inmortalidad”.

⁷ Cf. Ver *El esoterismo de Dante* [en *Consideraciones sobre el esoterismo Cristiano*] y *El Rey del Mundo*, cap. IV.

De la relación estrecha entre el “licor de inmortalidad” y el “Árbol de Vida” resulta una consecuencia muy importante desde el punto de vista más particular de las ciencias tradicionales: el “elixir de vida” está más propiamente en relación con lo que puede llamarse el aspecto “vegetal” de la alquimia⁸, correspondiendo a lo que es la “piedra filosofal” en el aspecto “mineral” de aquélla; podría decirse, en suma, que el “elixir” es la “esencia vegetal” por excelencia. Por otra parte, no debe objetarse contra esto el empleo de expresiones tales como “licor de oro”, la cual, exactamente como la de “rama de oro” a que nos referíamos antes, alude en realidad al carácter “solar” del objeto de que se trata; y recordaremos aún, a este respecto, la representación del sol como “fruto del Árbol de Vida”, fruto que, por lo demás, se designa también, precisamente, como una “manzana de oro”. Dado que encaramos estas cosas desde el punto de vista *principal*, lo vegetal y lo mineral deben entenderse aquí simbólicamente sobre todo, es decir que se trata fundamentalmente de sus “correspondencias” o sea de lo que representan, respectivamente, en el orden cósmico; pero ello no impide en absoluto que pueda tomárselos también en sentido literal cuando se encaran ciertas aplicaciones particulares. A este respecto, no sería difícil encontrar también la oposición de que hemos hablado acerca de la doble naturaleza del vegetal: así, la alquimia vegetal, en la aplicación médica de que es susceptible, tiene por “reverso”, si así puede decirse, la “ciencia de los venenos”; por lo demás, en virtud misma de dicha oposición, todo lo que es “remedio” en cierto aspecto es a la vez “veneno” en un aspecto contrario⁹. Naturalmente, no podemos desarrollar aquí todo lo que implica esta última observación; pero ella permitirá por lo menos entrever las aplicaciones precisas de que es capaz, en un dominio como el de la medicina tradicional, un simbolismo tan “principal” en sí mismo como lo es el del “Árbol de Vida” y el “Árbol de Muerte”.

⁸ Este aspecto ha sido desarrollado sobre todo en la tradición taoísta de modo más explícito que en ninguna otra.

⁹ En sánscrito, la palabra *visha*, ‘veneno’ o ‘bebida de muerte’, se considera como antónimo de *ámṛta* o ‘bebida de inmortalidad’.

Capítulo VII

LA PUERTA ESTRECHA*

En el curso de su estudio sobre el simbolismo del domo, Ananda K. Coomaraswamy ha señalado un punto particularmente digno de atención en lo que concierne a la figuración tradicional de los rayos solares y su relación con el “Eje del Mundo”¹: en la tradición védica, el sol está siempre en el centro del Universo y no en su punto más alto, aunque, desde un punto cualquiera, aparezca empero como situado en la “cúspide del árbol”², y esto es fácil de comprender si se considera al Universo como simbolizado por la rueda, pues entonces el sol se encuentra en el centro de ésta y todo estado de ser se halla en su circunferencia³. Desde cualquier punto de esta última, el “Eje del Mundo” es a la vez un radio del círculo y un rayo de sol, y pasa geoméricamente a través del sol para prolongarse más allá del centro y completar el diámetro; pero esto no es todo, pues el “Eje del Mundo” es también un “rayo solar” cuya prolongación no admite ninguna representación geométrica. Se trata aquí de la fórmula según la cual el sol se describe como dotado de siete rayos; de éstos, seis, opuestos dos a dos, forman el *trivid vajra* [‘triple vajra’], es decir, la cruz de tres dimensiones; los que corresponden al cenit y al nadir coinciden con nuestro “Eje del Mundo” (*skambha*), mientras que los que corresponden al norte y al sur, al este y al oeste, determinan la extensión de un “mundo” (*loka*) figurado por un plano horizontal. En cuanto al “séptimo rayo”, que pasa a tra-

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

¹ [“El Simbolismo del Domo”, recopilado en A. K. Coomaraswamy, *El cuerpo sembrado de ojos*, ed. Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

² Hemos indicado en otras oportunidades la representación del sol, en diferentes tradiciones, como el fruto del “Árbol de Vida”.

³ Esta posición central y, por consiguiente, invariable del sol le da aquí el carácter de un verdadero “polo”, a la vez que lo sitúa constantemente en el cenit con respecto a cualquier punto del Universo.

vés del sol, pero en otro sentido que el antes indicado, para conducir a los mundos suprasolares (considerados como el dominio de la “inmortalidad”), corresponde propiamente al centro y, por consiguiente, no puede ser representado sino por la intersección misma de los brazos de la cruz de tres dimensiones⁴; su prolongación allende el sol no es representable en modo alguno, y esto corresponde precisamente al carácter “incomunicable” e “inexpresable” de aquello de que se trata. Desde nuestro punto de vista, y desde el de todo ser situado en la “circunferencia” del Universo, ese rayo termina en el sol mismo y se identifica en cierto modo con él en tanto que centro, pues nadie puede ver a través del disco solar por ningún medio físico o psíquico que fuere, y ese paso “allende el sol” (que es la “última muerte” y el paso a la “inmortalidad” verdadera) no es posible sino en el orden puramente espiritual.

Ahora, lo que importa señalar, para vincular estas consideraciones con las que hemos expuesto anteriormente, es esto: por ese “séptimo rayo” está vinculado directamente al sol el “corazón” de todo ser particular; él es, pues, el “rayo solar” por excelencia, el *sushumna* por el cual esa conexión se establece de modo constante e invariable⁵; y él es también el *sûtrâtmâ* [‘hilo del *Âtmâ*’] que une todos los estados del ser entre sí y con su centro total⁶. Para quien ha retornado al centro de su propio ser, ese “séptimo rayo” coincide necesariamente con el “Eje del Mundo”, y del tal se dice que para él “el Sol se levanta siempre en el cenit y se pone en el nadir”⁷. Así, aunque el “Eje del Mundo” no sea actualmente ese “séptimo

⁴ Es de notar que, en las figuraciones simbólicas del sol de siete rayos, en especial en antiguas monedas indias, aunque esos rayos no estén todos forzosamente trazados en disposición circular en torno del disco central, el “séptimo rayo” se distingue de los otros por una forma netamente diferente.

⁵ Ver *El hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XX.

⁶ A esto se refiere, en la tradición islámica, uno de los sentidos de la palabra *es-sirr*, literalmente, ‘el secreto’, empleada para designar lo que hay de más central en todo ser, y a la vez su relación directa con el “Centro supremo”, ello en razón de ese carácter de “incomunicabilidad” a que acabamos de aludir.

⁷ *Chhândogya-Upânishad*, Prapâthaka 3° Khandâ 8° çruti 10.

rayo” para un ser cualquiera situado en tal o cual punto particular de la circunferencia, lo es siempre, empero, virtualmente, en el sentido de que tiene la posibilidad de identificarse con él por medio de ese retorno al centro, cualquiera sea, por otra parte, el estado de existencia en que ese retorno se efectúe. Podría decirse también que ese “séptimo rayo” es el único “Eje” verdaderamente inmutable, el único que, desde el punto de vista universal, pueda designarse verdaderamente con ese nombre, y que todo “eje” particular, relativo a una situación contingente, no es realmente “eje” sino en virtud de esa posibilidad de identificación con él; y esto es, en definitiva, lo que da toda su significación a cualquier representación simbólicamente localizada del “Eje del Mundo”, por ejemplo aquella que hemos considerado antes en la estructura de los edificios construidos según reglas tradicionales, y en especial de aquellos que están coronados por un techo en forma de cúpula, pues precisamente a este tema de la cúpula o el domo debemos volver ahora.

El eje, ya esté figurado materialmente en forma de árbol o de pilar central, ya esté representado por la llama ascendente y la “columna de humo” de *Agni* en el caso en que el centro del edificio está ocupado por el altar o el hogar⁸, siempre termina exactamente en la sumidad del domo, e inclusive, a veces, según ya lo hemos señalado, lo atraviesa y se prolonga más allá en forma de mástil, o como el mango del parasol, en otro ejemplo de simbolismo equivalente. Es visible aquí que esa sumidad del domo se identifica con el cubo de la rueda celeste del “carro cósmico”; y, como hemos visto que el centro de esta rueda está ocupado por el sol, resulta que el paso del eje por ese punto representa ese paso “allende el Sol” y a través de él, sobre el cual hemos tratado más arriba. Lo mismo ocurre tam-

⁸ En el caso, ya antes señalado, de una habitación dispuesta en torno de un patio interior a cielo abierto (y sin recibir otra luz que la de ese lado interno), el centro del patio está ocupado a veces por una fuente; ésta representa entonces la “Fuente de Vida”, que mana del pie del “Arbol del Medio” (aunque, naturalmente, el árbol pueda no tener allí figuración material).

bién cuando, en ausencia de una figuración material del eje, el domo está perforado en su sumidad por una abertura circular (por la cual escapa, en el caso recién recordado, el humo del hogar situado inmediatamente debajo); esa abertura es una representación del disco solar mismo en cuanto “Ojo del Mundo”, y por ella se efectúa la salida del “cosmos”, según lo hemos explicado en los estudios dedicados al simbolismo de la caverna⁹. De todos modos, por esa abertura central, y por ella solamente, el ser puede pasar al *Brahma-loka* [‘mundo de Brahma (Principio supremo)’], que es un dominio esencialmente “extracósmico”¹⁰; y ella es también la “puerta estrecha” que, en el simbolismo evangélico, da análogamente acceso al “Reino de Dios”¹¹.

La correspondencia “microcósmica” de esta “puerta solar” es fácil de descubrir, sobre todo si se recuerda la similitud del domo con el cráneo humano, que hemos mencionado anteriormente¹²: la sumidad del domo es la “coronilla” de la cabeza, es decir, el punto donde termina la “arteria coronal” sutil

⁹ Entre los indios de América del Norte, que parecen haber conservado más elementos tradicionales perfectamente reconocibles de lo que generalmente se cree, los diferentes “mundos” se representan a menudo como una serie de cavernas superpuestas, y los seres pasan de uno a otro subiendo a lo largo de un árbol central; naturalmente, nuestro mundo es una de esas cavernas, con el cielo por bóveda.

¹⁰ A este respecto, cabe referirse a las descripciones del *devâ-yâna*, del cual el *Brahma-Loka* es el punto de llegada “más allá del sol” (ver *El hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XXI).

¹¹ En el simbolismo del tiro con arco, el centro del blanco tiene igualmente esa significación; sin insistir aquí sobre este asunto, recordaremos solo que la flecha es también un símbolo “axial” y además una de las figuras más frecuentes del “rayo solar”. En ciertos casos, se ata un hilo a la flecha, junto con la cual atravesará el blanco; esto recuerda de modo particularmente notable la figura evangélica del “ojo de la aguja”, y el símbolo del hilo (*sûtra*) se encuentra también en el término *sûtrâtma* [sobre *Âtmâ* considerado como un hilo que atraviesa el Universo, ver *Metafísica Hindú*, en estas *Obras Completas*. Sobre el simbolismo del tiro con arco, véase el artículo de A. K. Coomaraswamy, “El Simbolismo del Tiro con Arco”, recopilado en *Las ventanas del Alma*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007].

¹² [Ver “La cúpula y la rueda”, en este volumen de las *Obras Completas*. N. del T.].

o *sushumnâ*, que está en la prolongación directa del rayo solar llamado análogamente *sushumna*, y que, inclusive, no es en realidad, al menos virtualmente, sino su porción axial, “intra-humana” si es dado expresarse así. Este punto es el orificio llamado *Brahma-randhra*, por el cual escapa el espíritu del ser en vías de liberación, cuando se han roto los vínculos que lo unían al compuesto corpóreo y psíquico humano (en tanto que *jîvâtma*)¹³; y va de suyo que esta vía está exclusivamente reservada al caso del ser “cognoscente” (*vid-vân*), para quien el “eje” se ha identificado efectivamente con el “séptimo rayo”, y que desde entonces está presto para salir definitivamente del “cosmos”, pasando “allende el Sol”.

¹³ A esto se refiere, de modo muy neto, el rito de trepanación póstuma, cuya existencia se ha comprobado en muchas sepulturas prehistóricas, y que incluso se ha conservado hasta épocas mucho más recientes entre ciertos pueblos; por otra parte, en la tradición cristiana, la tonsura de los sacerdotes, cuya forma es también la del disco solar y la del “ojo” de la cúpula, se refiere manifiestamente al mismo simbolismo ritual.

Capítulo VIII

EL SIMBOLISMO DE LA ESCALA *

Hemos mencionado anteriormente¹ el simbolismo conservado entre los indios de América del Norte, según el cual los diferentes mundos se representan como una serie de cavernas superpuestas y los seres pasan de un mundo a otro subiendo a lo largo de un árbol central. Un simbolismo semejante se encuentra realizado, en diversos casos, por ritos en los cuales el hecho de trepar a un árbol representa el ascenso del ser según el “eje”; tales ritos son tanto védicos como “chamánicos”, y su difusión misma es un indicio de su carácter verdaderamente “primordial”.

El árbol puede reemplazarse por algún otro símbolo “axial” equivalente, por ejemplo el mástil de un navío; conviene observar a este respecto que, desde el punto de vista tradicional, la construcción de una nave, lo mismo que la de una casa o un carro, es la realización de un “modelo cósmico”; y resulta también interesante notar que la “cofa”, situada en la parte superior del mástil rodeándolo circularmente, ocupa de modo muy exacto el lugar del “ojo” del domo, atravesado en su centro por el eje incluso cuando éste no se encuentra materialmente figurado. Por otra parte, los aficionados al “folklore” podrán observar que el vulgar “mástil de cucaña” de las fiestas rurales no es sino el vestigio incomprendido de un rito similar a aquellos a que acabamos de referirnos: también en este caso, un detalle particularmente significativo es el círculo suspendido en lo alto del mástil, al cual se trata de alcanzar trepando por éste (círculo al cual el mástil atraviesa y traspasa, tal como

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, mayo de 1939. N. del T.].

¹ [Ver “La Puerta estrecha”, en el capítulo inmediatamente anterior de este volumen. N. del T.].

el del navío traspasa la cofa y el del *stûpa* traspasa el domo); ese círculo es también, manifiestamente, la representación del “ojo solar”, y se reconocerá que no es ciertamente la supuesta “alma popular” quien ha podido inventar tal simbolismo.

Otro símbolo muy difundido e inmediatamente vinculado con el mismo orden de ideas, es el de la escala, y se trata también de un símbolo “axial”; como explica A. K. Coomaraswamy, el “Eje del Universo es como una escala por la cual se efectúa un perpetuo movimiento ascendente y descendente”². Permitir que tal movimiento se realice es, en efecto, el destino esencial de la escala; y puesto que, según acabamos de ver, el árbol o el mástil desempeña también la misma función, bien puede decirse que en este respecto la escala es su equivalente. Por otra parte, la forma más particular de la escala sugiere algunas observaciones; sus dos travesaños verticales corresponden a la dualidad del “Árbol de la Ciencia”, o, en la Cábala hebrea, a las dos “columnas”, la de derecha y la de izquierda, del “árbol sefirótico”; ni unos ni otras son propiamente “axiales”, y la “columna del medio”, que es la propiamente “axial”, no está figurada de modo sensible (como en el caso en que tampoco lo está el pilar central de un edificio); pero, por lo demás, la escala íntegra, en su conjunto, se encuentra en cierto modo “unificada” por los peldaños que unen a los dos travesaños entre sí, y que, hallándose situados horizontalmente entre éstos, tienen forzosamente sus respectivos puntos medios ubicados sobre el eje mismo³. Se ve que la escala ofrece, así, un simbolismo muy completo: es, podría decirse, como un “puente” vertical que se eleva a través de todos los mundos y permite recorrer toda su jerarquía, pasando de peldaño en pel-

² *El Árbol Invertido* [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *El cuerpo sembrado de ojos*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007, aunque el autor abordó este mismo asunto en varios de sus trabajos. N. del T.].

³ En el antiguo hermetismo cristiano, se encuentra como equivalente, a este respecto, cierto simbolismo de la letra H, con sus dos trazos verticales y el horizontal que los une.

daño; y, a la vez, los peldaños son los mundos mismos, es decir, los diferentes niveles o grados de la Existencia universal⁴.

Esta significación es evidente en el simbolismo bíblico de la escala de Jacob, a lo largo de la cual suben y bajan los ángeles; y sabido es que Jacob, en el lugar donde había tenido la visión de esa escala, colocó una piedra que “erigió como un pilar” y que es también una figura del “Eje del Mundo”, en cierto modo como sustituto de la escala misma⁵. Los ángeles representan propiamente los estados superiores del ser; a ellos, pues, corresponden también más en particular los peldaños, lo que se explica por el hecho de que la escala debe considerarse como apoyada en tierra por su parte inferior, es decir que, para nosotros, nuestro mundo mismo es el “soporte” a partir del cual debe efectuarse el ascenso. Aun suponiendo que la escala se prolongue subterráneamente para comprender la totalidad de los mundos —como debe hacerlo en realidad—, su parte inferior sería en tal caso invisible, como lo es, para los seres llegados a una “caverna” situada en determinado nivel, toda la parte del árbol Central que se extiende por debajo de ella; en otros términos, como los peldaños inferiores ya se han recorrido, no cabe considerarlos efectivamente en lo que concierne a la realización ulterior del ser, en la cual no podrá intervenir sino el recorrido de los peldaños superiores.

Por eso, sobre todo cuando la escala se emplea como elemento de ciertos ritos iniciáticos, sus peldaños se consideran expresamente como representación de los diversos cielos, es decir, de los estados superiores del ser; así, especialmente, en los misterios de Mithra, la escala tenía siete peldaños puestos en relación con los siete planetas, y, según se dice, hechos de los metales correspondientes respectivamente a aquellos; el

⁴ El simbolismo del “puente”, en sus diversos aspectos, podría dar lugar, naturalmente a muchas otras consideraciones; cabría también recordar, en relación con este asunto el simbolismo islámico de la “tabla guardada” (*el-lawhu-l-mahfúz*), prototipo “intemporal” de las Escrituras sagradas, la cual, desde lo más alto de los cielos, desciende verticalmente atravesando todos los mundos.

⁵ Cf. *El Rey del Mundo*, cap. IX.

recorrido de tales peldaños figuraba el de otros tantos grados sucesivos de iniciación. Esta escala de siete peldaños se encuentra también en ciertas organizaciones iniciáticas medievales, de donde pasó sin duda, más o menos directamente, a los altos grados de la masonería escocesa, según lo hemos señalado al hablar de Dante⁶; aquí los peldaños están referidos a otras tantas “ciencias”, pero esto no implica en el fondo diferencia alguna, ya que, según Dante mismo, esas “ciencias” se identifican con los “cielos”⁷. Va de suyo que, para corresponder así a estados superiores y a grados de iniciación, esas ciencias no podían ser sino ciencias tradicionales entendidas en su sentido más profundo y más propiamente esotérico, y ello inclusive para aquellas cuyos nombres, para los modernos, no designan ya, en virtud de la degradación a que hemos aludido repetidamente, sino ciencias o artes profanas, es decir algo que, con relación a aquellas verdaderas ciencias, no es en realidad nada más que una cascara huera y un “residuo” privado de vida.

En ciertos casos, se encuentra también el símbolo de una escala doble, lo que implica la idea de que la subida debe ser seguida de un redescenso; se suben entonces, por un lado, peldaños que son “ciencias”, es decir, grados de conocimiento correspondientes a la realización de otros tantos estados, y se baja del otro lado por peldaños que son “virtudes”, es decir, los frutos de esos mismos grados de conocimiento aplicados a sus niveles respectivos⁸. Por lo demás, puede observarse que, inclusive en el caso de la escala simple, uno de los travesaños puede considerarse también, en cierto modo, como “ascendente” y el otro como “descendente”, según la significación general de las

⁶ Ver *El esoterismo de Dante* [en *Consideraciones sobre el esoterismo Cristiano*].

⁷ *Convivio*, II, XIV.

⁸ Debe decirse que esta correspondencia del ascenso y el redescenso parece a veces invertida; pero ello puede provenir simplemente de alguna alteración del sentido primitivo, como ocurre a menudo en el estado más o menos confuso e incompleto en que han llegado a la época actual los rituales iniciáticos occidentales.

dos corrientes cósmicas, la de derecha y la de izquierda, con las cuales dichos travesaños se encuentran igualmente en correspondencia, en razón misma de su situación “lateral” con respecto al eje verdadero, que no por ser invisible deja de constituir el elemento principal del símbolo, aquel al cual todas las partes de éste deben ser referidas si se quiere comprender cabalmente el significado de ellas.

A estas diversas indicaciones agregaremos aún, para terminar, la de un simbolismo algo diferente que se encuentra también en ciertos rituales iniciáticos: el ascenso de una escalera en espiral⁹; en este caso se trata, podría decirse, de una ascensión menos directa, puesto que, en vez de realizarse verticalmente según la dirección del eje mismo, se realiza según las vueltas de la hélice que se enrolla en torno del eje, de modo que su avance aparece más como “periférico” que como “central”; pero, en principio, el resultado final debe ser no obstante el mismo, pues se trata siempre de una subida a través de la jerarquía de los estados del ser, y las espiras sucesivas de la hélice son también, según lo hemos explicado ampliamente en otra ocasión¹⁰, una representación exacta de los grados de la Existencia universal.

⁹ [Por ejemplo, en la masonería, se encuentra en el pase al grado de compañero, tal y como se representa en las planchas de ciertos ritos. N. del T.].

¹⁰ Ver *El simbolismo de la Cruz*.

Capítulo IX

EL “OJO DE LA AGUJA”*

Según hemos dicho anteriormente, una de las representaciones del símbolo de la “puerta estrecha” es el “ojo de la aguja”, particularmente mencionado con esa significación en un conocido texto evangélico¹. La expresión “ojo de la aguja” es particularmente significativa a este respecto, pues relaciona más directamente ese símbolo con algunos de sus equivalentes, como el “ojo” del domo en el simbolismo arquitectónico: se trata de figuraciones diversas de la “puerta solar”, que a su vez se designa también como “Ojo del Mundo”. Se advertirá además que la aguja, cuando se la pone verticalmente, puede tomarse como figura del “Eje del Mundo”, y entonces, estando en alto la extremidad perforada, hay exacta coincidencia entre la posición del “ojo” de la aguja y la del “ojo” del domo.

Este mismo símbolo tiene también otras conexiones interesantes, que han sido señaladas por Ananda K. Coomaraswamy²: en un *Játaka* [o relato de las ‘Vidas anteriores’ del Buddha], donde se trata de una aguja milagrosa (en realidad idéntica al *vajra*), el ojo de la aguja se designa con la palabra pâli *pâsa*³. Esta palabra es la misma que el sânscrito *pâça*, que tiene originariamente el sentido de ‘nudo’ o de ‘ojal’; esto parece indicar, en primer lugar, según señala Coomaraswamy, que en una época muy antigua las agujas no eran perforadas como lo han sido más tarde, sino solo recurvadas en uno de sus extremos, formando así una especie de ojal por donde pasaba el hilo; pero lo más importante para nosotros es la relación existente entre esa aplicación del término *pâça* al ojo de

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, enero de 1940. N. del T.].

¹ *San Mateo*, XIX, 24.

² *Some Pâli Words*, s. v. *Pâsa*, pp. 166-67.

³ *Játaka* 3, 282: *pâse vijjhivâ*, ‘atravesada por un agujero’ o ‘un ojo’.

la aguja y sus otras significaciones más habituales derivadas igualmente, por lo demás, de la idea primera de “nudo”.

El *pâça*, en efecto, en el simbolismo hindú, es con más frecuencia un “nudo corredizo” o “lazo” que sirve en la caza para coger a los animales; en esta forma, es uno de los principales emblemas de *Mṛtyu* [la ‘Muerte’] o de *Yama* [el dios de los muertos], y también de *Váruna*; y los “animales” a los cuales cogen por medio de ese *pâça* son en realidad todos los seres vivientes (*paçu*). De ahí también el sentido de “atadura” o “vínculo”: el animal, así cogido, se encuentra atado por el nudo corredizo que se cierra en torno de él; del mismo modo, el ser viviente está atado por las condiciones limitativas que lo retienen en su estado particular de existencia manifestada. Para salir de este estado de *paçu*, es preciso que el ser se libere de esas condiciones, es decir, en términos simbólicos, escape del *pâça*, o pase a través del nudo corredizo sin que éste se le ciña; lo cual equivale a decir que el ser pase por las quijadas de la Muerte sin que ellas se cierren sobre él⁴. El ojal del *pâça* es, pues, como dice Coomaraswamy, otro aspecto de la “puerta estrecha”, exactamente como el “enhebrar la aguja” representa el paso a través de esa misma “puerta solar” en el simbolismo del bordado; agregaremos que el hilo que pasa por el ojo de la aguja tiene también como equivalente en otro simbolismo, el del tiro con arco, la flecha que atraviesa el blanco por el centro; y de esto se dice propiamente “dar en el blanco”, expresión también muy significativa al respecto, pues el paso de que se trata, por el cual se efectúa la “salida del cosmos”, es también el “blanco” o la meta que debe alcanzarse para encontrarse finalmente “liberado” de los vínculos o ataduras de la existencia manifestada.

Esta última observación nos lleva a precisar, con Coomaraswamy, que solo en lo concerniente a la “última muerte”, aquella que precede inmediatamente a la “liberación” y después de la cual ya no hay retorno a ningún estado condicional-

⁴ Cf. las figuraciones simbólicas de *Shinje*, forma tibetana de *Yama*.

do, el “enhebrar la aguja” representa verdaderamente el paso por la “puerta solar”, ya que, en cualquier otro caso, no puede tratarse aún de una “salida del cosmos”. Empero, analógicamente y en un sentido relativo, puede hablarse también de “pasar por el ojo de la aguja”⁵ o de “escapar al *pâça*”, para designar todo paso de un estado a otro, pues este paso es siempre una “muerte” con relación al estado antecedente a la vez que un “nacimiento” con relación al estado consecuente, según lo hemos explicado ya en diversas ocasiones.

Hay aún otro aspecto importante, del cual no hemos hablado todavía, en el simbolismo del *pâça*: el que lo refiere más particularmente al “nudo vital”⁶, y nos falta mostrar cómo esto se relaciona de modo igualmente estricto con el mismo orden de consideraciones. En efecto, el “nudo vital” representa el vínculo que mantiene reunidos entre sí los diferentes elementos constitutivos de la individualidad; él es, pues, quien mantiene al ser en su condición de *paçu*, ya que, cuando ese vínculo se rompe o deshace, se sigue de ello la desagregación de dichos elementos, la cual es, propiamente, la muerte de la individualidad, que entraña el paso del ser a otro estado. Transponiendo esto al orden de la “Liberación” final, puede decirse que, cuando el ser alcanza a pasar por el ojal del *pâça* sin que éste se apriete y lo coja de nuevo, es como si ese ojal se desatara para él, y ello de modo definitivo; no son, en suma, sino dos maneras diferentes de expresar la misma cosa. No insistiremos aquí sobre este asunto del “nudo vital”, que podría llevarnos a muchos otros desarrollos; hemos indicado en otro lugar⁷ cómo, en el simbolismo arquitectónico, tiene su correspondencia en el “punto sensible” del edificio, siendo éste la imagen de un ser viviente lo mismo que de un mundo, según

⁵ Cf. Dante, *Purgatorio*, X, 16.

⁶ Este símbolo, del “nudo vital”, en los ritos del *Compagnonnage*, está representado por una corbata anudada en forma especial; es evidente la equivalencia con el nudo corredizo o el ojal del *pâça* [forma sánscrita correspondiente al *páli pásá*].

⁷ [Ver el artículo “¿Colonia o Estrasburgo?”, en *Estudios sobre la Masonería*].

se lo encare desde el punto de vista “microcósmico” o “macrocósmico”; pero, por el momento, lo que acabamos de decir basta para mostrar que la “disolución” de ese nudo, que es igualmente el “nudo gordiano” de la leyenda griega, constituye también, en el fondo, un equivalente del paso del ser a través de la “puerta solar”.

Capítulo X

LAS FLORES SIMBOLICAS*

El uso de las flores en el simbolismo está, como nadie ignora, muy difundido y se encuentra en la mayoría de las tradiciones; es también muy complejo, y nuestra intención no puede ser aquí sino la de indicar algunas de sus significaciones más generales. Es evidente, en efecto, que, según se tome como símbolo tal o cual flor, el sentido ha de variar, por lo menos en sus modalidades secundarias, y también que, como ocurre en el, simbolismo generalmente, cada flor puede tener en sí pluralidad de significaciones, por lo demás vinculadas mutuamente por ciertas correspondencias.

Uno de sus sentidos principales es el que se refiere al principio femenino o pasivo de la manifestación, es decir a *Prákti*, la sustancia universal; y a este respecto la flor equivale a cierto número de otros símbolos, entre los cuales uno de los más importantes es la copa. Como ésta, en efecto, la flor evoca por su forma misma la idea de un “receptáculo” como lo es *Prákti* para los influjos emanados de *Púrusha*, y también se habla corrientemente del “cáliz” de una flor. Por otra parte, el abrirse de la flor representa a la vez el desarrollo de la manifestación misma, considerada como producción de *Prákti*; este doble sentido está particularmente neto en un caso como el del loto, que es en Oriente la flor simbólica por excelencia y que tiene como carácter especial abrirse en la superficie de las aguas, la cual, según hemos explicado en otro lugar, representa siempre el dominio de determinado estado de manifestación, o el plano de reflexión del “Rayo celeste” que expresa el influjo de *Púrusha* en acto de ejercerse sobre ese dominio para realizar las posibilidades contenidas potencial-

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

mente en él, envueltas en la indiferenciación primordial de *Prákrti*¹.

La recién indicada relación con la copa debe hacer pensar, naturalmente, en el simbolismo del Grial en las tradiciones occidentales; y cabe hacer precisamente, a este respecto, una observación muy digna de interés. Sabido es que, entre los diversos objetos que la leyenda asocia al Grial, figura especialmente una lanza, la cual, en la adaptación cristiana, no es sino la lanza del centurión Longino, con la cual fue abierta en el costado de Cristo la llaga de donde manaron la sangre y el agua recogidas por José de Arimatea en la copa de la Cena; pero no menos cierto es que dicha lanza, o alguno de sus equivalentes, existía ya, como símbolo en cierto modo complementario de la copa, en las tradiciones anteriores al cristianismo². La lanza, cuando se coloca verticalmente, es una de las figuras del “Eje del Mundo”, que se identifica con el “Rayo celeste” de que acabamos de hablar; y a este respecto pueden recordarse también las frecuentes asimilaciones del rayo solar a armas como la lanza o la flecha, sobre las cuales no podemos insistir en este trabajo. Por otro lado, en ciertas representaciones, caen gotas de sangre de la lanza misma a la copa; tales gotas no son aquí otra cosa, en la significación principal, que la imagen de los influjos emanados de *Púrusha*, lo cual por lo demás evoca el simbolismo védico del sacrificio de *Púrusha* en el origen de la manifestación³; y esto nos conduce directamente a la cuestión del simbolismo floral del que no nos hemos alejado sino aparentemente con las consideraciones anteriores.

En el mito de Adonis (cuyo nombre, por otra parte, significa “el Señor”), cuando el héroe es herido de muerte por el

¹ Véase *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXIV.

² Cf. *El Rey del Mundo*, cap. V. Se podrían referir, entre los diferentes casos en que la lanza se emplea como símbolo, curiosas similitudes hasta en puntos de detalle: así, entre los griegos, la lanza de Aquiles se suponía curar las heridas causadas por ella; la leyenda medieval atribuye la misma virtud a la lanza de la Pasión.

³ Se podría también, en ciertos aspectos, establecer aquí una vinculación con el conocido simbolismo del pelícano.

colmillo de un jabalí, que desempeña aquí el mismo papel que la lanza⁴, su sangre, derramándose en tierra, da nacimiento a una flor; y sin duda es encontrarían con facilidad otros ejemplos similares. Esto se encuentra igualmente en el simbolismo cristiano; así, L. Charbonneau-Lassay ha señalado “un hierro para hostias, del siglo XII, donde se ve la sangre de las llagas del Crucificado caer en pequeñas gotas que se transforman en rosas, y el vitral del siglo XIII, de la catedral de Angers, donde la sangre divina, manando en arroyuelos, se expande también en forma de rosas”⁵. La rosa es en Occidente, junto con el lirio, uno de los equivalentes más habituales de lo que es en Oriente el loto; aquí, parece por lo demás que el simbolismo de la flor esté referido únicamente a la producción de la manifestación⁶ y que *Prákrti* se encuentre más bien representada por el suelo mismo que la sangre vivifica; pero hay también casos en que parece ser de otro modo. En el mismo artículo que acabamos de citar, Charbonneau-Lassay reproduce un diseño bordado en un canon de altar de la abadía de Fontevrault, que data de la primera mitad del siglo XVI y se conserva hoy en el museo de Nápoles, donde se ve la rosa al pie de una lanza puesta verticalmente y a lo largo de la cual llueven gotas de sangre. Esa rosa aparece allí asociada a la lanza exactamente como la copa lo está en otros casos, y parece ciertamente recoger gotas de sangre más bien que provenir de la transformación de una de ellas; por lo demás, es evidente que las dos significaciones no se oponen en modo alguno sino más bien se complementan, pues las gotas, al caer sobre la rosa, la vivifi-

⁴ [Sobre el simbolismo del jabalí y sobre su carácter “polar”, que lo pone precisamente en relación también con el “Eje del Mundo”, véase “El Jabalí y la Osa”, recopilado en *Tradición y Ciclos Cósmicos*].

⁵ *Regnabit*, enero de 1925. Señalemos también, como referida a un simbolismo conexo, la figuración de las cinco llagas de Cristo por cinco rosas, situada una en el centro de la cruz y las otras cuatro entre los brazos de ella, conjunto que constituye igualmente uno de los principales símbolos de los Rosacruces.

⁶ Debe quedar bien claro, para que esta interpretación no dé lugar a ninguna clase de objeciones, que existe una relación muy estrecha entre “Creación” y “Redención”, las cuales no son en suma sino dos aspectos de la operación del Verbo divino.

can y la hacen abrirse; y va de suyo que este papel simbólico de la sangre tiene, en todos los casos, su razón de ser en la relación directa de ella con el principio vital, transpuesto aquí al orden cósmico. Esa lluvia de sangre equivale también al “rocío celeste” que, según la doctrina cabalística, emana del “Árbol de Vida”, otra figura del “Eje del Mundo”, y cuyo influjo vivificante está principalmente vinculado con las ideas de regeneración y resurrección, manifiestamente conexas con la idea de Redención cristiana; y el rocío desempeña también importante papel en el simbolismo alquímico y rosacruz⁷.

Cuando la flor se considera como representación del desarrollo de la manifestación, hay también equivalencia entre ella y otros símbolos, entre los cuales ha de destacarse muy especialmente el de la rueda, que se encuentra prácticamente en todas partes, con número de rayos variables según las figuraciones, pero siempre con un valor simbólico particular de por sí. Los tipos más habituales son las ruedas de seis y de ocho rayos; la “ruedecilla” céltica, que se ha perpetuado, a través de casi todo el Medioevo occidental, se presenta en una u otra de estas formas; las mismas figuras, y sobre todo la segunda, se encuentran con gran frecuencia en los países orientales, particularmente en Caldea y Asiria, en la India y en Tíbet. Ahora bien; la rueda es siempre, ante todo, un símbolo del Mundo; en el lenguaje simbólico de la tradición hindú, se habla constantemente de la “rueda de las cosas” o de la “rueda de la vida”, lo que corresponde netamente a dicha significación; y las alusiones a la “rueda cósmica” no son menos frecuentes en la tradición extremo-oriental. Esto basta para establecer el estrecho parentesco de tales figuras con las flores simbólicas, cuyo abrirse es igualmente, además, una irradiación en torno del centro, ya que ellas son también figuras “centradas”; y sabido es que en la tradición hindú el Mundo se representa a veces en

⁷ “Cf. *El Rey del Mundo*, cap. III. La similitud existente entre el nombre del rocío (*ros*) y el de la rosa (*rosa*) no puede, por otra parte, dejar de ser notada por quienes saben cuán frecuente es el empleo de cierto simbolismo fónico.

forma de un loto en cuyo centro se eleva el Meru, la “montaña polar”. Hay, por otra parte, correspondencias manifiestas, que refuerzan aún esa equivalencia, entre el número de pétalos de algunas de esas flores y el de los rayos de la rueda: así, el lirio tiene seis pétalos y el loto, en las representaciones de tipo más común, ocho, de modo que corresponden respectivamente a las ruedas de seis y de ocho rayos a que acabamos de referirnos⁸. En cuanto a la rosa, se la figura con número de pétalos variable; haremos notar solamente a este respecto que, de modo general, los números cinco y seis se refieren respectivamente al “microcosmos” y al “macrocosmos”; además, en el simbolismo alquímico, la rosa de cinco pétalos, situada en el centro de la cruz que representa el cuaternio de los elementos, es también, como hemos señalado en otro estudio, el símbolo de la “quintaesencia”, la cual, por lo demás, desempeña con respecto a la manifestación corporal un papel análogo al de *Prákrī*⁹. Por último, mencionaremos aún el parentesco de las flores de seis pétalos y de la rueda de seis rayos con algunos otros símbolos no menos difundidos, tales como el del “crisma”, sobre el cual nos proponemos volver en otra oportunidad¹⁰. Por esta vez, nos bastará haber mostrado las dos similitudes más importantes de los símbolos florales: con la copa en

⁸ Hemos registrado, como ejemplo muy neto de tal equivalencia en el Medioevo, la rueda de ocho rayos y una flor de ocho pétalos figuradas una frente a otra en una misma piedra esculpida, encastrada en la fachada de la antigua iglesia de Saint-Mexme de Chinon, que data muy probablemente de la época carolingia. La rueda, además, se encuentra muy a menudo figurada en las iglesias románicas, y la misma roseta gótica, cuyo nombre la asimila a los símbolos florales, parece derivada de aquélla, de suerte que se vincularía así, por una filiación ininterrumpida, con la antigua “ruedecilla” céltica.

⁹ “La teoría hindú de los cinco elementos” [Compilado en el volumen *Metafísica Hindú* de estas *Obras Completas*. N. del T.].

¹⁰ L. Charbonneau-Lassay ha señalado la asociación entre la rosa y el crisma (*Regnabit*, número de marzo de 1926) en una figura de ese tipo que ha reproducido según un ladrillo merovingio; la rosa central tiene seis pétalos, orientados según las ramas del crisma; además, éste se halla encerrado en un círculo, lo cual muestra del modo más neto posible su identidad con la rueda de seis rayos.

cuanto se refieren a *Prákrti*, y con la rueda en cuanto se refieren a la manifestación cósmica; por otra parte, la relación entre estas dos significaciones es en suma una relación de causa y efecto, ya que *Prákrti* es la raíz misma de toda manifestación.

Capítulo XI

LOS SIETE RAYOS Y EL ARCO IRIS*

Hemos hablado en diferentes oportunidades del simbolismo de los “siete rayos” del sol¹; cabría preguntarse si estos “siete rayos” no tienen alguna relación con lo que se designa ordinariamente como los “siete colores” del arco iris, pues éstos representan literalmente las diferentes radiaciones de que se compone la luz solar. Hay, en efecto, una relación, pero a la vez esos supuestos “siete colores” son un ejemplo típico del modo en que un dato tradicional auténtico puede ser deformado a veces por la incomprensión común. Esa deformación, en un caso como éste, es, por lo demás, fácilmente explicable: se sabe que debe haber un septenario, pero, como uno de sus términos no resulta hallable, se lo sustituye por otro que no tiene en realidad ninguna razón de ser; el septenario parece así quedar reconstituido, pero lo es de tal manera que su simbolismo resulta enteramente falseado. Si ahora se pregunta por qué uno de los términos del verdadero septenario escapa así al vulgo, la respuesta es igualmente fácil: ese término es el que corresponde al “séptimo rayo”, es decir, al rayo “central” o “axial” que pasa “a través del sol” y que, no siendo un rayo como los otros, no es representable como ellos²; por eso mismo, y también en razón de todo el conjunto de sus conexiones simbólicas y propiamente iniciáticas, dicho término tiene un carácter particularmente misterioso; y, desde este punto de vista, podría decirse que la sustitución de que tratamos tiene

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, junio de 1940. N. del T.].

¹ [Ver “La Puerta estrecha”, en este volumen. N. del T.].

² Con referencia al comienzo del *Tao-te king*, podría decirse que cada uno de los demás rayos es “una vía” pero que el séptimo es “la Vía”.

por efecto disimular el misterio a los ojos de los profanos; poco importa, por lo demás, que el origen de ello haya sido intencional o se haya debido a una mala inteligencia involuntaria, lo que sin duda sería hartamente difícil determinar exactamente³.

En realidad, el arco iris no tiene siete colores, sino solamente seis; y no hace falta reflexionar demasiado para darse cuenta de ello, pues basta apelar a las más elementales nociones de física: hay tres colores fundamentales, el azul, el amarillo y el rojo, y tres colores complementarios de ellos, es decir, respectivamente, el anaranjado, el violeta y el verde, o sea, en total, seis colores. Existe también, naturalmente, una infinidad de matices intermediarios, y la transición de uno a otro se opera en realidad de manera continua e insensible; pero evidentemente no hay ninguna razón valedera para agregar uno cualquiera de esos matices a la lista de los colores, pues si no se podría igualmente considerar toda una multitud, y, en tales condiciones, la limitación misma de los colores a siete se hace, en el fondo, incomprensible; no sabemos si algún adversario del simbolismo ha hecho nunca esta observación, pero en tal caso sería bien sorprendente que no haya aprovechado la oportunidad para calificar a ese número de “arbitrario”. El indigo, que se acostumbra enumerar entre los colores del arco iris, no es en realidad sino un simple matiz intermediario entre

³ Hemos encontrado, desgraciadamente sin referencia precisa, una indicación bastante curiosa a este respecto: el emperador Juliano alude en algún lugar a la “divinidad de los siete rayos [luminosos]” (*Heptaktis*) cuyo carácter solar es evidente, diciendo que era en la doctrina de los Misterios un tema sobre el cual convenía guardar la mayor reserva; si llegara a establecerse que la errónea noción de los “siete colores” se remonta a la Antigüedad, cabría preguntarse si no fue difundida deliberadamente por los iniciados en esos Misterios, que habrían encontrado así el medio de asegurar la conservación de un dato tradicional sin empero dar a conocer exteriormente el verdadero sentido; en caso contrario, habría que suponer que el término sustitutivo haya sido inventado en cierto modo por el vulgo mismo, el cual tendría simplemente conocimiento de la existencia de un septenario cuya real constitución ignoraba; por otra parte, puede que la verdad se encuentre en una combinación de ambas hipótesis, pues es muy posible que la opinión actualmente corriente de los “siete colores” represente la culminación de varias deformaciones sucesivas del dato inicial.

el violeta y el azul⁴, y no hay más razón para considerarlo como un color distinto de la que habría para considerar del mismo modo cualquier otro matiz, como, por ejemplo, un azul verdoso o amarillento; además, la introducción de ese matiz en la enumeración de los colores destruye por completo, la armonía de la distribución de los mismos, la cual, si, al contrario, nos atenemos a la noción correcta, se efectúa regularmente según un esquema geométrico muy simple y a la vez muy significativo desde el punto de vista simbólico. En efecto, pueden colocarse los tres colores fundamentales en los vértices de un triángulo y los tres complementarios respectivos en los de un segundo triángulo inverso con respecto al primero, de modo que cada color fundamental y su complementario se encuentren situados en dos puntos diametralmente opuestos; y se ve que la figura así formada no es sino la del “sello de Salomón”. Si se traza la circunferencia en la cual ese doble triángulo se inscribe, cada uno de los colores complementarios ocupará en ella el punto medio del arco comprendido entre los puntos donde se sitúan los dos colores fundamentales cuya combinación lo produce (y que son, por supuesto, los dos colores fundamentales distintos de aquel que tiene por complementario el color considerado); los matices intermediarios corresponderán, naturalmente, a todos los demás puntos de la circunferencia⁵ pero, en el doble triángulo, que es aquí lo

⁴ La designación misma de “índigo” es manifiestamente moderna, pero puede que haya reemplazado a alguna otra designación más antigua, o que ese matiz mismo haya en alguna época sustituido a otro para completar el septenario vulgar de los colores; para verificarlo, sería necesario, naturalmente, emprender investigaciones históricas para las cuales no disponemos del tiempo ni del material necesarios; pero este punto, por lo demás, no tiene para nosotros sino una importancia enteramente secundaria, ya que nos proponemos solo mostrar en qué es errónea la concepción actual expresada por la enumeración ordinaria de los colores del arco iris, y cómo deforma la verdadera concepción tradicional.

⁵ Si se quisiera considerar un color intermedio entre cada uno de los seis principales, como lo es el índigo entre el violeta y el azul, se tendrían en total doce colores y no siete; y, si se quisiera llevar aún más lejos la distinción de los matices, sería preciso, siempre por evidentes razones de sistema, establecer un mismo número de divisiones en cada uno de los intervalos comprendidos entre dos colores; no es, en suma, sino una aplicación enteramente elemental del principio de razón suficiente.

esencial, evidentemente no hay lugar sino para seis colores⁶. Estas consideraciones podrían inclusive parecer demasiado simples para que fuera útil insistir tanto en ellas; pero, a decir verdad, es menester muy a menudo recordar cosas de este género, para rectificar las ideas comúnmente aceptadas, pues lo que debería ser lo más inmediatamente aparente es precisamente lo que la mayoría de la gente no sabe ver; el “buen sentido” verdadero es muy diferente del “sentido común” con el cual se tiene la fastidiosa costumbre de confundirlo, y sin duda alguna está muy lejos de ser, como lo pretendía Descartes, “la cosa mejor repartida del mundo”.

Para resolver la cuestión del séptimo término que debe realmente agregarse a los seis colores para completar el septenario, es menester que nos refiramos a la representación geométrica de los “siete rayos”, tal como la hemos explicado en otra oportunidad, por las seis direcciones del espacio, que forman la cruz de tres dimensiones, y por el centro mismo de que esas direcciones emanan. Importa señalar ante todo las estrechas similitudes de esta representación con la que acabamos de indicar para los colores: como éstos, las seis direcciones se oponen dos a dos, según tres rectas que, extendiéndose de una a otra parte del centro, corresponden a las tres dimensiones del espacio; y, si se quiere dar una representación plana, evidentemente no se puede sino figurarlas por tres diámetros que forman la rueda de seis rayos (esquema general del “crisma” y de los otros diversos símbolos equivalentes); ahora bien: esos

⁶ Podemos observar de paso que el hecho de que los colores visibles ocupen así la totalidad de la circunferencia y se unan en ella sin discontinuidad alguna muestra que constituyen real y verdaderamente un ciclo completo (participando a la vez el violeta del azul, del que es vecino, y del rojo, que se encuentra en el otro borde del arco iris), y que, por consiguiente, las demás radiaciones solares no visibles, como las que la física moderna llama “rayos infrarrojos” y “ultravioletas”, no pertenecen en modo alguno a la luz y son de naturaleza enteramente diferente de ésta; no hay, pues, como algunos parecen creerlo, “colores” que una imperfección de nuestros órganos nos impide ver, pues esos supuestos colores no podrían situarse en ningún lugar del círculo, y seguramente no podría sostenerse que éste sea una figura imperfecta o que presente alguna discontinuidad.

diámetros son los que unen los vértices opuestos de los dos triángulos del “sello de Salomón”, de modo que las dos representaciones en realidad se identifican⁷. Resulta de aquí que el séptimo término deberá desempeñar, con respecto a los seis colores, el mismo papel que el centro con respecto a las seis direcciones; y, en efecto, se situará también en el centro del esquema, es decir, en el punto donde las oposiciones aparentes, que en realidad no son sino complementarismos, se resuelven en la unidad. Esto equivale a decir que ese séptimo término no es un color, así como el centro no es una dirección, pero que, como el centro es el principio de que procede todo el espacio con las seis direcciones, así también dicho término debe ser el principio del que derivan los seis colores y en el cual están sintéticamente contenidos. No puede ser, pues, sino el blanco, que es, efectivamente, “incoloro”, como el punto es “sin dimensiones”; no aparece en el arco iris, así como tampoco el “séptimo rayo” aparece en una representación geométrica; pero todos los colores no son sino el producto de una diferenciación de la luz blanca, así como las direcciones del espacio no son sino el desarrollo de las posibilidades contenidas en el punto primordial.

El verdadero septenario, pues, está formado aquí por la luz blanca y los seis colores en los cuales se diferencia; y va de suyo que el séptimo término es en realidad el primero, puesto que es el principio de todos los demás, los cuales no podrían tener sin él existencia alguna; pero es también el último, en el sentido de que todos retornan finalmente a él: la reunión de todos los colores reconstituye la luz blanca que les ha dado nacimiento. Podría decirse que, en un septenario así constituido, uno está en el centro y seis en la circunferencia; en otros

⁷ Señalemos además que podría considerarse una multitud indefinida de direcciones, haciendo intervenir todas las direcciones intermedias, las cuales corresponden así a los matices intermedios entre los seis colores principales; pero no cabe considerar distintamente sino las seis direcciones “orientadas” que forman el sistema de coordenadas ortogonales al cual todo el espacio está referido y por el cual está en cierto modo “medido” íntegramente; a este respecto también, la correspondencia entre las seis direcciones y los seis colores es, pues, perfectamente exacta.

términos, tal septenario está formado por la unidad y el senario, correspondiendo la unidad al principio no-manifestado y el senario al conjunto de la manifestación. Podemos establecer una vinculación entre esto y el simbolismo de la “semana” en el *Génesis* hebreo, pues también aquí el séptimo término es esencialmente diferente de los otros seis: la Creación, en efecto, es la “obra de los seis días” y no de los siete; y el séptimo día es el del “reposo”. Este séptimo término, que podría distinguirse como “término sabático”, es verdaderamente también el primero, pues tal “reposo” no es sino el retorno del Principio creador al estado inicial de no-manifestación, estado del cual, por lo demás, no ha salido sino en apariencia, con respecto a la creación y para producirla según el ciclo senario, pero sin salir nunca de él en realidad, considerado en sí mismo. Así como el punto no es afectado por el despliegue del espacio, aunque parezca salir de sí mismo para describir en él las seis direcciones, ni la luz blanca lo es por la irradiación del arco iris, aunque parezca dividirse en él para formar los seis colores, del mismo modo el Principio no-manifestado, sin el cual la manifestación no podría ser en modo alguno, aunque parezca actuar y expresarse en la “obra de los seis días” no es empero afectado en absoluto por esa manifestación; y el “séptimo rayo” es la “Vía” por la cual el ser, habiendo recorrido el ciclo de la manifestación, retorna a lo no-manifestado y se une efectivamente al Principio, del cual, empero, en la manifestación misma, jamás ha estado separado sino en modo ilusorio.

Capítulo XII

EL SIMBOLISMO DE LA CÚPULA*

En un artículo de la revista *The Indian Historical Quarterly* (marzo de 1938), A. K. Coomaraswamy ha estudiado la cuestión del simbolismo de la cúpula¹, demasiado importante, y por otra parte demasiado estrechamente vinculado a algunas de las consideraciones que hemos desarrollado anteriormente, para que no examinemos en particular sus principales aspectos. El primer punto esencial que ha de señalarse a este respecto, en conexión con el valor propiamente simbólico e iniciático del arco arquitectónico, es que todo edificio construido según criterios estrictamente tradicionales presenta, en la estructura y disposición de las diferentes partes de que se compone, una significación “cósmica”, la cual, por lo demás, es susceptible de doble aplicación, conforme a la relación analógica entre “macrocosmo” y “microcosmo”, es decir, que se refiere a la vez al mundo y al hombre. Esto es válido, naturalmente y en primer lugar, para los templos u otros edificios con destino “sagrado” en el sentido más limitado del término; pero, además, lo mismo ocurre con las simples habitaciones humanas, pues no ha de olvidarse que, en realidad, no hay nada “profano” en las civilizaciones íntegramente tradicionales, de modo que solo por efecto de una profunda degradación ha podido llegarse a construir casas sin proponerse otra cosa que responder a las necesidades puramente materiales de sus habitantes, y éstos, por su parte, han podido contentarse con moradas concebidas según preocupaciones tan estrecha y bajamente utilitarias.

Va de suyo que la significación “cósmica” de que acabamos de hablar puede realizarse de múltiples maneras, corres-

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

¹ [“El Simbolismo del Domo”, publicado en A. K. Coomaraswamy, *El cuerpo sembrado de ojos*, ed. Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

pendientes a otros tantos puntos de vista, que darán nacimiento así a “tipos” arquitectónicos diferentes, algunos de los cuales estarán particularmente ligados a tal o cual forma tradicional; pero por el momento no tenemos que considerar sino uno de esos “tipos”, que, por otra parte, aparece como uno de los más fundamentales y que también, por eso mismo, es uno de los más generalmente difundidos. Se trata de una estructura constituida esencialmente por una base de sección cuadrada (poco importa aquí que esta parte inferior tenga forma cúbica o más o menos alargada), coronada por un domo, o por una cúpula de forma más o menos rigurosamente hemisférica. Entre los ejemplos más característicos pueden citarse, con Coomaraswamy, la *stûpa* búdica, y también, agregaremos, la *qubbah* islámica, cuya forma es exactamente semejante²; hay que incluir también, entre otros casos en que esa estructura no es tan netamente distinguible a primera vista, las iglesias cristianas en las cuales una cúpula está edificada sobre la parte central³. Cabe señalar además que un arco, con sus dos pilares rectilíneos y la cimbra que reposa sobre ellos, no es en realidad sino la sección vertical de dicha estructura; y, en ese arco, la “clave de bóveda” que ocupa la sumidad corresponde evidentemente al punto más elevado del domo, sobre cuya significación propia volveremos luego⁴.

² El destino de estos dos edificios es, por otra parte, igualmente similar, ya que la *stûpa*, originariamente por lo menos, estaba hecha para contener reliquias y la *qubbah* se eleva sobre la tumba de un *walî* [aproximadamente, ‘santo’. N. del T.].

³ Si la iglesia tiene en su conjunto la forma de una cruz latina, como ocurre más habitualmente, conviene observar que esa cruz puede obtenerse por el desarrollo de un cubo cuyas caras están rebatidas sobre el plano de la base (este punto se encuentra expresamente indicado en el simbolismo masónico del *Royal Arch*); la cara de la base, que naturalmente permanece en su posición primitiva, corresponde entonces a la parte central por encima de la cual se eleva la cúpula.

⁴ En ciertas figuraciones pertenecientes a la masonería del *Royal Arch*, la significación “celeste” del arco de bóveda está formalmente indicada por la representación en él de una parte del zodiaco, estando entonces situada en la “clave de bóveda” una de las puertas solsticiales; esta “puerta” debería normalmente, por lo demás, ser diferente según que el punto en cuestión se considere como una “entrada” o como una “salida”, conforme a lo que antes hemos explicado.

Es fácil advertir, en primer lugar, que las dos partes de la estructura recién descrita figuran la tierra y el cielo, a los cuales corresponden respectivamente, en efecto, la forma cuadrada y la forma circular (o esférica, en una construcción de tres dimensiones); y, aunque esta correspondencia se encuentre indicada con mayor insistencia en la tradición extremo-oriental, está muy lejos de serle propia y exclusiva⁵. Puesto que acabamos de aludir a la tradición extremo-oriental, no carece de interés señalar a este respecto que en China la vestidura de los antiguos emperadores debía ser redonda por lo alto y cuadrada por lo bajo; esa vestidura, en efecto, tenía una significación simbólica (lo mismo que todas las acciones de su vida, reguladas siempre según los ritos), y esa significación era precisamente la misma que aquella cuya realización arquitectónica explicamos aquí⁶. Agreguemos en seguida que, si en ésta se considera la construcción íntegra como un “hipogeo”, según a veces lo es en efecto, literalmente en ciertos casos y simbólicamente en otros, nos encontramos reconducidos al simbolismo de la caverna como imagen del “cosmos” en conjunto.

⁵ En la iniciación masónica, el paso *from square to arch* [del cuadrado al arco] representa un paso “de la Tierra al Cielo” (de donde el término de *exaltation* para designar la admisión al grado de *Royal Arch*), es decir, del dominio de los “pequeños misterios” al de los “grandes misterios”, con el doble aspecto sacerdotal y real para estos últimos, pues el título completo correspondiente es *Holy (and) Royal Arch*, aunque, por razones históricas que no podemos examinar aquí, el “arte sacerdotal” haya acabado por desaparecer ante el “arte real”. Las formas circular y cuadrada están aludidas también por el compás y la escuadra, que sirven para trazarlos respectivamente y que se asocian como símbolos de dos principios complementarios, según efectivamente lo son el Cielo y la Tierra [cf. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. XX, y *La Gran Triada*, cap. III].

⁶ El Emperador mismo, así vestido, representaba al “Hombre verdadero”, mediador entre el Cielo y la Tierra, cuyas respectivas potencias une en su propia naturaleza; y exactamente en este mismo sentido un maestro masón (que debería ser también un “Hombre verdadero” si hubiese realizado su iniciación de modo efectivo) “se encuentra siempre entre la escuadra y el compás”. Señalemos también, acerca de esto, uno de los aspectos del simbolismo de la tortuga: la parte inferior del caparazón, que es plana, corresponde a la Tierra, y la superior, que es arqueada en forma de cúpula, corresponde al Cielo; el animal mismo, entre ambas partes, figura al Hombre entre el Cielo y la Tierra, completando así la “Gran Triada”, que desempeña un papel especialmente importante en el simbolismo de las organizaciones iniciáticas taoístas [cf. *La Gran Triada*, cap. XVI].

A esta significación general se agrega otra mas precisa aún: el conjunto del edificio, considerado de arriba abajo, representa el paso de la Unidad principal (a la cual corresponde el punto central o la sumidad de la cúpula, de la cual toda la bóveda no es en cierto modo sino una expansión) al cuaternario de la manifestación elemental⁷; inversamente, si se la encara de abajo arriba, es el retorno de esa manifestación a la Unidad. A este respecto, Coomaraswamy recuerda, como dotado de la misma significacion, el simbolismo védico de los tres *Rbhu*, quienes, de la copa (*pâtra*) única de *Tvashtr* hicieron cuatro copas (y va de suyo, que la forma de la copa es hemisférica, como la del domo); el número ternario, que interviene aquí como intermediario entre el cuaternario y la Unidad, significa particularmente, en este caso, que solo por medio de las tres dimensiones del espacio el “uno” originario puede convertirse en “cuatro”, lo que está figurado exactamente por el símbolo de la cruz de tres dimensiones. El proceso inverso está representado igualmente por la leyenda del Buddha, quien, habiendo recibido cuatro escudillas de limosna de los *Mahârâja* de los cuatro puntos cardinales, hizo de ellas una sola, lo cual indica que, para el ser “unificado”, el “Gaal” (para emplear el término tradicional occidental, que designa evidentemente el equivalente de ese *pâtra*) es de nuevo único, como lo era en un principio, es decir, en el punto de partida de la manifestación cósmica⁸.

⁷ La planta crucial de una iglesia es igualmente una forma cuaternaria; el simbolismo numérico permanece, pues, el mismo en este caso que en el de la base cuadrada.

⁸ Con respecto a *Tvashtri* y los tres *Rbhu* [respectivamente el Constructor divino védico, literalmente ‘Carpintero’, y los tres Artesanos divinos, literalmente ‘los Hábiles’], considerados como una tríada de “artistas”, notemos que, en las reglas establecidas por la tradición hindú para la construcción de un edificio, se encuentran en cierto modo los correspondientes de esos personajes en el arquitecto (*sthâpati*) y sus tres compañeros o asistentes, el agrimensor (*sûtragrâhi*), el constructor (*vârdhakî*) y el carpintero de obra (*tâkshaka*); podrían también encontrarse los equivalentes de este ternario en la masonería, donde, además, en un aspecto “inverso”, se convierte en el de los “malos compañeros” que matan a Hiram.

Antes de ir más lejos, señalaremos que la estructura de que se trata puede ser realizada también horizontalmente: a un edificio de forma rectangular se añadirá una parte semicircular en uno de sus extremos, el dirigido hacia el lado al cual se vincule la significación de una correspondencia “celeste”, por una especie de proyección sobre el plano horizontal de base; ese lado, en los casos más conocidos por lo menos, será aquel de donde viene la luz, es decir, el de oriente; y el ejemplo más inmediato que se ofrece aquí es el de una iglesia terminada por un ábside semicircular. Otro ejemplo está dado por la forma completa de un templo masónico: sabido es que la Logia propiamente dicha es un “cuadrado largo”, es decir, en realidad, un doble cuadrado, cuya longitud (de oriente a occidente) es el doble de la anchura (de norte a mediodía)⁹; pero a este doble cuadrado, que es el *Hikal* [Hèjal], se agrega, a oriente, el *De-bîr*, en forma de hemiciclo¹⁰; y este plano es también exactamente el de la “basílica” romana¹¹.

Dicho esto, volvamos a la estructura vertical: como hace notar Coomaraswamy, ésta debe considerarse íntegramente en relación con un eje central; lo mismo ocurre, evidentemente, en el caso de una cabaña, cuyo techo en forma de domo está soportado por un poste que une la sumidad del techo con el suelo, y también el de ciertas *stûpa* cuyo eje está figurado en el interior, y a veces incluso se prolonga por lo alto más allá de la cúpula. Empero, no es necesario que ese eje esté siempre representado así materialmente, como tampoco lo está en realidad, en ningún lugar, el “Eje del Mundo”, del cual aquél es imagen; lo que importa es que el centro del suelo ocupado

⁹ Según el *Critias* de Platón, el gran templo de Posidonis, capital de la Atlántida, tenía también por base un doble cuadrado; si se toma como unidad el lado de esa figura, la diagonal del doble cuadrado es igual a $\sqrt{5}$.

¹⁰ En el Templo de Salomón, el *Hikal* [Hèjal] era el “Sanctum” y el *De-bîr* era el “Sancta-sanctorum”.

¹¹ En una mezquita, el *mîhrab*, que es un nicho semicircular, corresponde al ábside de una iglesia, e indica igualmente la *qiblah*, es decir, la orientación ritual; pero esta orientación, dirigida hacia un centro que no es un punto definido de la superficie terrestre, varía, naturalmente, según los lugares.

por el edificio, es decir, el punto situado directamente debajo de la sumidad de la cúpula, se identifica siempre virtualmente con el “Centro del Mundo”; éste, en efecto, no es un “lugar” en el sentido topográfico y literal del término, sino en un sentido trascendente y principal, y, por consiguiente, puede realizarse en todo “centro” regularmente establecido y consagrado, de donde la necesidad de los ritos que hacen de la construcción de un edificio una verdadera imitación de la formación misma del mundo¹². El punto de que se trata es, pues, un verdadero *ómphalos* (*nâbhih prthivyâ* [sánscrito: ‘ombligo de la tierra’]), en muchísimos casos, allí se sitúa el altar o el hogar, según se trate de un templo o de una casa; el altar, por lo demás, es, también en realidad un hogar, e, inversamente, en una civilización tradicional, el hogar debe considerarse como un verdadero altar doméstico; simbólicamente, en él se cumple la manifestación de *Agni*, y recordaremos a este respecto lo que hemos dicho acerca del nacimiento del *Avatâra* en el centro de la caverna iniciática, pues es evidente que la significación también aquí es la misma, siendo diferente solo la aplicación. Cuando se practica una abertura en la sumidad del domo, por ella escapa afuera el humo que se eleva del hogar; pero esto también, lejos de no tener sino una razón puramente utilitaria, como podrían imaginarlo los modernos, tiene, al contrario, un sentido simbólico muy profundo, que examinaremos a continuación, estableciendo aún con más precisión el significado exacto de esa sumidad del domo en los dos órdenes, “macrocósmico” y “microcósmico”.

¹² A veces, la cúpula misma puede no existir en la construcción sin que empero se altere el sentido simbólico de ella; queremos aludir al tipo tradicional de casa dispuesta en cuadrado en torno de un patio interior; la parte central está entonces a cielo abierto, pero, precisamente, la bóveda celeste misma desempeña en este caso el papel de una cúpula natural. Diremos de paso, a este respecto, que hay cierta relación, en una forma tradicional dada, entre la disposición de la casa y la constitución de la familia; así, en la tradición islámica, la disposición cuadrilátera de la casa (que normalmente debería estar enteramente cerrada hacia afuera, abriéndose las ventanas hacia el patio, interior) está en relación con la limitación del número de esposas a cuatro como máximo, teniendo entonces cada una de ellas por dominio propio uno de los lados del cuadrilátero.

Capítulo XIII

LA CÚPULA Y LA RUEDA*

Sabido es que la rueda, de modo general, constituye un símbolo del mundo: la circunferencia representa la manifestación, producida por la irradiación del centro; este simbolismo es, por otra parte, y naturalmente, susceptible de significaciones más o menos particularizadas, pues, en vez de aplicarse a la manifestación universal íntegra, puede aplicarse también solo a determinado dominio de la manifestación. Un ejemplo particularmente importante de este último caso es aquel en que se encuentran asociadas dos ruedas como correspondientes a partes diferentes del conjunto cósmico; esto se refiere al simbolismo del carro, tal como se lo encuentra particularmente, en frecuentes ocasiones, en la tradición hindú; Ananda K. Coomaraswamy ha expuesto este simbolismo en varias oportunidades, y también, con motivo del *chhatra* y del *ushnisha*, en un artículo de *The Poona Orientalist* (número de abril de 1938), del cual tomamos algunas de las consideraciones siguientes.

En razón de ese simbolismo, la construcción de un carro es propiamente, al igual que la construcción arquitectónica de que hablábamos antes, la realización “artesanal” de un modelo cósmico; apenas necesitamos recordar que, en virtud de consideraciones de este orden, los oficios poseen en una civilización tradicional un valor espiritual y un carácter verdaderamente “sagrado”, y que por eso pueden servir normalmente de “soporte” a una iniciación. Por otra parte, entre las dos construcciones de que se trata hay un exacto paralelismo, como se ve ante todo observando que el elemento fundamental del carro es el eje (*aksha*, palabra idéntica a *axis*, ‘eje’), que representa aquí el “Eje del Mundo” y equivale así al pilar (*skambha*) central de

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

un edificio, al cual todo el conjunto de éste debe ser referido. Poco importa, por lo demás, como hemos dicho, que ese pilar esté figurado materialmente o no; análogamente, se dice en ciertos textos que el eje del carro cósmico es solamente un “há-lito separador” (*vyâna*) que, ocupando el espacio intermedio (*antaryaksha*), mantiene el Cielo y la Tierra en sus “lugares” respectivos¹, y que, por otra parte, a la vez que así los separa también los une como un puente (*setu*) y permite pasar de uno a otro². Las dos ruedas, situadas en los dos extremos del eje, representan entonces, en efecto, el Cielo y la Tierra; y el eje se extiende de la una a la otra, así como el pilar central se extiende del suelo a la sumidad de la bóveda. Entre las dos ruedas, y soportada por el eje, está la “caja” (*koça*) del carro, en la cual, desde otro punto de vista, el piso corresponde también a la Tierra, la armazón lateral al espacio intermedio, y el techo al Cielo; como el piso del carro cósmico es cuadrado o rectangular y el techo, en forma de domo, se encuentra también aquí la estructura arquitectónica estudiada anteriormente.

Si se consideran las dos ruedas como representaciones del Cielo y de la Tierra, podría quizás objetarse que, siendo ambas igualmente circulares, la diferencia de las formas geométricas que corresponden más ordinariamente a aquéllos no aparece en este caso; pero nada impide admitir que haya en ello cierto cambio de punto de vista, y de todos modos se justifica, por otra parte, la forma circular como símbolo de las revoluciones cíclicas a que está sometida toda manifestación, tanto “terrestre” como “celeste”. Empero, también se puede, en cierto modo, encontrar la diferencia de que se trata suponiendo que, mientras que la rueda “terrestre” es plana, la rueda “celeste”

¹ A esto corresponde exactamente, en la tradición extremo-oriental, la comparación del cielo y de la tierra con las dos planchas de un fuelle. El *antariksha* corresponde además, en la tradición hebrea, al “firmamento en medio de las aguas” que separa las aguas inferiores de las superiores (*Génesis*, I, 6); la idea expresada en latín por la palabra *firmamentum* corresponde por otra parte al carácter “adamantino” frecuentemente atribuido al “Eje del Mundo”.

² Se encuentran aquí con toda nitidez las dos significaciones complementarias del *bárzaj* en la tradición islámica [el ‘intervalo’ o ‘istmo’ que une y separa. N. del T.].

tiene, como el domo, la forma de un segmento de esfera³; esta consideración puede parecer extraña a primera vista, pero, precisamente, existe de hecho un objeto simbólico que une en sí la estructura de la rueda y la del domo. Este objeto, cuya significación “celeste” no resulta en absoluto dudosa, es el parasol (*chhatra*); sus varillas son manifiestamente similares a los rayos de la rueda, y, como éstos se reúnen en el cubo, aquéllas se reúnen igualmente en una pieza central (*kármikā*) que las soporta y que se describe como un “globo perforado”: el eje, es decir, el mango del parasol, atraviesa esta pieza central, tal como el eje del carro penetra en el cubo de la rueda; y la prolongación de ese eje más allá del punto de encuentro de las varillas o de los rayos corresponde, además, a la del eje de un *stúpa*, en el caso en que el eje de ésta se eleva en forma de mástil por encima de la sumidad del domo; por otra parte, es evidente que el parasol mismo, por la función a que se lo destina, no es sino el equivalente “portátil”, si tal puede decirse, de un techo abovedado.

En razón de su simbolismo “celeste”, el parasol es una de las insignias de la realeza; es, inclusive, propiamente hablando, un emblema del *Chakravarti* o monarca universal⁴ y, si se lo atribuye también a los soberanos ordinarios, es solo en cuanto éstos representan en cierto modo a aquél, cada uno en el interior de su propio dominio, participando así de su naturaleza e identificándosele en su función cósmica⁵. Ahora, importa señalar que, por una estricta aplicación del sentido inverso de la analogía, el parasol, en el uso ordinario que de él se hace en el “mundo de abajo”, es una protección contra la luz,

³ Esta diferencia de forma es la que existe entre las dos partes, superior e inferior, del caparazón de la tortuga, cuyo simbolismo equivalente hemos explicado ya [nota 6 del capítulo anterior].

⁴ Recordaremos, a este respecto, que la designación misma de *Chakravarti* se refiere al simbolismo de la rueda.

⁵ Hemos aludido anteriormente a la función cósmica reconocida al Emperador por la tradición extremo-oriental; va de suyo que aquí se trata de lo mismo; y, en conexión con lo que acabamos de decir sobre la significación del parasol, haremos notar que en China el cumplimiento de los ritos integrantes del “culto del Cielo” estaba reservado al Emperador exclusivamente [Ver *La Gran Triada*, cap. XVII].

mientras que, en cuanto representa al cielo, sus varillas son, por el contrario, los rayos de la luz mismos; y, por supuesto, en este sentido superior debe entenderse cuando es atributo de realeza. Una observación semejante se aplica también al *ushnîsha*, entendido en su sentido primitivo como un tocado: éste tiene comúnmente por función proteger contra el calor, pero, cuando se lo atribuye simbólicamente al sol, representa, inversamente, lo que irradia el calor (y este doble sentido está contenido en la etimología misma de la palabra *ushnîsha*); agreguemos que precisamente según su significación “solar” el *ushnîsha*, que es propiamente un turbante y puede ser también una corona, lo que en el fondo es la misma cosa⁶, constituye igualmente, como el parasol, una insignia de la realeza; una y otro están así asociados al carácter de “gloria” inherente a ésta, en vez de responder a una simple necesidad práctica, como en el hombre ordinario.

Por otra parte, mientras que el *ushnîsha* envuelve la cabeza, el parasol se identifica con la cabeza misma; en su correspondencia “microcómica”, en efecto, representa el cráneo y la cabellera; conviene señalar a este respecto que, en el simbolismo de las diversas tradiciones, los cabellos representan con mayor frecuencia los rayos luminosos. En la antigua iconografía búdica, el conjunto constituido por las huellas de pisadas, el altar o el trono⁷ y el parasol, correspondientes respectiva-

⁶ En la tradición islámica, el turbante, considerado más en particular como marca distintiva del *sheij* (sea en el orden exotérico o en el esotérico) se designa corrientemente como *tâdj el-Islâm*; es, pues, una corona (*tâdj*), la cual en este caso constituye un signo, no del poder temporal, como la de los reyes, sino de una autoridad espiritual. Recordemos también, con motivo de la relación entre la corona y los rayos solares, la estrecha vinculación existente entre su simbolismo y el de los cuernos [Ver “El simbolismo de los cuernos”, en *Tradición y Ciclos Cómicos*. N. del T.].

⁷ El trono, en tanto que asiento, es en cierto sentido equivalente a un altar, siendo éste el asiento de *Agni*; el carro cósmico es también conducido por *Agni*, o por el Sol, que tiene entonces por asiento la “caja” del carro; y, en cuanto a la relación entre el “Eje del Mundo” y el *antariksha*, puede observarse además que, cuando el altar o el hogar se sitúa inmediatamente debajo de la abertura central de la bóveda de un edificio, la “columna de humo” de *Agni* que se eleva y sale por esa abertura representa el “Eje del Mundo”.

mente a la Tierra, al espacio intermedio y al Cielo, figura de modo completo el cuerpo cósmico del *Mahâpûrusha* u “Hombre universal”⁸. Asimismo, el domo, en casos como el del *stûpa*, es también, en ciertos aspectos, una representación del cráneo humano⁹; y esta observación es particularmente importante en razón de que la abertura por la cual pasa el eje, ya se trate del domo o del parasol, corresponde en el ser humano al *Brahma-randhra*; hemos de volver más ampliamente sobre este punto.

⁸ Cabe también, a este respecto, referirse a la descripción del cuerpo “macrocósmico” de *Vaiçvânara*, en la cual el conjunto de las esferas luminosas celestes se asimila a la parte superior de la cabeza, es decir, a la bóveda craneana (ver *El hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XII).

⁹ Ananda K. Coomaraswamy nos señala que la misma observación se aplica a los “túmulos” prehistóricos, cuya forma parece haber imitado a menudo intencionalmente la del cráneo; como, por otra parte, el “túmulo” o el montículo es una imagen artificial de la montaña, la misma significación debe atribuirse también al simbolismo de ésta. A tal respecto, no carece de interés notar que el nombre del *Gólgota* significa precisamente ‘cráneo’, así como la palabra *Calvarium* que es su traducción al latín; según una leyenda que tuvo curso en la Edad Media, pero cuyo origen puede remontarse mucho más lejos, esa designación se referiría al cráneo de Adán, quien habría sido enterrado en ese lugar (el que, en un sentido esotérico se identificaría con la montaña misma), y esto nos reconduce aún a la consideración del “Hombre universal”; ese cráneo es el figurado a menudo al pie de la cruz; y sabido es que ésta constituye otra representación del “Eje del Mundo”.

Capítulo XIV

IANUA CAELI*

En su importante estudio “*Svayamâtrinnâ Ianua Caeli*”¹, Ananda K. Coomaraswamy expone el simbolismo de la superestructura del altar védico, y más especialmente el de los tres ladrillos perforados (*svayamâtrinnâ*) que constituyen una de sus partes esenciales. Esos ladrillos, que pueden también ser piedras (*çárkara*), deberían en principio, según su designación, ser “perforados de por sí”, es decir, naturalmente, aunque en la práctica tal perforación haya podido ser artificial. Como quiera que fuere, se trata de tres ladrillos o piedras de forma anular, que, superpuestos, corresponden a los “tres mundos” (Tierra, Atmósfera y Cielo) y que, con otros tres ladrillos que representan a las “Luces universales” (*Agni, Vâtyu* y *Aditya*), forman el Eje vertical del Universo. Por otra parte, en antiguas monedas indias (y figuraciones similares se ven también en sellos babilonios) se encuentra una representación de los “tres mundos” en forma de tres anillos vinculados entre sí por una línea vertical que pasa por sus centros².

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, enero-febrero de 1946. N. del T.].

¹ En *Zalmoxis*, t. II, 1939 [Compilado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *El cuerpo sembrado de ojos*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

² En la arquitectura islámica, se ve muy a menudo, en la sumidad de un minarete o de una *qubbah*, un conjunto de tres globos superpuestos y coronados por una media luna; esos tres globos representan igualmente tres mundos, que son ‘*alam el-mulk*’, ‘*alam el-malakût*’ y ‘*alam el-djabarût*’ [‘Mundo de la Realeza’, ‘Mundo de la Majestad’, ‘Mundo de la Omnipotencia’], y la media luna que los domina, símbolo de la Majestad [o Grandeza] divina (*el-Djalâl*), corresponde al cuarto mundo, ‘*alam el-izzah*’ [‘Mundo de la Potencia o Gloria’], el cual es “extracósmico” y por lo tanto está más allá de la “puerta” de que tratamos aquí; el asta vertical que soporta el conjunto es, evidentemente, idéntica al mástil de una *stûpa* búdica, así como a los otros diversos símbolos axiales similares de que hemos hablado en otras ocasiones.

De los tres ladrillos superpuestos, el más bajo corresponde arquitectónicamente al hogar (con el cual, por lo demás, el altar mismo se identifica por ser el lugar de manifestación de *Agni* en el mundo terrestre), y el más alto al “ojo” o abertura central del domo³; forman así, como dice Coomaraswamy, a la vez una “chimenea” y un “camino” (y la semejanza de ambos vocablos ciertamente no carece de significación, aun si, como puede ser, no estén directamente relacionados por la etimología)⁴, “por donde *Agni* se encamina y nosotros mismos debemos encaminarnos hacia el Cielo”. Además, al permitir el paso de un mundo a otro, paso que se efectúa necesariamente según el Eje del Universo, y ello en los dos sentidos opuestos, son la vía por la cual los *Deva* suben y descienden a través de estos mundos, sirviéndose de las tres “Luces universales” como de otros tantos peldaños, conforme a un simbolismo cuyo más conocido ejemplo es la “escala de Jacob”⁵. Lo que une estos mundos y les es en cierto modo común, aunque según modalidades diversas, es el “Hálito total” (*sarvprâna*), al cual corresponde aquí el vacío central de los ladrillos superpuestos⁶; y es también, según otro modo de expresión en el fondo equivalente, el *sûtrâtmâ* que, como ya hemos explicado en otro lugar⁷, vincula todos los estados del ser entre sí y con su centro total, generalmente simbolizado por el sol, de modo que el *sûtrâtmâ* mismo se representa entonces como un “rayo

³ Ver “La Puerta estrecha” [en este volumen. N. del T.].

⁴ Coomaraswamy recuerda a este respecto el caso de los personajes “folklóricos” tales como san Nicolás y las diversas personificaciones de la Navidad, que se representan como descendiendo y reascendiendo por la chimenea, lo cual, en efecto, no deja de tener cierta relación con el asunto de que tratamos [la palabra “chimenea” deriva de “camino”, en francés (*cheminée, chemin*). N. del T.].

⁵ Ver “El simbolismo de la escala” [en este volumen. N. del T.]. Está claro que los *Deva* son, en la tradición hindú, lo mismo que los Ángeles en las tradiciones judeocristiana e islámica.

⁶ Esto está en evidente relación con el simbolismo general de la respiración y con el de los “hálitos vitales”.

⁷ [Por ejemplo en *Los estados múltiples del Ser*, en *Metafísica Hindú*, o en varios capítulos de este volumen, por ejemplo: “La puerta estrecha”, “El simbolismo de puente”, “La cadena de los mundos”, etc.. N. del T.].

solar”, y, más precisamente, como el “séptimo rayo, que pasa directamente a través del sol”⁸.

Efectivamente, a este paso “a través del Sol” se refiere más propiamente el simbolismo del ladrillo superior, puesto que, como decíamos corresponde al “ojo” del domo o del “techo cósmico” (y recordaremos a este respecto que el sol se designa también como “Ojo del Mundo”), es decir, a la abertura por donde se cumple (y, en efecto, no puede cumplirse sino “por lo alto”) la salida del cosmos, estando éste, con los diversos mundos que encierra, representado por el conjunto del edificio en el simbolismo arquitectónico. La correspondencia de esa abertura superior es el *Brahma-randhra* en el ser humano, vale decir el orificio situado en la coronilla, por el cual la arteria sutil axial *sushumnâ* está en continuidad constante con el “rayo solar” llamado análogamente *sushumna*, el cual no es sino el *sûtrâtmâ* considerado en su relación particular con este ser; así, el ladrillo superior puede ser asimilado también al cráneo del “Hombre cósmico”, si se adopta un simbolismo “antropomórfico” para representar el conjunto del cosmos. Por otra parte, en el simbolismo zodiacal, esa misma abertura corresponde a Capricornio, que es la “puerta de los dioses” y está referido al *deva-yâna*, en el cual se cumple el paso “más allá del Sol”; mientras que Cáncer es la “puerta de los hombres” y está referido al *pitr-yâna*, por el cual el ser no sale del cosmos⁹; y puede decirse además que esas dos “puertas solsticiales” corresponden, para los seres que pasan por una u otra, a los casos en que la “puerta solar” está, respectivamente, abierta o cerrada. Como señala Coomaraswamy, los dos *yâna*,

⁸ Todo este simbolismo debe entenderse a la vez en sentido macrocósmico y en sentido microcósmico, puesto que se aplica tanto a los mundos considerados en conjunto, según aquí se ve, como a cada uno de los seres manifestados en ellos. Esa conexión de todas las cosas con el sol se establece, naturalmente, por el “corazón”, es decir, por el centro; y es sabido que el corazón mismo corresponde al sol y es como su imagen en cada ser particular.

⁹ Ver “Las puertas solsticiales” y “El simbolismo del Zodíaco entre los pitagóricos” [ambos reunidos en *Tradición y Ciclos Cósmicos*].

que están puestos así en relación con las dos mitades del ciclo anual, se refieren al norte y al sur en cuanto el movimiento aparente del sol es, por una parte, un ascenso hacia el norte partiendo de Capricornio, y por otra un descenso hacia el sur partiendo de Cáncer.

Así, pues, el sol, o más bien lo que él representa en el orden principal (pues va de suyo que se trata en realidad del “Sol espiritual”)¹⁰, es verdaderamente, en tanto que “Ojo del Mundo”, la “puerta del Cielo”, *Ianua Caeli*, descripta también en términos variados como un “ojo”¹¹, como una “boca”¹², o también como el cubo de la rueda de un carro; la significación axial de este último símbolo es, por lo demás, evidente¹³. Empero, cabe establecer aquí una distinción, para evitar lo que, para algunos por lo menos, podría dar lugar a confusiones: hemos dicho, en efecto, en otras oportunidades, con motivo del aspecto lunar del simbolismo de Jano (o, más exactamente, de *Ianus-Iana*, identificado, con *Lunus-Luna*), que la Luna es a la vez *Ianua Caeli* y *Ianua Inferni*; en este caso, en lugar de las dos mitades, ascendente y descendente, del ciclo anual, sería necesario, naturalmente, para establecer una correspondencia análoga¹⁴, considerar las dos mitades, creciente y decreciente, de la lunación o del ciclo mensual. Ahora bien; si el sol y la luna pueden considerarse ambos como *Ianua Caeli*, ello se debe a que, en realidad, el cielo no ha sido tomado en igual sentido en ambos casos: de modo general, en efecto, el término “cielo” puede emplearse para desig-

¹⁰ Coomaraswamy emplea a menudo la expresión “*Supernal Sun*”, ‘Sol Supremo’ [La nota del autor, después del término inglés, agrega: “que no nos parece posible traducir exacta y literalmente en francés”, donde, efectivamente, no hay derivado del latín *supernus*. N. del T.].

¹¹ Ver “El ojo de la aguja” [ahora recopilado en este volumen. N. del T.].

¹² Volveremos más particularmente sobre este punto.

¹³ Las dos ruedas del “carro cósmico”, situadas en los dos extremos del eje (que es entonces el Eje del Universo), son el cielo y la tierra [ver “La cúpula y la rueda”, en este volumen]; se trata, naturalmente, de la rueda “celeste”.

¹⁴ Análoga, decimos, pero no equivalente, pues, aun en el caso del *pitryána*, jamás puede decirse que el sol sea *Ianua Inferni*.

nar todo lo que se refiere a los estados suprahumanos; pero es evidente, que ha de establecerse una gran diferencia entre aquellos de esos estados que pertenecen aún al cosmos¹⁵ y lo que, al contrario, está más allá del cosmos mismo. En lo que concierne a la “puerta solar”, se trata del cielo que puede denominarse supremo o “extracósmico”; en cambio, en lo que concierne a la “puerta lunar”, se trata solo del *svarga*, es decir, de aquel de los tres mundos que, aun siendo el más elevado, está empero comprendido en el cosmos lo mismo que los otros dos. Para volver a la consideración del más alto de los tres ladrillos perforados del altar védico, puede decirse que la “puerta solar” se sitúa en su cara superior (que es la verdadera sumidad del edificio en conjunto), y la “puerta lunar” en su cara inferior, pues ese ladrillo mismo representa el *svarga*; por otra parte, la esfera lunar está descripta, efectivamente, como tocando la parte superior de la atmósfera o mundo, intermedio (*antariksha*), representada aquí por el ladrillo del medio¹⁶. Puede decirse entonces en los términos de la tradición hindú, que la “puerta lunar” da acceso al *Indra-loka* (ya que *Indra* es el regente del *svarga*) y la “puerta solar” al *Brahma-loka*; en las tradiciones de la Antigüedad occidental, al *Indra-loka* corresponde el “Eliseo” y al *Brahma-loka* el “Empíreo”, siendo el primero “intracósmico” y “extracósmico” el segundo; y debemos agregar que solo la “puerta solar” es propia-

¹⁵ Son, propiamente, los estados de manifestación no-formal; debe considerarse que el Cosmos comprende toda la manifestación, tanto no-formal como formal, mientras que lo que está más allá del Cosmos es lo no manifestado.

¹⁶ Este mundo intermedio y la tierra (*Bhūmi*) pertenecen ambos al dominio del estado humano, del cual constituyen respectivamente, las modalidades sutil y burda o densa (*grossière*); por eso, como lo observa exactamente Coomaraswamy al señalar la correspondencia del simbolismo védico de los ladrillos perforados con el de los jades rituales *pi* y *tsung* de la tradición china que representan respectivamente el cielo y la tierra, el *pi*, que es un disco perforado en el centro, corresponde al ladrillo superior, mientras que el *tsung*, con forma de cilindro hueco por dentro y de paralelepípedo de base cuadrada por fuera debe considerarse como correspondiente al conjunto de los otros dos ladrillos, estando entonces el dominio humano total figurado por un solo objeto.

mente la “puerta estrecha” de que hemos hablado antes, por la cual el ser, saliendo del cosmos y estando por consiguiente definitivamente liberado de las condiciones de toda existencia manifestada, pasa verdaderamente “de la muerte a la inmortalidad”.

Capítulo XV

“KÁLA-MUKHA”*

En el estudio de que acabamos de hablar¹, A. K. Coomaswamy examina incidentalmente otro símbolo cuyo significado está en relación con la *Ianua Caeli*: se trata de una “cabeza de monstruo” que, en formas variadas y a menudo más o menos estilizadas, se encuentra en las zonas más diferentes, donde ha recibido nombres igualmente diversos, en particular los de *Kālamukha* y *Kīrti-mukha* en la India, y de *T’ao-t’ie* en China; se la encuentra también, no solo en Camboya y Java, sino incluso en América central, y tampoco es extraña al arte medieval europeo. Lo que importa destacar ante todo es que esa figuración se coloca generalmente sobre el dintel de una puerta o en la clave de bóveda de un arco, o bien en la sumidad de un nicho (*tórana*) que contiene la imagen de una divinidad; de un modo u otro, parece lo más a menudo vinculada con la idea de la puerta, lo que determina netamente su valor simbólico².

Se ha dado de esta figura cierto número de explicaciones (no nos referimos, por supuesto, a aquellas que no quieren ver sino un motivo simplemente “decorativo”) que pueden contener parte de verdad, pero la mayoría de las cuales son insuficientes, aunque más no fuera porque no podrían aplicarse in-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, marzo-abril de 1946. N. del T.].

¹ “*Swayamâtrinnâ: Ianua Caeli*”, en *Zalmoxis*, t. II, 1939 [Compilado como capítulo en A. K. Coomaswamy, *El cuerpo sembrado de ojos*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

² Coomaswamy da la reproducción de una figura de *T’ao-t’ie*, de la época de los Han, a la cual hay como suspendido un anillo, la cual podría considerarse en cierto modo como el prototipo de la forma común de las aldabas, en uso hasta nuestros mismos días: la de una máscara de animal con un anillo en la boca; este anillo es en sí, en este caso un símbolo de la “puerta estrecha”, como las fauces abiertas del monstruo lo es en otros.

distintamente a todos los casos. Así, K. Marchal ha observado que en las figurillas especialmente estudiadas por él la mandíbula inferior falta casi siempre; este hecho, unido a la forma redonda de los ojos³ y al modo en que los dientes se destacan, lo lleva a suponer que debió de tratarse, en el origen, de la imagen de un cráneo humano⁴. Empero, la mandíbula inferior no siempre está ausente, y existe particularmente en el *T'ao-t'ie* chino, aunque presente un aspecto bastante singular, como si se la hubiera cortado en dos partes simétricas enfrentadas luego a cada lado de la cabeza, lo que Carl Hentze explica como una representación de los despojos desplegados de un oso o de un tigre⁵; esto puede ser exacto en ese caso particular, pero no lo será ya en otros, donde el monstruo tiene una boca de forma normal y más o menos abierta; e inclusive, en lo que concierne al *T'ao-t'ie*, dicha explicación no tiene en suma sino un valor “histórico” y no tiene nada que ver, naturalmente, con la interpretación simbólica.

El *T'ao-t'ie*, en realidad, no es, por lo demás, ni un tigre ni un oso ni ningún otro animal determinado, y C. Hentze describe así el carácter heterogéneo de esa máscara fantástica: “fauces de bestia carnicera armada de grandes colmillos, cuernos de búfalo o de carnero, cara y plumas de búho, muñones de alas y garras de ave de presa, ornamento frontal en forma de cigarra”. Esta figura es muy antigua en China, pues se la encuentra casi constantemente en los bronce de la dinastía Shang⁶; el nombre *T'ao-t'ie*, que se traduce habitualmente

³ Esta forma es en realidad, muy generalmente, un rasgo característico de la representación tradicional de las entidades “terribles”; así, la tradición hindú la atribuye a los *Yaksha* y otros genios “guardianes”, y la tradición islámica a los *Djinn*.

⁴ “The Head of the Monster in Khmer and Far Eastern Decoration”, en *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, 1948.

⁵ “Le Culte de l'ours et du tigre et le ‘*T'ao-t'ie*’”, en *Zalmoxis*, t. I, 1938.

⁶ Cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture*; este autor insiste particularmente en los elementos de dicha representación correspondientes al buey y al carnero, y ve en ello una posible relación con el hecho de que esos animales eran en la época de los Shang los que más a menudo servían para los sacrificios.

por ‘glotón’ u ‘ogro’, parece no habérsele dado sino mucho más tarde, pero esa denominación no por eso es menos exacta, pues se trata, en efecto, de un monstruo “devorador”. Esto vale igualmente para sus equivalentes en otras tradiciones, los cuales, aun si no presentan un caracter tan heterogéneo como el *T’ao-t’ie*, parecen, en todo caso, no poder reducirse nunca a la representación de un único animal: así, en la India, puede ser un león (y entonces se ha convenido en darle más en particular el nombre de *Kála*), o un *Mâkara* (símbolo de *Váruna*, lo que merece tomarse en cuenta en vista de las consideraciones que seguirán), o inclusive un águila, es decir, un *Gáruda*; pero, bajo todas estas formas, la significación esencial permanece siempre idéntica.

En cuanto a esta significación, C. Hentze, en el artículo citado, ve ante todo en el *T’ao-t’ie* un “demonio de las tinieblas”; esto puede ser verdad en cierto sentido, pero a condición de ser explicado con precisión, como dicho autor lo ha hecho, por lo demás, en un posterior trabajo⁷. No es un “demonio” en el sentido ordinario del término, sino en el sentido original del *Ásura* védico, y las tinieblas de que se trata son en realidad las “tinieblas superiores”⁸; en otros términos, se trata de un símbolo de la “Identidad Suprema” en cuanto alternativamente absorbe y emite la “Luz del Mundo”. El *T’ao-t’ie* y los otros monstruos similares corresponden, pues, a *Vrtra* y sus diversos equivalentes, y también a *Váruna*, por el cual la luz o la lluvia es alternativamente retenida o soltada, alternancia que es la de los cielos involutivos y evolutivos de la manifestación universal⁹; así, Coomaraswamy ha podido decir con

⁷ *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der Frühchinesischen Kulturen*, Amberes, 1941. No conocemos directamente esta obra, pero debemos a Coomaraswamy la indicación del sentido en el cual el *T’ao-t’ie* se interpreta en ella.

⁸ Ver nuestro estudio sobre “Las dos noches” [incluido como cap. XXXI en el volumen *Iniciación y realización espiritual*. N. del T.].

⁹ La luz y la lluvia son dos símbolos de los influjos celestes; volveremos sobre esta equivalencia [ver “La luz y la lluvia”, compilado en este volumen. N. del T.].

razón que ese rostro, cualesquiera fueren sus apariencias diversas, es verdaderamente la “Faz de Dios” que a la vez “mata y vivifica”¹⁰. No es, pues, precisamente una “calavera”, como supone K. Marchal, a menos que se tome esta designación en sentido simbólico; pero mas bien, como dice Coomaraswamy, es “la cabeza de la Muerte”, o sea la de *Mrtyu*, otro de cuyos nombres es también *Kâla*¹¹.

Kâla es propiamente el Tiempo “devorador”¹², pero designa también, por transposición, al Principio mismo en cuanto “destructor”, o más bien “transformador”, con respecto a la manifestación, a la cual reduce al estado no-manifestado reabsorbiéndola en cierto modo en sí mismo, lo cual constituye el sentido más elevado en que puede entenderse la Muerte. Se lo asimila también, simbólicamente, al Sol, y sabido es, por otra parte, que el león, cuya máscara (*sinha-mukha*) adopta, es más particularmente un símbolo solar; esto nos reconduce a lo que exponíamos anteriormente sobre la *Ianua Caeli*, y Coomaraswamy recuerda a este respecto que Cristo, quien ha dicho: “Yo soy la Puerta”, es también, a la vez, el “León de Judá” y el “Sol de los hombres”¹³. En las iglesias bizantinas, la figura del *Pantokrátôr* o Cristo “en majestad” ocupa la posición central de la bóveda, es decir, la posición que corresponde preci-

¹⁰ *El-Muhyi* y, *el-Mumit* [‘El que da vida’ y ‘El que mata’] son dos nombres divinos en la tradición islámica.

¹¹ Coomaraswamy señala a este respecto empuñaduras de sables indonesios en que están figurados monstruos devoradores; es evidente que un símbolo de la Muerte es en tal caso particularmente apropiado. Por otra parte, cabe establecer una vinculación con ciertas representaciones de *Shinje*, la forma tibetana de *Yama*, donde aparece teniendo delante la “rueda de la Existencia” y con aspecto de disponerse a devorar todos los seres figurados en ella (ver M. Pallis, *Peaks and Lamas*, p. 146 [trad. esp.: *Cumbres y lamas*, p. 212]).

¹² Esta palabra tiene por significado primero el de ‘negro’, lo que nos reconduce una vez más al simbolismo de las “tinieblas”, el cual, por lo demás, es aplicable dentro mismo de la manifestación a todo tránsito de un estado a otro.

¹³ La “puerta solar” (*sûrya-dvâra*) es la “puerta de la Liberación” (*mukti-dvâra*); la “puerta” (*dvâra*) y la “boca” (*mukha*) son aquí símbolos equivalentes. El sol, en cuanto “Faz de Dios”, está también representado por una máscara de león en un sarcófago cristiano de Ravena.

samente al “ojo” del domo; y éste, según hemos explicado en otro lugar, representa, en la extremidad superior del “Eje del Mundo”, la puerta por la cual se efectúa la “salida del cosmos”¹⁴.

Volviendo a *Kála*, la figuración heterogénea conocida en Java con el nombre de *Kála-mákara*, en la cual los rasgos del *Mákara* se combinan con los del león, tiene también una significación esencialmente solar, y a la vez, por su aspecto de *Mákara*, se refiere más precisamente al simbolismo de *Váruna*. En cuanto éste se identifica con *Mrtyu* o con *Yama*¹⁵, el *Mákara* es el cocodrilo (*çiçumâra* o *çiçumârî*) de fauces abiertas que se sostiene “contra la corriente” y representa la vía única por la cual todo ser ha de pasar necesariamente, presentándose así como el “guardián de la Puerta” que aquél debe franquear para liberarse de las condiciones limitativas (simbolizadas también por el *pâça* de *Váruna*) que le retienen en el dominio de la existencia contingente y manifestada¹⁶. Por otra parte, el *Mákara* es, en el Zodíaco hindú, el signo de Capricornio, es decir, la “puerta de los Dioses”¹⁷; tiene, pues, dos aspectos aparentemente opuestos, “benéfico” y “maléfico”, si se quiere, que corresponden también a la dualidad de *Mitra* y *Váruna* (reunidos en pareja indisoluble bajo la forma dual *Mitrâvârunau*), o a la del “Sol diurno” y el “Sol nocturno”, lo cual equivale a decir que, según el estado al cual ha llegado el

¹⁴ Ver “La puerta estrecha” [Recopilado en este volumen. N. del T.].

¹⁵ Ver “El ‘ojo de la aguja’” [Recopilado en este volumen. N. del T.].

¹⁶ Ver “El paso de las aguas” [Recopilado en *Tradición y Ciclos Cósmicos*]. Este cocodrilo es el *Ammit* de los antiguos egipcios, monstruo que aguarda el resultado de la “psicostasis” o “pesada de las almas” para devorar a quienes no hayan pasado satisfactoriamente esta prueba. Es también el mismo cocodrilo que, abiertas las fauces, acecha al “loco” del vigésimo primer arcano del Tarot; el “loco” se interpreta generalmente como la imagen del profano que no sabe de dónde viene ni adónde va, y marcha ciegamente sin conciencia del abismo al cual está a punto de precipitarse.

¹⁷ Ver “Algunos aspectos del simbolismo del pez” [recopilado en *Tradición y Ciclos Cósmicos*]. En lugar del aspecto de cocodrilo “devorador”, el *Mákara* reviste entonces el aspecto del delfín “salvador”.

ser que se presenta ante él, su boca es para éste la “puerta de la Liberación” o las “fauces de la Muerte”¹⁸.

Este último caso es el del hombre ordinario, que, pasando por la muerte, debe retornar a otro estado de manifestación, mientras que el primer caso es el del ser “calificado para pasar a través del medio del Sol”¹⁹, por vía del “séptimo rayo”, porque ya se ha identificado con el Sol mismo y así, a la pregunta: “quién eres tú?”, que se le formula cuando llega a esa puerta, puede responder con verdad: “Yo soy Tú”.

¹⁸ A la dualidad *Mitrâvârûnau* corresponde, en ciertas tradiciones, la asociación de los símbolos del Amor y la Muerte, que hemos tenido ocasión de señalar con respecto a los “Fieles de Amor” [Ver *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*. N. del T.]. Esa misma dualidad es también, en cierto sentido, la de los “dos hemisferios” a que se refiere en particular el simbolismo de los Dioscuros (ver “La doble espiral” [cap. V de *La Gran Triada*]).

¹⁹ *Jaiminîya-Upânishad-Brâhmana*, I, 6, 1.

Capítulo XVI

LA LUZ Y LA LLUVIA*

Hemos aludido a cierta relación existente entre la luz y la lluvia, en cuanto una y otra simbolizan igualmente los influjos celestes o espirituales¹. Esta significación es evidente en lo que respecta a la luz; en lo que concierne a la lluvia, la hemos indicado en otro lugar², señalando que entonces se trata sobre todo del descenso de esos influjos al mundo terrestre, y destacando que ese es en realidad el sentido profundo, enteramente independiente de cualquier aplicación “mágica”, de los difundidos ritos que tienen por objeto “hacer llover”³. Por otra parte, tanto la luz como la lluvia tienen un poder “vivificante”, que representa con exactitud la acción de los influjos de que se trata⁴; con este carácter se vincula también, más en particular, el simbolismo del rocío, que, como es natural, se halla en estrecha conexión con el de la lluvia y es común a numerosas formas tradicionales, desde el hermetismo⁵ y la Cábala hebrea⁶ hasta la tradición extremo-oriental⁷.

Importa observar que la luz y la lluvia, así encaradas, no están referidas solamente al cielo de un modo general, sino

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

¹ [Ver “*Kála-Mukha*”, en el capítulo anterior. N. del T.].

² *La Gran Triada*, cap. XIV.

³ Este simbolismo de la lluvia se ha conservado, a través de la tradición hebrea, hasta en la misma liturgia católica: *Rorate Caeli desuper et nubes pluunt iustum* (*Isaías*, XLV, 8).

⁴ Ver a este respecto, en lo que concierne a la luz, *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XLVII.

⁵ La tradición rosacruz asocia muy en especial el rocío y la luz, estableciendo una relación por consonancia entre *Rosa-Lux* y *Rosa-Cruz*.

⁶ Recordaremos, también, a este respecto, que el nombre *Metatrón*, por las diferentes interpretaciones que de él se dan, se vincula a la vez a la “luz” y a la “lluvia”; y el carácter propiamente “solar” de *Metatrón* pone a éste en relación directa con las consideraciones que desarrollaremos en seguida.

⁷ Ver *El Rey del Mundo*, cap. III, y *El simbolismo de la Cruz*, cap. IX.

también, más especialmente, al sol; y esto se encuentra en estricta conformidad con la naturaleza de los fenómenos físicos correspondientes, es decir, de la luz y la lluvia mismas entendidas en su sentido literal. En efecto, por una parte, el sol es real y verdaderamente la fuente de luz de nuestro mundo; y, por otra parte, él también, haciendo evaporar las aguas, las “aspira” en cierto modo hacia las regiones superiores de la atmósfera, de donde tornan a descender luego en forma de lluvia sobre la tierra. Ha de señalarse además, a este respecto, que la acción del sol, en esta producción de la lluvia, se debe propiamente a su calor; encontramos así los dos términos complementarios, luz y calor, en los que se polariza el elemento ígneo, según ya lo hemos indicado en diversas oportunidades; y esta observación explica el doble sentido de una figuración simbólica que parece haber sido bastante mal comprendida en general.

El sol ha sido representado a menudo, en tiempos y lugares muy diversos y hasta en el Medioevo occidental, con rayos de dos tipos, alternativamente rectilíneos y ondulados; un ejemplo notable se encuentra en una tableta asiría del Museo Británico que data del siglo I a. C.⁸; en ella el sol aparece como una especie de estrella de ocho rayos⁹: cada uno de los cuatro rayos verticales y horizontales está constituido por dos rectas que forman un ángulo muy agudo, y cada uno de los cuatro rayos intermedios lo está por un conjunto de tres líneas onduladas paralelas. En otras figuraciones equivalentes, los rayos ondulados están constituidos, como los rectos, por dos líneas que se unen por sus extremos y que reproducen así el

⁸ Esta tableta está reproducida en *The Babylonian Legends of the Creation and the Fight between Bel and the Dragon as told by Assyrian Tablets from Nineveh*, publicación del British Museum.

⁹ El número 8 puede tener aquí cierta relación con el simbolismo cristiano del *Sol Iustitiae* o ‘Sol de Justicia’ (cf. el simbolismo del 8º arcano del Tarot); el Dios solar ante el cual está colocada esa figuración tiene, por lo demás, en una mano “un disco y una barra, que son representaciones convencionales de la regla y de la vara de justicia”; con respecto al primero de estos dos emblemas, recordaremos la relación existente entre el simbolismo de la “medida” y el de los “rayos solares” (ver *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. III).

conocido aspecto de la “espada flamígera”¹⁰; en todos los casos, va de suyo que los elementos esenciales son respectivamente la línea recta y la ondulada, a las cuales los dos tipos de rayos pueden reducirse, en definitiva, en las representaciones más simplificadas; pero ¿cuál es exactamente la significación de esas dos líneas?



[Tableta de Shamash de los años 888–855 a. C. British Museum, Londres. Esta imagen no aparece en edición alguna de este capítulo. N. del T.]

En primer lugar, según el sentido que puede parecer más natural cuando se trata de una figuración del sol, la línea recta representa la luz y la ondulada el calor; esto corresponde, por lo demás, al simbolismo de las letras hebreas *rêsh* y *shîn* en cuanto elementos respectivos de las raíces *ar* [‘r] y *ash* [‘sh], que expresan precisamente esas dos modalidades complementarias del fuego¹¹. Solo que, por otra parte –y esto parece

¹⁰ Señalaremos incidentalmente que esta forma ondulada es a veces también una representación del relámpago, el cual, por otra parte, está igualmente en relación con la lluvia, en cuanto ésta aparece como una consecuencia de la acción del rayo sobre las nubes, que libera a las aguas contenidas en ellas.

¹¹ Ver Fabre d’Olivet, *La Langue hébraïque restituée*.

complicar las cosas—, la línea ondulada es también, muy generalmente, un símbolo del agua; en la misma tableta asiria que mencionábamos, las aguas se figuran por una serie de líneas onduladas enteramente semejantes a las que se ven en los rayos del sol. La verdad es que, teniendo en cuenta lo que ya hemos explicado, no hay en ello contradicción ninguna: la lluvia, a la cual conviene naturalmente el símbolo general del agua, puede considerarse realmente como procedente del sol; y además, como es efecto del calor solar, su representación puede confundirse legítimamente con la del calor mismo¹². Así, la doble radiación que consideramos es por cierto luz y calor en cierto respecto; pero a la vez, en otro respecto, es también luz y lluvia, por las cuales el sol ejerce su acción vivificante sobre todas las cosas.

Acerca de esta cuestión, conviene señalar aún lo siguiente: el fuego y el agua son dos elementos opuestos; pero esta oposición, por lo demás, no es sino la apariencia exterior de un complementarismo y, más allá del dominio donde se afirman las oposiciones, deben, como todos los contrarios, conciliarse y unirse de algún modo. En el Principio mismo, del cual el sol es una imagen sensible, ambos se identifican de cierta manera, lo que justifica aún más cabalmente la figuración que acabamos de estudiar; e inclusive en niveles inferiores a éste, pero correspondientes a estados de manifestación superiores al mundo corpóreo al cual pertenecen el fuego y el agua en su aspecto “denso” o “burdo” que da lugar propiamente a su mutua oposición, puede haber entre ellos una asociación equivalente, por así decirlo, a una identidad relativa. Esto es verdad de las “Aguas superiores”, que son las posibilidades de manifestación no-formal, y que en cierto sentido están simbólicamente representadas por las nubes, de donde la lluvia descien-

¹² Según el lenguaje de la tradición extremo-oriental, siendo la luz *yang*, el calor, considerado como oscuro, es *yin* con respecto a aquella, lo mismo que, por otra parte, el agua es *yin* con respecto al fuego; la línea recta es, pues, aquí *yang*, y la línea ondulada *yin*, también desde estos dos puntos de vista.

de sobre la tierra¹³ al mismo tiempo que son residencia del fuego bajo el aspecto del rayo¹⁴; y lo mismo ocurre, en el orden de la manifestación formal, con ciertas posibilidades pertenecientes al dominio “sutil”. Resulta particularmente interesante observar, a este respecto, que los alquimistas “entienden por aguas, los rayos y el resplandor de su fuego” y que dan el nombre de “ablución”, no a “la acción de lavar algo con el agua u otro licor”, sino a una purificación que se opera por el fuego, de modo que “los antiguos han ocultado esta ablución bajo el enigma de la salamandra, de la cual dicen que se nutre en el fuego, y del lino incombustible¹⁵, que en el fuego se purifica y blanquea sin consumirse¹⁶. Puede comprenderse con esto que en el simbolismo hermético se aluda frecuentemente a un “fuego que no quema” y a una “agua que no moja las manos”, y también que el mercurio “animado”, o sea vivificado por la acción del azufre, se describa como una “agua ígnea” y a veces, inclusive, como un “fuego líquido”¹⁷.

¹³ La lluvia, en efecto, para representar los influjos espirituales, debe ser considerada como un agua “celeste”, y sabido es que los Cielos corresponden a los estados no-formales; la evaporación de las aguas terrestres por el calor solar es, por otra parte, la imagen de una “transformación” (en el sentido de “paso más allá de las formas”), de modo que hay en ello como un tránsito alternativo de las “aguas inferiores” a las “aguas superiores”, e inversamente.

¹⁴ Esto debe ponerse en relación con la observación que hemos formulado antes respecto del relámpago, y justifica de modo aún más cabal la similitud existente entre la representación de éste y el símbolo del agua. En el antiguo simbolismo extremo-oriental, no hay sino una leve diferencia entre la figuración del trueno (*lei-wen*) y la de las nubes (*yün-wen*); ambas consisten en series de espirales, a veces redondeadas y a veces cuadradas; se dice habitualmente que las primeras son *yün-wen* y las segundas *lei-wen*, pero existen formas intermedias que hacen esa distinción muy poco sensible en realidad; y, además, unas y otras están igualmente en conexión con el simbolismo del Dragón (cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture*, pp. 236-37). Notemos también que esta representación del trueno por espirales confirma lo que decíamos antes sobre la relación existente entre el símbolo de la doble espiral y el del *vajra* (*La Gran Triada*, cap. VI).

¹⁵ Este “lino incombustible” (*ásbestos*) es en realidad el asbesto o amianto.

¹⁶ Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 2.

¹⁷ Ver *La Gran Triada*, cap. XII.

Para volver al simbolismo del sol, agregaremos solamente que los dos tipos de rayos a que nos hemos referido se encuentran en ciertas figuraciones simbólicas del corazón, y que el sol, o lo que éste representa, se considera, en efecto, como el “Corazón del Mundo”, de modo que, también en este caso, se trata en realidad de la misma cosa; pero esto, en cuanto el corazón aparece como un centro de luz y de calor a la vez, podrá dar lugar aún a otras consideraciones¹⁸.

¹⁸ Ver “El corazón irradiante y el corazón en llamas” [Recopilado en *Consideraciones sobre el esoterismo Cristiano*. N. del T.].

Capítulo XVII

EL SIMBOLISMO DEL PUENTE*

Aunque ya hemos hablado en diversas oportunidades sobre el simbolismo del puente, agregaremos aún algunas otras consideraciones, en conexión con un estudio de doña Luisa Coomaraswamy sobre ese tema¹, donde insiste particularmente sobre un punto que muestra la estrecha relación de ese simbolismo con la doctrina del *sûtrâtmâ*. Se trata del sentido original del vocablo *setu*, el más antiguo de los diversos términos sánscritos para designar el puente, y el único que se encuentra en el *Rg-Veda*: esa palabra, derivada de la raíz *si-*, ‘ligar’, significa propiamente un ‘vínculo’; y, en efecto, el puente tendido sobre un río es ciertamente lo que vincula una orilla con la otra; pero, aparte de esta observación de orden general, hay en lo implicado por dicho término algo mucho más preciso. Es menester representarse el puente como constituido primitivamente por líneas, que son su modelo natural más ortodoxo, o por una cuerda fijada del mismo modo que aquéllas, por ejemplo a un par de árboles que crecen en las riberas y que parecen así efectivamente “ligados” uno al otro por medio de esa cuerda. Las dos orillas representan simbólicamente dos estados diferentes del ser, y es evidente que la cuerda es en tal caso lo mismo que el “hilo” que reúne esos estados entre sí, es decir, el *sûtrâtmâ*, mismo; el carácter de tal vínculo, a la vez tenue y resistente, es también una imagen adecuada de su naturaleza espiritual; y por eso el puente, asimilado también a un

* [Publicado originalmente en *Études Traditionnelles*, enero-febrero de 1947. N. del T.].

¹ “The Perilous Bridge of Welfare”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, número de agosto de 1944.

rayo de luz, es frecuentemente, en las descripciones tradicionales, tan delgado como el filo de una espada, o bien, si hecho de madera, está formado por una sola viga o un solo tronco². Aunque tal estrechez hace aparecer igualmente el carácter “peligroso” de la vía de que se trata, la cual, por lo demás, es la única posible, sin embargo no todos logran recorrerla, e inclusive muy pocos pueden recorrerla sin ayuda y por sus propios medios³, pues hay siempre cierto peligro en el paso de un estado a otro; pero esto se refiere sobre todo al doble sentido, “benéfico” y “maléfico”, que tiene el puente, como tantos otros símbolos, y sobre el cual hemos de volver en seguida.

Los dos mundos representados por las dos orillas son, en el sentido más general, el cielo y la tierra, que al comienzo estaban unidos y fueron separados por el hecho mismo de la manifestación, cuyo dominio íntegro se asimila entonces a un río o a un mar que se extiende entre ellos⁴. El puente equivale exactamente, pues, al pilar que une el cielo y la tierra a la vez que los mantiene separados; y a causa de esta significación, debe ser concebido esencialmente como vertical⁵, lo mismo que todos los demás símbolos del “Eje del Mundo”, por ejemplo el eje del “carro cósmico” cuando las dos ruedas de

² Recordemos a este respecto el doble sentido de la palabra inglesa *beam*, que designa a la vez una ‘viga’ y un ‘rayo luminoso’, según lo hemos hecho notar ya en otro lugar [ver “Masones y carpinteros”, en *Estudios sobre la Masonería*].

³ Es éste privilegio exclusivo de los “héroes solares” en los mitos y cuentos donde figura el paso del puente.

⁴ En toda aplicación más restringida de este simbolismo, se tratará siempre de dos estados que, para cierto “nivel de referencia”, están entre sí en relación correspondiente a la de cielo y tierra [ver *La Gran Triada, pass.* pero sobre todo cap. III].

⁵ A este respecto, y en relación con lo que acabamos de decir, recordaremos la “prueba de la cuerda”, tan a menudo descrita, en la cual una cuerda lanzada al aire permanece o parece permanecer vertical, mientras un hombre o un niño trepa por ella hasta perderse de vista; aun si, al menos en la mayoría de los casos, se trata de un fenómeno de sugestión, ello importa poco desde el punto de vista en que aquí nos situamos, y, con igual título que la ascensión de un mástil, no deja de ser una figuración muy significativa de lo que estamos tratando.

éste representan, del mismo modo, el cielo y la tierra⁶; esto establece igualmente la identidad fundamental del simbolismo del puente con el de la escala, sobre el cual hemos hablado en otra oportunidad⁷. Así, el paso del puente no es, en definitiva, sino el recorrido del eje, único medio de unión mutua de los diferentes estados; la orilla de la cual parte es, de hecho, este mundo, o sea el estado en que se encuentra actualmente el ser que debe recorrerlo; y la orilla a la cual llega, después de haber atravesado los demás estados de manifestación, es el mundo principal; la primera de las orillas es el dominio de la muerte, donde todo se halla sometido al cambio, y la otra es el dominio de la inmortalidad⁸.

Recordábamos hace un momento que el eje a la vez une y separa el cielo y la tierra; del mismo modo, si el puente es real y verdaderamente la vía que une las dos orillas y permite pasar de la una a la otra, sin embargo, puede ser también, en cierto sentido, como un obstáculo colocado entre ellas, y esto nos conduce a su carácter “peligroso”. Esto mismo está, por lo

⁶ La señora Coomaraswamy señala que, si en algunos casos el puente se describe con forma de arco, lo que lo identifica más o menos explícitamente con el arco iris, esos casos están lejos en realidad de ser los más frecuentes en el simbolismo tradicional. Agregaremos que eso mismo, por otra parte, no está necesariamente en contradicción con la concepción del puente como vertical, pues, según hemos explicado con motivo de la “cadena de los mundos” [compilado en este volumen. N. del T.], una línea curva de longitud indefinida puede asimilarse en cada una de sus porciones a una recta que será siempre “vertical”, en el sentido de que será perpendicular al dominio de existencia atravesado por ella; además, incluso cuando no hay identificación entre el puente y el arco iris, éste no deja de considerarse también, de modo muy general, como un símbolo de unión entre el cielo y la tierra.

⁷ Ver “El simbolismo de la escala” [recopilado en este volumen].

⁸ Es evidente que, en el simbolismo general del paso de las aguas, encarnado como tránsito “de la muerte a la inmortalidad”, la travesía por medio de un puente o de un vado no corresponde sino cuando ese paso se efectúa de una orilla a la otra, con exclusión de los casos en que se lo describe como el proceso de remontar una corriente hacia su fuente o, al contrario, como el descenso de la corriente al mar, en los cuales el viaje debe cumplirse necesariamente por otros medios, por ejemplo conforme al simbolismo de la navegación, que, por lo demás, es aplicable a todos los casos. Ver “El paso de las aguas” [recopilado en *Tradición y Ciclos Cósmicos*].

demás, implícito en la significación de la palabra *setu*, que es una ‘ligadura’ en la doble acepción en que puede entenderse-la: por una parte, lo que vincula dos cosas entre sí, pero también una traba en la cual se halla preso un ser; una cuerda puede servir igualmente a ambos fines, y el puente aparecerá así bajo uno u otro aspecto, o sea, en suma, como “benéfico” o como “maléfico”, según que el ser logre franquearlo o no. Puede observarse que el doble sentido simbólico del puente resulta también de que se lo puede recorrer en las dos direcciones opuestas, aunque deba serlo, sin embargo, solo en una, en aquella que va de “esta ribera” a “la otra ribera”, pues todo retroceso constituye un peligro a evitar⁹, salvo en el caso único del ser que, liberado ya de la existencia condicionada, puede en adelante “moverse a voluntad” a través de todos los mundos, y para el cual tal retroceso no es, por lo demás, sino una apariencia ilusoria. En cualquier otro caso, la parte del puente ya recorrida debe normalmente “perdersé de vista” y hacerse como si no existiera, del mismo modo que la escala simbólica se considera siempre como asentada en el dominio mismo donde se encuentra actualmente el ser que sube por ella, y su parte inferior desaparece para él a medida que efectúa su ascensión¹⁰. Mientras el ser no haya llegado al mundo principal, de donde podrá luego redescender a la manifestación sin ser de ninguna manera afectado por ello, la realización no puede cumplirse, en efecto, sino en sentido ascendente; y para aquel que se apegue a la vía por la vía misma, tomando así el medio por el fin, esa vía se convertirá verdaderamente en un obstácu-

⁹ De ahí las alusiones, tan frecuentes en los mitos y las leyendas de toda procedencia, al peligro de volverse en medio del camino y de “mirar hacia atrás”.

¹⁰ Haya quí una “reabsorción” del eje por el ser que lo recorre, según lo hemos explicado ya en *La Gran Triada*, libro al cual remitiremos también para ciertos puntos conexos, en particular el de la identificación de ese ser con el eje mismo, cualquiera sea el símbolo que represente a este último, y en consecuencia también con el puente, lo que da el verdadero sentido de la función “pontifical”, y a lo cual alude muy netamente, entre otras fórmulas tradicionales, esta frase del *Mabinogion* céltico citado como lema por la señora Coomaraswamy: “Quien quiera ser Jefe debe ser el Puente”.

lo en lugar de llevarlo de modo efectivo a la liberación, la cual implica una destrucción continua de los vínculos que lo ligan a los estadios recorridos ya, hasta que el eje se reduzca finalmente al punto único que lo contiene todo y que es el centro del ser total.

Capítulo XVIII

EL PUENTE Y EL ARCO IRIS*

Hemos señalado, con motivo del simbolismo del puente y de significado esencialmente “axial”, que la asimilación entre este simbolismo y el del arco iris no es tan frecuente como suele creerse. Seguramente hay casos en que tal asimilación existe, y uno de los más claros es el que se encuentra en la tradición escandinava, donde el puente de *Byfrost* está expresamente identificado con el arco iris. En otros casos, cuando el puente se describe como elevándose en una parte de su recorrido y bajando en la otra, es decir, con la forma de un arco abovedado, parece más bien que, generalmente, esas descripciones hayan sido influenciadas por una vinculación secundaria con el arco iris, sin implicar por ello una verdadera identificación entre ambos símbolos. Esa conexión se explica fácilmente por el hecho de que el arco iris se considera generalmente como símbolo de la unión del cielo y de la tierra; entre el medio por el cual se establece la comunicación de la tierra con el cielo y el signo de esa unión hay una conexión evidente, que sin embargo no entraña necesariamente identificación o asimilación. Agregaremos en seguida que este significado mismo del arco iris, el cual se encuentra en una u otra forma en la mayoría de las tradiciones, resulta directamente de su relación estrecha con la lluvia, puesto que ésta, según lo hemos explicado en otro lugar, representa el descenso de los influjos celestes al mundo terrestre¹. El ejemplo más conocido en Occidente de esta significación tradicional del arco iris es, naturalmen-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, marzo de 1947. N. del T.].

¹ Ver “La luz y la lluvia” [recopilado en este volumen. N. del T.]; cf. también *La Gran Triada*, cap. XIV.

te, el texto bíblico donde se la expresa de modo muy neto²; en particular, se dice en él: “He colocado mi arco en las nubes para que sirva como señal de alianza entre mí y la tierra”, pero es de notar que esa “señal de alianza” no está presentada en modo alguno como un medio que permita el paso de un mundo al otro, paso al cual ese texto, por otra parte, no hace la menor alusión. En otros casos, el mismo significado se expresa en formas muy distintas: entre los griegos, por ejemplo, el arco iris estaba asimilado al peplo de Iris, o quizá a Iris misma en una época en que en las figuraciones simbólicas el “antropomorfismo” no había sido aún llevado tan lejos como lo fue más tarde; aquí, esta significación está implicada por el hecho, de que Iris era la “mensajera de los Dioses” y por consiguiente desempeñaba el papel de intermediaria entre el cielo y la tierra; pero va de suyo que tal representación está muy alejada en todo sentido del simbolismo del puente. En el fondo, el arco iris parece más bien, de modo general, haber sido puesto en relación sobre todo con las corrientes cósmicas por las cuales se opera un intercambio de influjos entre cielo y tierra, antes bien que, con el eje según el cual se efectúa la comunicación directa entre los diferentes estados; y, por otra parte, esto concuerda mejor con su forma curva³, pues, aunque, como hemos hecho notar anteriormente, esa forma misma no esté forzosamente en contradicción con una idea de “verticalidad”, no deja de ser cierto que esta idea no puede ser sugerida en tal caso por las apariencias inmediatas, como lo es, al contrario, en el caso de todos los símbolos propiamente axiales.

Ha de reconocerse que en realidad el simbolismo del arco iris es muy complejo y presenta aspectos múltiples; pero, entre ellos, uno de los más importantes quizá, aunque pueda parecer sorprendente a primera vista, y en todo caso el que tiene más

² *Génesis*, IX, 12-17.

³ Es claro que una forma circular, o semicircular como la del arco iris, puede siempre, desde este punto de vista, considerarse como la proyección plana de un segmento de hélice.

manifiesta relación con lo que acabamos de indicar, es el que lo asimila a una serpiente, y que se encuentra en muy diversas tradiciones. Se ha observado que los caracteres chinos que designan al arco iris contienen el radical ‘serpiente’, aunque esta asimilación no está formalmente expresada de otro modo en la tradición extremo-oriental, de modo que podría verse en ello algo así como un recuerdo de algo que se remonta probablemente muy lejos⁴. Parecería que este simbolismo no haya sido enteramente desconocido por los mismos griegos, al menos en el período arcaico, pues, según Homero, el arco iris estaba representado en la coraza de Agamenón por tres serpientes cerúleas, “imitación del arco de Iris y signo memorable para los humanos, que Zeus imprimió en las nubes”⁵. En todo caso, en ciertas regiones de África y particularmente en el Dahomey, la “serpiente celeste” está asimilada al arco iris y a la vez se la considera como señora de las piedras preciosas y la riqueza; por lo demás, puede parecer que hay en ello cierta confusión entre dos aspectos diversos del simbolismo de la serpiente, pues, si bien el papel de señor o guardián de los tesoros se atribuye, en efecto, a serpientes y dragones, entre otras entidades descritas con formas variadas, dichos seres tienen entonces un carácter subterráneo, más bien que celeste; pero puede ser también que haya entre esos dos aspectos aparentemente opuestos una correspondencia comparable a la existente entre los planetas y los metales⁶. Por otra parte, es por lo menos curioso que, a ese respecto, la “serpiente celeste” tenga una se-

⁴ Cf. Arthur Waley, *The Book of Songs*, p. 328.

⁵ *Iliada*, XI. Lamentamos no haber podido encontrar la referencia de modo más preciso, tanto más cuanto que esa figuración del arco iris por tres serpientes parece a primera vista harlo extraña y merecería sin duda más atento examen [La falta de una referencia precisa se debe sin duda a que el autor vivía, cuando compuso el artículo, una vida relativamente retirada en un suburbio de El Cairo. El pasaje homérico dice, literalmente (*Il.*, XI, 26-28): “y a ambos lados tres serpientes (o dragones: *drákontes*) color de acero se erguían por el cuello, semejantes al iris que el Cronida fijó en la nube, señal prodigiosa (*téras*) para los hombres...”. N. del T.].

⁶ Cf. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. XXII.

mejanza bastante notable con la “serpiente verde” que en el conocido cuento simbólico de Goethe se transforma en puente y después se fragmenta en pedrería; si tal serpiente debiera considerarse también en relación con el arco iris, se encontraría en tal caso la identificación de éste con el puente, lo que en suma poco podría sorprender, pues Goethe muy bien pudo, a este respecto, haber pensado más particularmente en la tradición escandinava. Ha de decirse, por lo demás, que ese cuento es muy poco claro tanto en cuanto a la procedencia de los diversos elementos del simbolismo en que Goethe pudo inspirarse, como en cuanto a su significación misma, y que todas las interpretaciones que se han intentado son en realidad poco satisfactorias en conjunto⁷; no queremos insistir más en esto, pero nos ha parecido que podía no carecer de interés el señalar ocasionalmente esa posible y algo inesperada conexión⁸.

Sabido es que una de las principales significaciones simbólicas de la serpiente se refiere a las corrientes cósmicas a que aludíamos poco antes, corrientes que, en definitiva, no son

⁷ Por otra parte, a menudo hay algo de confuso y nebuloso en la manera en que Goethe usa del simbolismo, y ello puede comprobarse también en su reelaboración de la leyenda de Fausto; agreguemos que habría más de una pregunta que formularse sobre las fuentes a las que pudo recurrir más o menos directamente, así como sobre la naturaleza exacta de las vinculaciones iniciáticas que pudo tener, aparte de la masonería [Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) fue iniciado en la Logia *Amalia de las res Rosas* (Weimar) el 23 de junio de 1780 y permaneció trabajando en ella hasta su muerte ocurrida en 1832; a lo largo de esos 52 años leyó en logia numerosos poemas de contenido simbólico. N. del T.].

⁸ Para la asimilación más o menos completa de la serpiente de Goethe con el arco iris, no podemos tomar en consideración el color verde que se le atribuye, por más que algunos hayan querido hacer del verde una especie de síntesis del arco iris, porque sería el color central; pero, de hecho, el verde solo ocupa esa posición central a condición de admitir la introducción del indigo en la lista de los colores, y hemos explicado anteriormente las razones por las cuales esa introducción es en realidad insignificante y desprovista de todo valor desde el punto de vista simbólico [“Los siete rayos y el arco iris”, ahora en este volumen]. A este respecto, haremos notar que el eje corresponde propiamente al “séptimo rayo” y por consiguiente al color blanco, mientras que la diferenciación misma de los colores del arco iris indica cierta “exterioridad” con relación al rayo axial.

sino el efecto y como la expresión de las acciones y reacciones de las fuerzas emanadas respectivamente del cielo y de la tierra⁹. Esto da la única explicación plausible de la asimilación del arco iris a la serpiente, y tal explicación está en perfecto acuerdo con el carácter reconocido al arco iris, de ser el signo de unión del cielo y de la tierra, unión que, en efecto, está en cierto modo manifestada por esas corrientes, ya que éstas no podrían producirse sin aquélla. Ha de agregarse que la serpiente, en cuanto a este significado, está asociada con la mayor frecuencia a símbolos axiales como el árbol o el bastón, cosa fácil de comprender, pues la dirección misma del eje determina la de las corrientes cósmicas, sin que empero la de éstas se confunda en modo alguno con la de aquél, así como tampoco, para retomar el simbolismo correspondiente en su forma geométrica más rigurosa, una hélice trazada sobre un cilindro se confunde con el eje del cilindro mismo. Entre el símbolo del arco iris y el del puente, una conexión similar sería, en suma, la que podría considerarse como la más normal; pero, ulteriormente, esa conexión ha llevado en ciertos casos a una suerte de fusión de los dos símbolos, que no estaría enteramente justificada si no se considerara a la vez resuelta en la unidad de una corriente axial la dualidad de las corrientes cósmicas diferenciadas. Empero, ha de tenerse en cuenta también que las figuraciones del puente no son idénticas cuando se lo asimila al arco iris y cuando no, y, a este respecto, cabría preguntarse si entre el puente rectilíneo¹⁰ y el puente en arco no existe, por lo menos en principio, una diferencia de significación correspondiente en cierto modo a la que hay, según hemos indicado antes, entre la escala vertical y la escalera en espiral¹¹, diferencia que es la de la vía “axial” que reconduce

⁹ Ver *La Gran Triada*, cap. V.

¹⁰ Recordaremos que esta forma rectilínea y, naturalmente, vertical, es la que corresponde especialmente al sentido preciso de la expresión *es-sirâtu-l-mustaqîm* [‘la vía recta’] en la tradición islámica (cf. *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXV).

¹¹ Ver “El simbolismo de la escala” [en este libro].

directamente el ser al estado principal y la vía más bien “periférica” que implica el paso distinto a través de una serie de estados jerarquizados, aunque, en un caso como en el otro, la meta final sea necesariamente idéntica¹².

¹² El uso iniciático de la escalera en espiral se explica por la identificación de los grados de iniciación con otros tantos estados diferentes del ser puede citarse como ejemplo, en el simbolismo masónico, la escalera de caracol (*winding stairs*) de 15 peldaños, distribuidos en 3+5+7, que conduce a la “Cámara del Medio”. En el otro caso, los mismos estados jerárquicos se representan también por los peldaños, pero la disposición y la forma misma de éstos indican que no es posible detenerse en ellos y que no son sino el instrumento de una ascensión continua, mientras que es posible siempre permanecer un tiempo más o menos largo sobre los peldaños de una escalera, o por lo menos en los “descansos” existentes entre los diferentes tramos en que aquélla se divide.

Capítulo XIX

LA CADENA DE LOS MUNDOS*

Se dice en el *Bhágavad-Gîtâ*: “En Mí todas las cosas¹ están ensartadas como una hilera de perlas en un hilo”². Se trata aquí del simbolismo del *sûtrâtmâ*, del cual ya hemos hablado en otras ocasiones: es el Átmâ que, como un hilo (*sûtra*), penetra y une entre sí todos los mundos, a la vez que es también el “hábito” que, según los textos, los sostiene y hace subsistir y sin el cual no podrían tener realidad alguna ni existir en ningún modo. Hablamos aquí de los mundos situándonos desde el punto de vista “macrocósmico”, pero es claro que podrían igualmente encararse, desde el punto de vista “microcósmico”, los estados de manifestación de un ser, y que el simbolismo sería exactamente el mismo en una y otra de estas aplicaciones.

Cada mundo, o cada estado de existencia, puede representarse por una esfera que el hilo atraviesa diametralmente, a modo de eje que une los dos polos de la esfera; se ve así que el eje de este mundo no es, propiamente hablando, sino un segmento del eje mismo de la manifestación universal íntegra, y de ese modo se establece la continuidad efectiva de todos los estados incluidos en esa manifestación. Antes de adentrarnos en el examen de este simbolismo, debemos disipar ante todo una confusión hartamente molesta acerca de lo que en tal representación debe considerarse como lo “alto” y lo “bajo”: en el dominio de las apariencias “físicas”, si se parte de un punto

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, junio-julio y agosto de 1946].

¹ *Sárvam ídam*, ‘ese todo’, es decir, la totalidad de la manifestación, que comprende todos los mundos y no solo “todo cuanto hay en este mundo”, como dice en una traducción recientemente publicada “*d’après Shri Aurobindo*”.

² *Bhágavad-Gîtâ*, VII, 7.

cualquiera de la superficie esférica, lo “bajo” es siempre la dirección que va hacia el centro de la esfera; pero se ha observado que esta dirección no se detiene en el centro, sino que se continúa desde él hacia el punto opuesto de la superficie, y después más allá de la esfera misma, y se ha creído poder decir que el descenso debía proseguirse de la misma manera, de donde se ha querido concluir que no solo habría un “descenso hacia la materia”, es decir, en lo que concierne a nuestro mundo, hacia lo que de más burdo hay en el orden corporeo, sino también un “descenso hacia el espíritu”³, de modo que, si hubiera de admitirse tal concepción, el espíritu mismo tendría un aspecto “maléfico”. En realidad, las cosas deben encararse de muy otra manera: en tal figuración el centro es el punto más bajo⁴, y, más allá de éste, no se puede sino ascender, como Dante fue subiendo desde el Infierno siguiendo la misma dirección en la cual se había efectuado primero su descenso, o por lo menos lo que parece ser geoméricamente la misma dirección⁵, ya que la montaña del Paraíso terrestre se halla situada, en su simbolismo espacial, en los antípodas de Jerusalén⁶. Por lo demás, basta reflexionar un instante para advertir que de otro modo la representación no sería coherente, pues no estaría acorde en modo alguno con el simbolismo de la pesantez, cuya consideración es aquí particularmente importante, y además, ¿cómo lo que es lo “bajo” para un punto de la esfera

³ R. P. V. Poucel, *La Parabole du Monde*, p. III. El abuso que tanto a menudo se hace en nuestros días de las palabras “espíritu” y “espiritual” tiene ciertamente algo que ver con esa mala inteligencia; pero habría sido necesario precisamente denunciar el abuso en vez de parecer aceptarlo y sacar así consecuencias erróneas.

⁴ Es, al contrario, el punto más alto cuando puede operarse una especie de “reversión” de la figura para efectuar la aplicación del “sentido inverso”, que, por otra parte, es el que corresponde al verdadero papel del centro como tal (ver *La Gran Triada*, cap. XXIII).

⁵ Hacemos esta reserva porque el paso mismo por el centro o el punto más bajo implica ya un “enderezamiento” (representado en Dante por el modo en que contornea el cuerpo de Lucifer), es decir, un cambio de dirección, o, más precisamente aún, un cambio del sentido “cualitativo” en el cual esa dirección es recorrida.

⁶ Ver *El esoterismo de Dante* [en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*. N. del T.].

podría ser al mismo tiempo lo “alto” para el punto diametralmente opuesto a aquél, y cómo se presentarían entonces las cosas si, al contrario, se hubiese partido” de este último punto?⁷. Ciertamente, el punto de detención del descenso no se sitúa en el orden corpóreo, pues existe, real y verdaderamente, un “infracorpóreo” en las prolongaciones de nuestro mundo; pero este “infracorpóreo” es el dominio psíquico inferior, que no solo no podría asimilarse a nada espiritual, sino que inclusive es precisamente lo más alejado de toda espiritualidad, a tal punto que parecería en cierto modo ser su contrario en todos los aspectos, si cupiera decir que el espíritu tiene un contrario; la confusión que acabamos de señalar no es, pues, en definitiva, sino un caso particular de la harto difundida confusión entre lo psíquico y lo espiritual⁸.

A lo que acabamos de decir solo podría objetarse que, si los estados de existencia manifestada se hallan jerarquizados, es decir que hay entre ellos estados superiores e inferiores, hay también, por el “hilo” mismo que los une, una dirección hacia lo alto y una dirección opuesta hacia lo bajo. Esto es verdad en cierto sentido, pero debe agregarse ante todo que tal distinción no afecta en modo alguno al *sútrâtmâ*, el cual es doquiera y siempre idéntico a sí mismo, cualquiera fuere la naturaleza o cualidad de los estados a los cuales penetra y sostiene; y luego, eso concierne al encadenamiento mismo de los mundos y no a cada uno de estos mundos considerado aparte, aislado de los otros. En efecto, cualquiera de estos mundos, en toda la extensión de que es capaz, no constituye sino un elemento infinite-

⁷ Por un error semejante, pero limitado al orden “físico” y al sentido literal, se ha representado a veces a los antípodas con la cabeza hacia abajo.

⁸ Agreguemos a este respecto que, contrariamente a lo que dice también en el mismo pasaje el autor que acabamos de citar, no puede haber “ilusión espiritual”; el temor constante (y, ha de reconocerse, muy a menudo justificado en cierta medida) que la mayoría de los místicos tienen de ser engañados por el diablo prueba muy netamente que ellos no sobrepasan el dominio psíquico, pues, según lo hemos explicado en otro lugar, el diablo no tiene acceso directo sino a éste (e indirecto, por medio de él, al dominio corporal), y todo lo que realmente pertenece al orden espiritual le está, por su naturaleza misma, absolutamente cerrado.

simal en el conjunto de la manifestación universal, de modo que, en estricto rigor, debería considerarse su representación como reducida a un punto; se podría también, aplicando el simbolismo geométrico de los sentidos vertical y horizontal, figurar los mundos por una serie indefinida de discos horizontales ensartados en un eje vertical⁹; de todas maneras, se ve así que, en los límites de cada mundo, el eje no puede ser verdaderamente alcanzado sino en un solo punto, y, por consiguiente, solo saliendo de esos límites puede considerarse sobre el eje un “alto” y un “bajo” o una dirección descendente.

Podemos agregar aún otra observación: el eje de que se trata es asimilable, según otro simbolismo del cual hemos hablado ya, al “séptimo rayo” del sol; si se representa un mundo por una esfera, dicho eje no debería ser en realidad ninguno de los diámetros de esta esfera, pues, si se consideran los tres diámetros ortogonales que forman los ejes de un sistema de coordenadas tridimensionales, las seis direcciones opuestas dos a dos que ellos determinan no son sino los otros seis rayos del sol; el “séptimo rayo” debería ser igualmente perpendicular a todos ellos, pues solo él, en cuanto eje de la manifestación universal, es lo que podría llamarse la vertical absoluta, con respecto a la cual los ejes de coordenadas del mundo considerado son todos relativamente horizontales. Es evidente que esto no es geoméricamente representable¹⁰ lo que muestra que toda representación es forzosamente inadecuada; por lo menos, el “séptimo rayo” no puede representarse sino por un solo punto, que coincide con el centro mismo de la esfera; y esto indica también que, para todo ser encerrado en los límites de determinado mundo, es decir, en las condiciones especiales de determinado estado de existencia, el eje mismo es verdade-

⁹ Esta representación muestra también claramente que, como la continuidad se establece exclusivamente por el eje, la comunicación entre los diferentes estados solo puede operarse efectivamente a través de sus centros respectivos.

¹⁰ Algunos podrían sentirse tentados de hacer intervenir aquí la “cuarta dimensión”, pero ésta no es representable en sí misma, pues no constituye en realidad sino una construcción algebraica expresada en lenguaje geométrico.

ramente “invisible” y solo puede percibirse de él el punto que es su “vestigio” en ese mundo. Por lo demás, va de suyo que esta última observación, necesaria para que el simbolismo del eje y de sus relaciones con los mundos por él unidos pueda concebirse del modo más completo posible, no impide en modo alguno que, de hecho, la “cadena de los mundos” se represente lo más a menudo, según lo hemos dicho al comienzo, por una serie de esferas¹¹ ensartadas al modo de las perlas de un collar¹²; y, a decir verdad, no sería posible sin duda, dar otra figuración sensible.

Lo que importa destacar aún es que la “cadena” no puede ser recorrida en realidad sino en un solo sentido, correspondiente a lo que hemos denominado la dirección ascendente del eje; esto es particularmente claro cuando se utiliza el simbolismo temporal, asimilando los mundos o estados de existencia a ciclos sucesivos, de tal manera que, con relación a un estado cualquiera, los ciclos anteriores representan los estados inferiores, y los ciclos posteriores los estados superiores, lo que implica que su encadenamiento debe concebirse como irreversible. Por otra parte, esta irreversibilidad está igualmente implicada en la concepción de dicho encadenamiento como dotado de un carácter propiamente “causal” aunque ésta supone esencialmente la simultaneidad y no ya la sucesión, pues, en una relación de causa a efecto, los dos términos no pueden invertirse nunca; y, en el fondo, la noción de un encadenamiento causal constituye el verdadero sentido de lo que simbólicamente se traduce por las apariencias de una sucesión cíclica, respondiendo siempre el punto de vista de la simultaneidad a un orden de realidad más profundo que el de la sucesión.

¹¹ En ciertos casos, estas esferas se reemplazan por rodajas perforadas en el centro, que corresponden a los discos, considerados como horizontales con relación al eje, de que acabamos de hablar.

¹² Por lo demás, cabe suponer legítimamente que tal collar ha debido ser originariamente un símbolo de la “cadena de los mundos”, pues, como a menudo hemos señalado, el hecho de atribuir a un objeto un carácter simplemente “decorativo” u “ornamental” es siempre el resultado de cierta degradación que entraña una incomprensión del punto de vista tradicional.

La “cadena de los mundos” se figura generalmente en forma circular¹³, pues, si cada mundo se considera como un ciclo y se simboliza como tal por una figura circular o esférica, la manifestación íntegra, que es el conjunto de todos los mundos, aparece en cierto modo, a su vez, como un “ciclo de ciclos”. Así, la cadena no solo podrá ser recorrida de modo continuo desde su origen hasta su fin, sino que podrá luego serlo de nuevo, y siempre en el mismo sentido, lo que corresponde, por otra parte, en el despliegue de la manifestación, a otro nivel que aquel en que se sitúa el simple paso de un mundo a otro¹⁴, y, como ese recorrido puede proseguirse indefinidamente, la indefinición de la manifestación misma está expresada así de modo aún más sensible. Empero, es esencial agregar que, si la cadena se cierra¹⁵, el punto mismo de cierre no es en modo alguno comparable a sus otros puntos, pues no pertenece a la serie de los estados manifestados; el origen y el fin se juntan, y coinciden, o más bien no son en realidad sino una misma cosa, pero no puede ser así sino porque se sitúan, no en un nivel cualquiera de la manifestación, sino más allá de ésta, en el Principio mismo¹⁶.

¹³ Esta forma no se opone en modo alguno a la “verticalidad” del eje o del hilo que lo representa, pues, como éste debe ser considerado, naturalmente, de longitud indefinida, es asimilable en cada una de sus porciones a una recta siempre vertical, es decir, perpendicular al dominio de existencia constituido por el mundo que ella atraviesa, dominio que, según lo que hemos dicho, no es sino un elemento infinitesimal de la manifestación, la cual comprende necesariamente una multitud indefinida de tales mundos.

¹⁴ En términos de la tradición hindú, ese tránsito de un mundo a otro es un *prálaya*, y el paso por el punto donde se unen los extremos de la cadena es un *maháprálaya*; esto, por otra parte, sería aplicable también, analógicamente, a un grado en particular, si, en lugar de considerar los mundos con respecto a la totalidad de la manifestación, se consideraran solamente las diversas modalidades de un mismo mundo con respecto a la totalidad de éste.

¹⁵ Quizá sería más exacto, en cierto sentido, decir que la cadena *parece* cerrarse, para no dar pie a la suposición de que un nuevo recorrido de esa cadena pudiera no ser sino una especie de repetición del recorrido precedente, lo cual es una imposibilidad; pero, en otro sentido o en otro aspecto, la cadena se cierra real y efectivamente, pues, desde el punto de vista principal (y no ya desde el punto de vista de la manifestación), el fin es necesariamente idéntico al origen.

¹⁶ Remitimos aquí a lo que hemos dicho en “La unión de los extremos” [cap. XXIX de *Iniciación y realización espiritual*].

En las diversas formas tradicionales, el símbolo más corriente de la “cadena de los mundos” es el rosario; y haremos notar ante todo, a este respecto, en conexión con lo que decíamos al comienzo sobre el “hálito” que sustenta los mundos, que la fórmula pronunciada sobre cada cuenta corresponde, en principio por lo menos si no siempre de hecho, a una respiración, cuyas dos fases simbolizan, respectivamente, como es sabido, la producción de un mundo y su reabsorción. El intervalo entre dos respiraciones, correspondiente, como es natural, al paso de una a otra cuenta, representa por eso mismo un *prá-laya* [‘disolución’]; el sentido general de este simbolismo es, pues, bastante claro, cualesquiera fueren, por lo demás, las formas particulares que puede revestir según los casos. Debe notarse también que el elemento más esencial, en realidad, es aquí el hilo que une las cuentas; esto puede parecer inclusive harto evidente, pues no puede haber rosario si no hay ante todo ese hilo en el cual las cuentas vienen después a insertarse “como las perlas de un collar”. Si es necesario, empero, llamar la atención sobre ello, se debe a que, desde el punto de vista externo, se ven más bien las cuentas que el hilo; y esto mismo es muy significativo, puesto que las cuentas representan la manifestación, mientras que el *sûtrâtmâ*, representado por el hilo, es en sí mismo no-manifestado.

En la India, el rosario se denomina *aksha-mâlâ* o guirnalda de *aksha*’ (y también *aksha-sûtra*); pero, ¿qué ha de entenderse por *aksha*? Esta cuestión, a decir verdad, es bastante compleja¹⁷; la raíz verbal *aksh-*, de la cual deriva esa palabra, significa ‘alcanzar’, ‘penetrar’, ‘atravesar’, de donde, para *aksha*, el sentido primero de ‘eje’; y, por otra parte, *aksha* y el latín *axis*, ‘eje’, son manifiestamente idénticos. Se puede ver inmediatamente aquí, remitiéndose a las consideraciones ya expuestas, una relación directa con la significación esencialmente “axial” del *sûtrâtmâ*; pero, ¿cómo es que el *aksha* ha llegado a designar, no ya el hilo, sino las cuentas mismas del

¹⁷ Debemos las indicaciones siguientes sobre este asunto a la amabilidad de A. K. Coomaraswamy.

rosario? Para comprenderlo, es menester darse cuenta de que, en la mayoría de sus aplicaciones secundarias, esa designación, la del eje mismo, ha sido en cierto modo transferida (por un paso, podría decirse, del sentido activo al pasivo) a aquello atravesado por él, y más en particular a su punto de penetración. Así, por ejemplo, *aksha* es el “ojo” de una rueda, es decir, su cubo¹⁸; y la idea de ‘ojo’ (sentido que *aksha* tiene a menudo, sobre todo en sus compuestos) nos reconduce a la concepción simbólica del eje como “rayos solares” que iluminan el mundo al penetrarlo. *Aksha* es también el ‘dado’, aparentemente a causa de los “ojos” o puntos con que se marcan sus caras¹⁹; y es igualmente el nombre de una especie de grano con que se hacen ordinariamente los rosarios, porque la perforación de las cuentas es también un “ojo” destinado precisamente a dejar pasar el hilo “axial”²⁰. Esto, por otra parte, confirma lo que decíamos antes acerca de la importancia primordial del hilo axial en el símbolo de la “cadena de los mundos”, pues de él, en suma, las cuentas de que aquélla se compone reciben secundariamente su designación, así como, podría decirse, los mundos no son realmente “mundos” sino en cuanto penetrados por el *sûtrâtmâ*²¹.

El número de cuentas del rosario varía según las tradiciones, e incluso puede variar según ciertas aplicaciones especiales; pero, en las formas orientales por lo menos, es siempre un número cíclico: así, particularmente, en la India y el Tibet ese número es por lo común 108. En realidad, los estados que constituyen la manifestación universal son en multitud indefinida, pero es evidente que esta multitud no podría representar-

¹⁸ Se recordará lo que hemos dicho anteriormente sobre diversos símbolos emparentados, como el “ojo” de la cúpula y el “ojo” de la aguja.

¹⁹ También es de notar, desde el punto de vista de la doctrina de los cielos, que las designaciones de esas caras, según el número de sus puntos, son las mismas que las de los *Yuga*.

²⁰ El nombre del grano *rudrâksha* se interpreta como ‘provisto de un ojo rojo’ (en estado natural, y antes de la perforación); el rosario se llama también *rudrâksha-vâlâya*, ‘anillo o círculo de *rudrâksha*’.

²¹ Sabido es que la palabra sânskrita *loka*, ‘mundo’ está etimológicamente en relación con la luz y la vista, y por consiguiente también con el simbolismo del “ojo” y del “rayo solar”.

se adecuadamente en un símbolo de orden sensible como aquel de que aquí se trata, y es forzoso que las cuentas sean en número definido²². Siendo así, un número cíclico conviene, naturalmente, para una figura circular como la aquí considerada, la cual representa por sí misma un ciclo o más bien, según decíamos anteriormente, un “ciclo de ciclos”.

En la tradición islámica, el número de cuentas es 99, número también “circular” por su factor 9, y en este caso referido además a los nombres divinos²³; puesto que cada cuenta representa un mundo, esto puede ser referido igualmente a los ángeles considerados como “rectores de las esferas”²⁴, representando o expresando en cierto modo cada uno un atributo divino²⁵, el cual estará así más particularmente vinculado con aquel de entre los mundos del cual ese ángel es el “espíritu”. Por otra parte, se dice que falta una cuenta para completar la centena (lo que equivale a reducir la multiplicidad a la unidad), ya que $99=100-1$, y que ese grano, que es el referido al “Nombre de la Esencia” (*Ismu-dhDhât*), no puede encontrarse sino en el Paraíso²⁶; y es éste un punto que requiere aún algunas explicaciones.

El número 100, como 10, del cual es el cuadrado, no puede referirse normalmente sino a una medida rectilínea y no a

²² De modo similar, en el lenguaje mismo, la indefinición se expresa a menudo, simbólicamente, por números como diez mil, según lo hemos explicado en otro lugar (cf. *Metafísica del Número. Los principios del cálculo infinitesimal*, cap. IX).

²³ Las 99 cuentas se dividen, además, en tres series de 33; se encuentran, pues, aquí los múltiplos cuya importancia simbólica ya hemos señalado en otras ocasiones.

²⁴ Se recordará que, en Occidente también, santo Tomás de Aquino ha enseñado expresamente la doctrina según la cual *angelus movet stellam* [‘el ángel mueve a la estrella’]; esta doctrina era, por lo demás, cosa corriente en el Medioevo, pero es de aquellas que los modernos, incluso cuando se dicen “tomistas”, prefieren pasar por alto para no chocar demasiado con las concepciones “mecanicistas” comúnmente aceptadas.

²⁵ Aunque ya hemos señalado este punto en varias oportunidades, nos proponemos volver especialmente sobre él en un próximo artículo.

²⁶ En la correspondencia angélica que acabamos de mencionar, esa centésima cuenta debía referirse al “Ángel de la Faz” (que es, en realidad, mas que un ángel): *Metatrón* [en la Cábala hebrea] o *er-Rûh* [en la tradición islámica].

una circular²⁷, de modo que no puede contárselo sobre la circunferencia misma de la “cadena de los mundos”; pero la unidad faltante corresponde precisamente a lo que hemos llamado el punto de unión de los extremos de esa cadena, punto que, recordémoslo una vez más, no pertenece a la serie de los estados manifestados. En el simbolismo geométrico, ese punto, en lugar de estar sobre la circunferencia que representa el conjunto de la manifestación, estará en el centro mismo de ella, pues el retorno al Principio se figura siempre como un retorno al centro²⁸. El Principio, en efecto, no puede aparecer en cierto modo en la manifestación sino por sus atributos, es decir, según el lenguaje de la tradición hindú, por sus aspectos “no-supremos”, que son, podría decirse también, las formas revestidas por el *sûtrâtmâ* con respecto a los diferentes mundos que atraviesa (aunque, en realidad, el *sûtrâtrnâ* no sea en modo alguno afectado por esas formas, que no son en definitiva sino apariencias debidas a la manifestación misma); pero el Principio en sí, es decir, el “Supremo” (*Paramâtmâ* no ya *sûtrâtmâ*), o sea la “Esencia” encarada como absolutamente independiente de toda atribución o determinación, no podría considerarse como entrando en relación con lo manifestado, así fuera en modo ilusorio, aunque la manifestación procede y depende de él enteramente en todo lo que ella es, sin lo cual no tendría grado alguno de realidad²⁹: la circunferencia no existe sino por el centro; pero el centro no depende de la circunferencia de ninguna manera ni en ningún respecto. El retorno al centro, por lo demás, puede encararse en dos niveles diferentes, y el simbolismo del “Paraíso”, del cual hablábamos hace poco, es igualmente aplicable en uno y otro caso: si en primer término se consideran solamente las modalidades múltiples de determinado estado de existencia, como el humano,

²⁷ Cf. *La Gran Triada*, cap. VIII.

²⁸ Este “retorno” está expresado en el *Corán* (II, 156) por las palabras: *innâ li-Llâhi wa innâ râdjî'ûn* [‘En verdad somos de (o para) Dios, y a Él volveremos’: N. del T.].

²⁹ La trascendencia absoluta del Principio en sí entraña necesariamente la “irreciprocidad de relación”, lo que, como hemos explicado en otro lugar excluye formalmente toda concepción “panteísta” o “inmanentista”.

la integración de estas modalidades culminará en el centro de ese estado, el cual es efectivamente el Paraíso (*el-Djannah*) entendido en su acepción más inmediata y literal; pero no es éste aún sino un sentido relativo, y, si se trata de la totalidad de la manifestación, es menester, para estar liberado de ella sin resíduo alguno de existencia condicionada, efectuar una transposición del centro de un estado al centro del ser total, que es propiamente lo que se designa por analogía como el “Paraíso de la Esencia” (*Djânnatu-dh-Dhât*). Agreguemos que, en este último caso, la “centésima cuenta” del rosario es, a decir verdad, la única que subsiste, pues todas las demás han sido finalmente reabsorbidas en ella: en la realidad absoluta, en efecto, no hay ya lugar para ninguno de los nombres que expresan “distintivamente” la multiplicidad de atributos en la unidad de la Esencia; no hay nada sino *Allâh*, exaltado ‘*ammâ yasifûn*, es decir, allende todos los atributos, los cuales son solamente, de la Verdad divina, los aspectos refractados que los seres contingentes, como tales, son capaces de concebir y expresar.

Capítulo XX

PIEDRA NEGRA Y PIEDRA CÚBICA *

Hemos tenido que señalar a veces, ocasionalmente, las diversas fantasías lingüísticas a que ha dado lugar el nombre de Cibeles; no volveremos sobre ellas, que están con harta evidencia desprovistas de todo fundamento y no se deben sino a la imaginación excesiva de algunos¹, y solamente encararemos algunas conexiones que pueden parecer más serias a primera vista, aunque sean igualmente injustificadas. Así, hemos visto enunciada recientemente la suposición de que Cibeles [*Kybélé*] “parece tomar su nombre” del árabe *qubbah*, porque aquélla “era adorada en las grutas” a causa de su carácter “ctonio”. Esta pretendida etimología tiene dos defectos, uno solo de los cuales bastaría para descartarla: en primer lugar, como otra de la que hablaremos en seguida, no tiene en cuenta sino las dos primeras letras [consonantes] de la raíz del nombre de Cibeles, la cual contiene tres, y va de suyo que esa tercera letra no es más desdeñable que las otras; además, esa hipótesis no reposa sino sobre un puro y simple contrasentido. En efecto, *qubbah* no ha significado nunca “bóveda, sala abovedada, cripta”, como lo cree el autor de la hipótesis; esa palabra designa una cúpula o un domo, cuyo simbolismo, precisamente, es “celeste” y no “terrestre”, y por lo tanto exactamente opuesto al carácter atribuido a Cibeles o a la “Gran Madre”. Como hemos explicado en otros estudios, la cúpula corona un edificio de base cuadrada, y por lo tanto de forma generalmente cúbica, y esa parte cuadrada o cúbica es la que, en el conjunto así constituido, tiene un simbolismo “terreste”; esto nos lleva directamente a examinar otra hipótesis formulada bastante a menudo sobre

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, diciembre de 1947. N. del T.].

¹ No nos referiremos, pues, a la asimilación de Cibeles a una “*cavale*” [‘yegua’], ni a la relación que ha querido establecerse con la designación de la “caballería”, así como tampoco a otra, no menos imaginaria, con la “Cábala”.

el origen del nombre de Cibeles, hipótesis de importancia más particular para lo que nos proponemos actualmente.

Se ha querido derivar *Kybelé* de *kybos*, y esto, por lo menos, no tiene un contrasentido como el que acabamos de señalar; pero, por otra parte, esta etimología tiene en común con la precedente el defecto de tomar en consideración solo las dos primeras de las tres letras que constituyen la raíz de *Kybelé*, lo que la hace igualmente imposible desde el punto de vista propiamente lingüístico². Si se quiere ver entre ambos términos solo cierta similitud fónica que puede tener, como a menudo ocurre, algún valor desde el punto de vista simbólico, ya es cosa muy distinta; pero, antes de estudiar más detenidamente este punto, diremos que, en realidad, el nombre de Cibeles no es de origen griego, y que su verdadera etimología no tiene, por lo demás, nada de enigmático ni dudoso. Ese nombre, en efecto, se vincula directamente con el hebreo *gebal*, árabe *djábál*, ‘montaña’; la diferencia de la primera consonante no puede dar lugar a objeción alguna a este respecto, pues el cambio de *g* en *k* o inversamente no es sino una modificación secundaria de la que pueden encontrarse muchos otros ejemplos³. Así, Cibeles es propiamente la “diosa de la montaña”⁴; y, cosa muy digna

² Incidentalmente, señalaremos a este respecto que es incluso muy dudoso, pese a una sinonimia exacta y a una similitud fónica parcial, que pueda haber verdadero parentesco lingüístico entre el griego *Kybos* [‘cubo’] y el árabe *Ka’b* [idem], en razón de la presencia en esta última de la letra ‘ayn; como esta letra no tiene equivalente en las lenguas europeas y en realidad no puede transcribirse [con un valor asimilable al de ninguna letra latina], los occidentales la olvidan o la omiten muy a menudo, lo que trae por consecuencia numerosas asimilaciones erróneas entre palabras cuyas raíces respectivas se diferencian netamente.

³ Así, la palabra hebrea y árabe *kabir* tiene un parentesco evidente con el hebreo *gibbor* y el árabe *djabbâr*; es verdad que la primera tiene sobre todo el sentido de ‘grande’ y las otras dos el de ‘fuerte’, pero no es sino un simple matiz; los *Gibborim* del Génesis son a la vez los ‘gigantes’ y los ‘fuertes’.

⁴ Notemos, de paso, que *Gebal* era también el nombre de la ciudad fenicia de Biblos; sus habitantes eran llamados *giblîm*, nombre que quedó como “palabra de orden” en la masonería. A este propósito, hay una vinculación en que parece no haberse reparado nunca; cualquiera sea el origen histórico de la denominación de los “gibelinos” (*ghibellini*) en la Edad Media, presenta con el nombre *giblîm* una similitud de lo más notable y, si no se trata más que de una “coincidencia”, no deja de ser bastante curiosa.

de nota, su nombre, por esa significación, es el exacto equivalente del de *Pàrvatī* en la tradición hindú.

Esa misma significación del nombre de Cibeles está evidentemente vinculada con la de la “piedra negra” que era su símbolo; en efecto, sabido es que esa piedra era de forma cónica y, como todos los “betilos” de la misma forma, debe considerarse una figuración reducida de la montaña en cuanto símbolo “axial”. Por otra parte, siendo las “piedras sagradas” aerolitos, este origen celeste sugiere que el carácter “ctonio” al que aludíamos al comienzo no corresponde en realidad sino a uno de los aspectos de Cibeles; por lo demás, el eje representado por la montaña no es “terrestre”, sino que vincula el cielo con la tierra; y agregaremos que, simbólicamente, según este eje deben efectuarse la caída de la “piedra negra” y su reascenso final, pues se trata también en esto de relaciones entre el cielo y la tierra⁵. No se trata, por supuesto, de negar que Cibeles haya sido asimilada a menudo a la “Madre Tierra”, sino solo de indicar que ella tenía además otros aspectos; por otra parte, es muy posible que el olvido más o menos completo de estos últimos, a raíz de un predominio otorgado al aspecto “terrestre”, haya dado origen a ciertas confusiones, y en particular a la que ha conducido a asimilar la “piedra negra” a la “piedra cúbica”, que son empero dos símbolos muy diferentes⁶.

⁵ Ver sobre todo esto “*Lapsit exillis*” [en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*, cap. XVI]. Existe en la India una tradición según la cual cuando las montañas otrora volaban, *Indra* las precipitó a tierra, donde las fijó, golpeándolas con el rayo: esto también es de relacionar manifiestamente con el origen de las “piedras negras”.

⁶ Hemos señalado en una reseña [*E.T.*, enero-febrero de 1946] la increíble suposición de que existiera una pretendida “diosa *Ka’bah*”, representada por la “piedra negra” de la Meca que llevaría ese nombre; es éste otro ejemplo de la misma confusión y posteriormente hemos tenido la sorpresa de leer lo mismo en otra parte, de donde parece resultar que dicho error tiene vigencia en ciertos medios occidentales. Recordaremos pues, que la *Ka’bah* no es en modo alguno el nombre de la “piedra negra”, ya que ésta no es cúbica sino el del edificio en uno de cuyos ángulos está encastrada y el cual sí tiene la forma de un cubo; y, si la *Ka’bah* es también *Beyt Allāh* (“Casa de Dios”, como el *Beyt-el* del *Génesis*), empero nunca ha sido considerada en sí misma como una divinidad. Por otra parte, es muy probable que la singular invención de la supuesta “diosa *Ka’bah*” haya sido sugerida por la vinculación, sobre la cual hemos hablado antes, con *Kybélē* y *Kybos*.

La “piedra cúbica” es esencialmente una “piedra de fundación”; es, pues, ciertamente “terrestre”, como lo indica por otra parte su forma, y, además, la idea de “estabilidad” expresada por esa forma misma⁷ conviene perfectamente a la función de Cibele en cuanto “Madre Tierra”, es decir, como representación del principio “sustancial” de la manifestación universal. Por eso desde el punto de vista simbólico, la relación de Cibele con el “cubo” no es de rechazar enteramente, en tanto que “convergencia” fónica; pero, por supuesto, ésa no es razón para querer derivar una “etimología” ni para identificar la “piedra cúbica” con una “piedra negra” que era, en realidad, cónica. Solo hay un caso particular en que existe cierta relación entre la “piedra negra” y la “piedra cúbica”: aquel en que esta última es, no ya una de las “piedras de fundación” situadas en los cuatro ángulos de un edificio, sino la piedra *sheti'yáh* [‘fundamental’] que ocupa el centro de la base de aquél, correspondiente al punto de caída de la “piedra negra”, así como, sobre el mismo eje vertical pero en su extremidad opuesta, la “piedra angular” o “piedra cimera”, que, al contrario, no es de forma cúbica, corresponde a la situación “celeste” inicial y final de la misma “piedra negra”. No insistiremos sobre estas últimas consideraciones, pues ya las hemos expuesto más en detalle⁸; y solo recordaremos, para terminar, que, de modo general, el simbolismo de la “piedra negra”, con las diferentes ubicaciones y formas que esta puede adoptar, está en relación, desde el punto de vista “microcósmico”, con las “localizaciones” diversas del *líz* o “núcleo de inmortalidad” en el ser humano.

⁷ Ver *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. IX.

⁸ Ver “*Lapsit exillis*” [en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*, cap. XVI].

Capítulo XXI

LA CAVERNA Y EL LABERINTO*

En un libro reciente¹, W. F. Jackson Knight expone interesantes investigaciones que tienen por punto de partida el pasaje del libro VI de la *Eneida* donde se describen las puertas del antro de la Sibila de Cumas: ¿por qué el laberinto de Creta y su historia están figurados en esas puertas? El autor se niega con razón a ver en ello, como han hecho algunos que no van más allá de las concepciones “literarias” modernas, una simple digresión más o menos inútil; estima, al contrario, que ese pasaje debe tener un valor simbólico real, fundándose en una estrecha relación entre el laberinto y la caverna, vinculados ambos con la misma idea de un viaje subterráneo. Esta idea, según la interpretación que el autor da de hechos concordantes pertenecientes a épocas y regiones muy diversas, habría estado originariamente en relación con los ritos funerarios y luego, en virtud de cierta analogía, habría sido transportada a los ritos iniciáticos; volveremos más en particular sobre este punto en lo que sigue, pero debemos antes formular algunas reservas sobre el modo en que el autor concibe la iniciación. Parece, en efecto, encararla únicamente como un producto del “pensamiento humano”, dotado por otra parte de una vitalidad que le asegura una especie de permanencia a través de las edades, aun si a veces no subsiste, por así decirlo, sino en estado latente; no tenemos necesidad alguna, después de todo cuanto hemos ya expuesto acerca de este asunto, de mostrar una vez más la insuficiencia de ese punto de vista, ya por el solo hecho de que no tiene en cuenta los elementos “sobrehumanos”, que en realidad constituyen precisamente lo esencial. Insistiremos

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, octubre y noviembre de 1937].

¹ W. F. Jackson Knight, *Cumaeae Gates, a reference of the Sixth “Aeneid” to Initiation Pattern*, Basil Blackwell, Oxford.

solo en esto: la idea de una subsistencia en estado latente trae aparejada la hipótesis de una conservación en un “subconsciente colectivo”, tomada de ciertas teorías psicológicas recientes; como quiera que se opine acerca de éstas, hay en todo caso, en la aplicación así efectuada, un completo desconocimiento de la necesidad de la “cadena” iniciática, es decir, de una transmisión efectiva e ininterrumpida. Ciertamente es que hay otra cuestión que es preciso guardarse de confundir con aquélla: ha podido ocurrir a veces que cosas de orden propiamente iniciático llegaran a expresarse a través de individualidades que no eran conscientes en modo alguno de su verdadera significación, y nos hemos explicado anteriormente sobre ello con motivo de la leyenda del Grial²; pero, por una parte, eso nada tiene que ver con lo que es la realidad de la iniciación misma, y, por otra, no podría entenderse así el caso de Virgilio, en quien hay, como en Dante, indicaciones demasiado precisas y demasiado manifiestamente conscientes para que sea posible admitir que haya sido extraño a toda vinculación iniciática efectiva. Aquello de que aquí se trata nada tiene que ver con la “inspiración poética” tal como se la entiende en la actualidad, y a este respecto Jackson Knight está por cierto demasíadamente dispuesto a compartir los puntos de vista “literarios” a los cuales, sin embargo, su tesis se opone en lo demás; pero no por eso hemos de desconocer todo el mérito que corresponde a un autor universitario por tener el valor de abordar ese tema, e incluso, simplemente, de hablar de iniciación.

Dicho esto, volvamos a la cuestión de las relaciones entre la caverna funeraria y la caverna iniciática: aunque esas relaciones sean ciertamente reales, la identificación de ambas, en cuanto a su simbolismo, no representa sino, cuando mucho, una media verdad. Observemos, por lo demás, que, inclusive desde el mero punto de vista funerario, la idea de hacer derivar el simbolismo del ritual en lugar de ver, al contrario, en el ritual mismo el simbolismo en acción, como en realidad es, po-

² [Ver *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*. N. del T.].

ne ya al autor en grandes dificultades cuando comprueba que el viaje subterráneo va seguido casi siempre de un viaje al aire libre, representado por muchas tradiciones como una navegación; esto sería inconcebible, en efecto, si no se tratara sino de la descripción por imágenes de un rito sepulcral, pero, en cambio, se explica perfectamente cuando se sabe que se trata en realidad de las fases diversas atravesadas por el ser en el curso de una migración que es real y verdaderamente “de ultratumba”, y que no concierne en nada al cuerpo que ese ser ha dejado tras de sí al abandonar la vida terrestre. Por otra parte, en razón de la analogía existente entre la muerte entendida en el sentido ordinario y la muerte iniciática, de que hemos hablado en otra oportunidad, una misma descripción simbólica puede aplicarse por igual a lo que ocurre al ser en uno y otro caso; tal es, en cuanto a la caverna y al viaje subterráneo, la razón de la asimilación antes establecida, en la medida en que está justificada; pero, en el punto en que ella debe legítimamente detenerse, nos hallamos todavía en los preliminares de la iniciación y no en la iniciación misma.

En efecto, nada más que una preparación para ella puede verse, en estricto rigor, en la muerte al mundo profano seguida del “descenso a los Infiernos”, el cual, claro está, es la misma cosa que el viaje al mundo subterráneo al cual da acceso la caverna; y, en lo que hace a la iniciación misma, lejos de ser considerada como una muerte, lo es al contrario como un “segundo nacimiento”, y como un paso de las tinieblas a la luz. Pero el lugar de este nacimiento es también la caverna, por lo menos en los casos en que la iniciación se efectúa en ella, real o simbólicamente, pues va de suyo que no hay que generalizar demasiado, y que, como en el caso del laberinto, al cual nos referiremos en seguida, no se trata de algo necesariamente común a todas las formas iniciáticas sin excepción. Lo mismo aparece por lo demás, incluso exotéricamente, en el simbolismo cristiano de la Natividad, con igual nitidez que en otras tradiciones; y es evidente que la caverna como lugar de nacimiento no puede tener precisamente la misma significación que la caverna como lugar de muerte o sepultura. Se podría

hacer notar, sin embargo, por lo menos para vincular entre sí esos aspectos diferentes y hasta en apariencia opuestos, que muerte y nacimiento no son, en suma, sino las dos fases de un mismo cambio de estado, y que el paso de un estado a otro se considera siempre como que debe efectuarse en la oscuridad³; en este sentido, la caverna sería más exactamente, pues, el lugar mismo de ese tránsito: pero esto, aun siendo estrictamente verdadero, no se refiere aún sino a uno de los aspectos de su complejo simbolismo.

Si el autor no ha logrado ver el otro aspecto de este simbolismo, ello se debe muy probablemente al influjo ejercido sobre él por las teorías de ciertos “historiadores de las religiones”: siguiendo a éstos admite, en efecto, que la caverna deba vincularse siempre a los cultos “ctonios”, sin duda por la razón, algo demasiado “simplista”, de que está situada en el interior de la tierra; pero esto está muy lejos de la verdad⁴. Con todo, nuestro autor no puede menos de advertir que la caverna iniciática se da ante todo como una imagen del mundo⁵; pero su hipótesis le impide sacar la consecuencia que sin embargo se impone, a saber: siendo las cosas así, la caverna debe formar un todo completo y contener en sí misma la representación del cielo tanto como de la tierra; si ocurre que el cielo se mencione expresamente en algún texto o figure en algún monumento como correspondiente a la bóveda de la caverna, las

³ Podría recordarse también, a este respecto, el simbolismo del grano de trigo en los misterios de Eleusis.

⁴ Esta interpretación unilateral lleva al autor a una singular confusión: cita, entre otros ejemplos, el mito shintoísta de la danza ejecutada ante la entrada de una caverna para hacer salir de ella a la “diosa ancestral” allí escondida; desgraciadamente para su tesis, no se trata de la “tierra madre”, como lo cree y lo dice expresamente, sino de la diosa solar, lo cual es enteramente distinto.

⁵ En la masonería ocurre lo mismo con la logia, cuyo nombre algunos han relacionado incluso con la palabra sánscrita *loka* [‘mundo’], lo que en efecto es exacto simbólicamente, aunque no tanto etimológicamente; pero ha de agregarse que la logia no se asimila a la caverna, y que el equivalente de ésta se encuentra solo, en ese caso, al comienzo mismo de las pruebas iniciáticas, de modo que no se le da otro sentido que el de lugar subterráneo en relación directa con las ideas de muerte y de “descenso”.

explicaciones propuestas a este respecto se toman a tal punto confusas y poco satisfactorias que ya no es posible seguirlas. La verdad es que, muy lejos de constituir un lugar tenebroso, la caverna iniciática está iluminada interiormente, de modo que, al contrario, la oscuridad reina fuera de ella, pues el mundo profano se asimila naturalmente a las “tinieblas exteriores” y el “segundo nacimiento” es a la vez una “iluminación”⁶. Ahora, si se pregunta por qué la caverna es considerada así desde el punto de vista iniciático, responderemos que la solución se encuentra, por una parte, en el hecho de que el símbolo de la caverna es complementario con respecto al de la montaña, y, por otra, en la relación que une estrechamente el simbolismo de la caverna con el del corazón; nos proponemos tratar por separado estos dos puntos esenciales, pero no es difícil comprender, después de cuanto hemos tenido ya ocasión de decir en otros lugares, que todo eso está en relación directa con la figuración misma de los centros espirituales.

Pasaremos por alto otras cuestiones que, por importantes que sean en sí mismas, no intervienen aquí sino accesoriamen- te, como por ejemplo la de la significación de la “rama de oro”; es muy discutible que pueda identificársela, salvo en un aspecto muy secundario, con el bastón o la varita que en formas diversas se encuentra muy generalmente en el simbolismo tradicional⁷. Sin insistir más en ello, examinaremos ahora lo que concierne al laberinto, cuyo sentido puede parecer aún más enigmático, o al menos más disimulado, que el de la caverna, y las relaciones existentes entre ésta y aquél.

El laberinto, como bien lo ha visto Jackson Knight, tiene una doble razón de ser, en cuanto permite o veda, según los casos, el acceso a determinado lugar donde no todos pueden

⁶ En el simbolismo masónico igualmente, y por las mismas razones, las “luces” se encuentran obligatoriamente en el interior de la logia; y la palabra *loka*, recién mencionada, se relaciona también directamente con una raíz cuyo sentido primero designa la luz.

⁷ Sería ciertamente mucho más exacto asimilar esta “rama de oro” al muérdago druídico y a la acacia masónica, para no mencionar los “ramos” de la fiesta cristiana que lleva precisamente este nombre, en cuanto símbolo y prenda de resurrección e inmortalidad.

penetrar indistintamente; solo los que están “cualificados” podrán recorrerlo hasta el fin, mientras que los otros se verán impedidos de penetrar o extraviarán el camino. Se ve inmediatamente que hay aquí la idea de una “selección”, en relación evidente con la admisión a la iniciación misma: el recorrido del laberinto no es propiamente, pues, a este respecto, sino una representación de las pruebas iniciáticas; y es fácil comprender que, cuando servía efectivamente como medio de acceso a ciertos santuarios, podía ser dispuesto de tal manera que los ritos correspondientes se cumplieran en ese trayecto mismo. Por otra parte, se encuentra también la idea de “viaje”, en el aspecto en que esa idea se asimila a las pruebas mismas, como puede verificárselo aún hoy en ciertas formas iniciáticas, la masonería por ejemplo, donde cada una de las pruebas simbólicas se designa, precisamente, como un “viaje”. Otro simbolismo equivalente es el de la “peregrinación”; y recordaremos a este respecto los laberintos que se trazaban otrora en las lajas del piso de ciertas iglesias, cuyo recorrido se consideraba como un “sustituto” del peregrinaje a Tierra Santa; por lo demás, si el punto en el que termina ese recorrido representa un lugar reservado a los “elegidos”, ese lugar es real y verdaderamente una “Tierra Santa” en el sentido iniciático de la expresión: en otros términos, ese punto no es sino la imagen de un centro espiritual, como todo lugar de iniciación lo es igualmente⁸.

Va de suyo, por otra parte, que el empleo del laberinto como medio de protección o defensa admite aplicaciones diversas, fuera del dominio iniciático; así, el autor señala particularmente su empleo “táctico” a la entrada de ciertas ciudades antiguas y otros lugares fortificados. Solo que es un error creer que en este caso se trate de un uso puramente profano, el cual incluso hubiera sido cronológicamente el primero, para sugerir luego la idea de una utilización ritual; hay en esta idea, propiamente, una inversión de las relaciones normales, con-

⁸ Jackson Knight menciona estos laberintos, pero no les atribuye sino una significación simplemente religiosa; parece ignorar que su trazado no pertenecía en modo alguno a la doctrina exotérica, sino exclusivamente al simbolismo de las organizaciones iniciáticas de constructores.

forme, por otra parte, a las concepciones modernas pero solo a ellas, y que por lo tanto es enteramente ilegítimo atribuir a las civilizaciones antiguas. De hecho, en toda civilización de carácter estrictamente tradicional, todas las cosas comienzan necesariamente por el principio o por lo que es más próximo a él, para descender luego a aplicaciones cada vez más contingentes; y, además, inclusive estas últimas no se encaran jamás desde un punto de vista profano, que no es, según lo hemos explicado a menudo, sino el resultado de una degradación por la cual se ha perdido la conciencia de la vinculación de esas aplicaciones con el principio. En el caso de que se trata, podría fácilmente percibirse que hay algo distinto de lo que verían los “tácticos” modernos, por la simple observación de que ese modo de defensa, “laberíntico”, no se empleaba solamente contra los enemigos humanos sino también contra los influjos psíquicos hostiles, lo que indica a las claras que debía tener por sí mismo un valor ritual⁹. Pero hay más todavía: la fundación de las ciudades, la elección de su sitio y el plan según el cual se las construía se hallaban sometidos a reglas pertenecientes esencialmente a la “ciencia sagrada” y, por consiguiente, estaban lejos de responder solo a fines “utilitarios”, por lo menos en el sentido exclusivamente material que se da actualmente a esa palabra; por completamente extrañas que sean estas cosas a la mentalidad de nuestros contemporáneos, es preciso sin embargo tomarlas en cuenta, sin lo cual quienes estudian los vestigios de las civilizaciones antiguas jamás podrán comprender el verdadero sentido y la razón de ser de lo que observan, aun en lo que corresponde simplemente a lo que se ha convenido en llamar hoy el dominio de la “vida cotidiana”, pero que entonces tenía también, en realidad, un carácter propiamente ritual y tradicional.

⁹ No insistiremos, para no apartarnos demasiado de nuestro asunto, sobre la marcha “laberíntica” de ciertas procesiones y “danzas rituales”, que, presentando ante todo el carácter de ritos de protección, o “apotropáicos”, como dice el autor, se vinculan directamente y por eso al mismo orden de consideraciones: se trata esencialmente de detener y desviar los influjos maléficos, por una “técnica” basada en el conocimiento de ciertas leyes según las cuales aquéllos ejercen su acción.

En cuanto al origen del nombre del “laberinto”, es bastante oscuro y ha dado lugar a muchas discusiones; parece que, al contrario de lo que algunos han creído, no se relaciona directamente con el nombre de la *lábrys* o doble hacha cretense, sino que ambas derivan igualmente de una misma palabra muy antigua que designaba la piedra (raíz *la-*, de donde *lâos* en griego, *lapis* en latín), de suerte que, etimológicamente, el laberinto podría no ser en suma otra cosa que una construcción de piedra, perteneciente al género de las construcciones llamadas “ciclópeas”. Empero, no es ésa sino la significación más exterior de la palabra, que, en sentido más profundo, se vincula al conjunto del simbolismo de la piedra, al cual hubimos de referirnos en diversas oportunidades, sea con motivo de los “betilos”, sea con motivo de las “piedras del rayo” (identificadas, precisamente, con el hacha de piedra o *lábrys*), y que presenta aún muchos otros aspectos. Jackson Knight lo ha entrevisto por lo menos, pues alude a los hombres “nacidos de la piedra” (lo que, señálemoslo de paso, da la explicación de la palabra griega *laós* [‘pueblo, gente’]), de lo cual la leyenda de Decaulión ofrece el ejemplo más conocido: esto se refiere a cierto período un estudio más preciso del cual, si fuera posible, permitiría seguramente dar a la llamada “edad de piedra” un sentido muy otro del que le atribuyen los prehistoriadores. Por otra parte, esto nos reconduce al tema de la caverna, la cual, en cuanto excavada en la roca, natural o artificialmente, está también muy próxima a ese simbolismo¹⁰; pero debemos agregar que ésta no es razón para suponer que el mismo laberinto haya debido también forzosamente ser excavado en la roca: aunque haya podido serlo en ciertos casos, ello no es sino un elemento accidental, podría decirse, y no entra en su definición, pues, cualesquiera sean las relaciones en-

¹⁰ Las cavernas prehistóricas fueron, verosíblemente, no habitaciones, como de ordinario se cree, sino los santuarios de los “hombres de la piedra”, entendidos en el sentido que acabamos de indicar; así, pues, la caverna habría recibido en las formas tradicionales del período de que se trata, y en relación con cierta “ocultación” del conocimiento, el carácter de símbolo de los centros espirituales, y consiguientemente de lugar de iniciación.

tre el laberinto y la caverna, importa no confundirlos, sobre todo cuando se trata de la caverna iniciática, que aquí consideramos más en particular.

En efecto, es muy evidente que, si la caverna es el lugar en que se cumple la iniciación misma, el laberinto, lugar de las pruebas previas, no puede ser sino el camino que conduce a ella, a la vez que el obstáculo que veda el acercamiento a los profanos “no cualificados”. Recordaremos, por otra parte, que en Cumas el laberinto estaba representado en las puertas, como si, de alguna manera, esa figuración sustituyera al propio laberinto¹¹; y podría decirse que Eneas, mientras se detiene a la entrada para contemplarla, recorre en efecto el laberinto, mental ya que no corporalmente. Por otra parte, no parece que ese modo de acceso haya sido siempre exclusivamente reservado para santuarios establecidos en cavernas o asimilados simbólicamente a ellas, pues, como hemos explicado ya, no se trata de un rasgo común a todas las formas tradicionales; y la razón de ser del laberinto, tal como la hemos definido antes, puede convenir igualmente a los alledaños de todo lugar de iniciación, de todo santuario destinado a los “misterios” y no a los ritos públicos. Formulada esta reserva, hay sin embargo una razón para suponer que, en el origen por lo menos, el empleo del laberinto haya de haber estado más particularmente vinculado con la caverna iniciática: pues uno y otra parecen haber pertenecido al comienzo a las mismas formas tradicionales, las de esa época de los “hombres de piedra” a que aludíamos poco ha; habrían comenzado, pues, por estar estrechamente unidos, aunque no lo hayan quedado invariablemente en todas las formas ulteriores.

Si consideramos el caso en que el laberinto está en conexión con la caverna, ésta, a la cual rodea con sus repliegues y en la cual finalmente desemboca, ocupa entonces, en el conjunto así constituido, el punto más interno y central, lo que co-

¹¹ Un caso similar, a este respecto, es el de las figuras “laberínticas” trazadas en paredes, en Grecia antigua, para vedar el acceso de los influjos maléficos a las casas.

responde perfectamente a la idea de un centro espiritual, y concuerda además con el equivalente simbolismo del corazón, sobre el cual nos proponemos volver. Ha de hacerse notar aún que, cuando la misma caverna es a la vez el lugar de la muerte iniciática y el del “segundo nacimiento”, debe entonces ser considerada como acceso no solo a los dominios subterráneos o “infernales”, sino también a los dominios supraterrrestres; esto también responde a la noción del punto central, que es, en el orden “macrocósmico”, al igual que en el “microcósmico”, aquel donde se efectúa la comunicación con todos los estados superiores e inferiores; y solamente así la caverna puede ser, según lo hemos dicho, la imagen completa del mundo, en cuanto todos esos estados deben reflejarse igualmente en ella; de no ser así, la asimilación de su bóveda al cielo sería absolutamente incomprensible. Pero, por otra parte, si el “descenso a los Infiernos” se cumple en la caverna misma, entre la muerte iniciática y el “segundo nacimiento”, se ve que no puede considerarse a ese descenso como representado por el recorrido del laberinto, y entonces cabe aún preguntarse a qué corresponde en realidad este último: son las “tinieblas exteriores”, a las cuales hemos aludido ya, y a las que se aplica perfectamente el estado de “errancia”, si es lícito usar este término, del cual tal recorrido es la exacta expresión. Este asunto de las “tinieblas exteriores” podría dar lugar a otras precisiones, pero nos harían traspasar los límites del presente estudio; creemos, por lo demás, haber dicho bastante para mostrar, por una parte, el interés que presentan investigaciones como las expuestas en el libro de Jackson Knight, pero también, por otra, la necesidad, para dar precisión a los resultados y captar su verdadero alcance, de un conocimiento propiamente “técnico” de aquello de que se trata, conocimiento sin el cual no se llegará nunca sino a reconstrucciones hipotéticas e incompletas, que, aun en la medida en que no estén falseadas por alguna idea preconcebida, permanecerán tan “muertas” como los vestigios mismos que hayan sido su punto de partida.

Capítulo XXII

EL CORAZON Y LA CAVERNA*

Hemos aludido anteriormente a la relación estrecha existente entre el simbolismo de la caverna y el del corazón, lo que explica el papel desempeñado por la caverna desde el punto de vista iniciático en cuanto representación de un centro espiritual. En efecto, el corazón es esencialmente un símbolo del centro, ya se trate, por lo demás, del centro de un ser, o, analógicamente, del de un mundo, es decir, en otros términos, ya se coloque uno desde el punto de vista “microcósmico”, ya desde el “macrocósmico”; es, pues, natural, en virtud de esa relación, que el mismo significado pertenezca igualmente a la caverna; pero se trata ahora de explicar más completamente esa conexión simbólica misma.

La “caverna del corazón” es una conocida expresión tradicional: la palabra *guhâ*, en sánscrito, designa generalmente una caverna, pero se aplica también a la cavidad interna del corazón y, por extensión, al corazón mismo; esta “caverna del corazón” es el centro vital en el cual reside no solamente el *jîvâtâmâ*, sino también el *Atmâ* incondicionado, que es en realidad idéntico al propio *Brahma*, como hemos expuesto en otro lugar¹. La palabra *guhâ* deriva de la raíz *ghu-*, cuyo sentido es ‘cubrir’ o ‘esconder’, el mismo que el de otra raíz similar *gup-*, de donde *gupta*, que se aplica a todo lo que tiene un carácter secreto, a todo lo que no se manifiesta al exterior; es el equivalente del griego *kryptós*, de donde la palabra “cripta”, sinónimo de “caverna”. Estas ideas se refieren al centro, en cuanto punto el más interior y por consiguiente el más escon-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, diciembre de 1937. N. del T.].

¹ *El hombre y su devenir según el Védanta*, cap. III (ver *Chândogya-Upânishad*, Prapâthaka 3º, Khandâ 14º, çruti 3, Prapâthaka 8º, Khandâ 1º, çruti 1).

dido; a la vez, se refieren también al secreto iniciático, sea en sí mismo, sea en cuanto simbolizado por la disposición del lugar donde se cumple la iniciación, lugar escondido o “cubierto”², es decir, inaccesible a los profanos, ya esté defendido el acceso por una estructura “laberíntica”, ya de otro modo cualquiera (como por ejemplo los “templos sin puertas” de la iniciación extremo-oriental), y siempre considerado como imagen del centro.

Por otra parte, importa destacar que ese carácter escondido o secreto, en lo que concierne a los centros espirituales o a sus figuraciones, implica que la verdad tradicional misma, en su integridad, no es ya accesible a todos los hombres indistintamente, lo que indica que se trata de una época de “oscurecimiento” por lo menos relativo; esto permite “situar” tal simbolismo en el curso del proceso cíclico; pero se trata de un punto sobre el cual hemos de volver de manera más completa al tratar las relaciones de la caverna y la montaña en cuanto ambas se toman como símbolos del centro. Por el momento, nos conformaremos con indicar a este respecto que el esquema del corazón es un triángulo con el vértice hacia abajo (“triángulo del corazón” es otra expresión tradicional); y ese mismo esquema se aplica también a la caverna, mientras que el de la montaña, como el de la pirámide que a ella equivale, es, al contrario, un triángulo con el vértice hacia arriba; esto muestra que se trata de una relación inversa, y también, en cierto sentido, complementaria. Agregaremos, acerca de esta representación del corazón y la caverna por el triángulo invertido, que es uno de los casos en que a éste no se vincula, evidentemente, ninguna idea de “magia negra”, contra lo que hartos a menudo pretenden quienes no tienen del simbolismo sino un conocimiento por completo insuficiente.

Dicho esto, volvamos a lo que, según la tradición hindú, se oculta en la “caverna del corazón”: es el principio mismo del ser, principio que, en ese estado de “envoltura” o “reple-

² Cf. la expresión masónica “estar a cubierto”.

gue” y con respecto a la manifestación, se compara a lo que hay de más pequeño (la palabra *dáhara*, que designa la cavidad donde aquél reside, se refiere también a esa idea de pequeñez), cuando en realidad es lo que hay de más grande, así como el punto es espacialmente ínfimo y aun nulo, aunque sea el principio por el cual todo el espacio se produce, o del mismo modo que la unidad aparece como el menor de los números, aunque los contenga principalmente a todos y produzca de por sí toda su serie indefinida. También aquí encontramos, pues, la expresión de una relación inversa, en cuanto el principio se encara según dos puntos de vista diferentes; de estos dos puntos de vista, el de la extrema pequeñez concierne a su estado oculto y, en cierto modo, “invisible”, el cual no es para el ser sino aun una “virtualidad” pero a partir del cual se efectuará el desarrollo espiritual de ese ser; allí, pues, está propiamente el “comienzo” (*initium*) de ese desarrollo, lo que se halla en relación directa con la iniciación, entendida en el sentido etimológico del término; y precisamente desde este punto de vista la caverna puede ser considerada el lugar del “segundo nacimiento”. A este respecto, encontramos textos como el siguiente: “Sabe tú que este *Agni*, que es el fundamento del mundo eterno (principal), y por el cual éste puede ser alcanzado, está oculto en la caverna (del corazón)”³, lo que se refiere, en el orden “microcósmico”, al “segundo nacimiento” y también, por transposición al orden “macrocósmico”, a su análogo, que es el nacimiento del *Avatâra*.

Hemos dicho que lo que reside en el corazón es a la vez el *jîvâtâmâ* desde el punto de vista de la manifestación individual y el *Âtmâ* incondicionado o *Paramâtâmâ* desde el punto de vista principal; los dos no se distinguen sino en modo ilusorio, es decir, relativamente a la manifestación misma, y son uno en la realidad absoluta. Son “los dos que han entrado en la caverna”, y que, al mismo tiempo, se dice que “permanecen en la más alta sumidad”, de modo que los dos simbolismos, el de la

³ *Katha-Upánishad*, Valli 1ª çruti 14.

montaña y el de la caverna, se encuentran reunidos aquí⁴. El texto agrega que “quienes conocen a *Brahma* los llaman sombra y luz”; esto se refiere más en particular al simbolismo de *Nara-nârâyana*, de que hemos hablado con motivo del *Âtmâ-Gîtâ*⁵, citando precisamente este mismo texto; *Nara*, el humano o el mortal, que es *jîvâtmâ*, se asimila a *Ârjuna*, y *Nârâyana*, el divino o inmortal, que es *Paramâtmâ*, se asimila a *Krshna*; pero, según su sentido propio, el nombre de *Krshna* designa el color oscuro, y el de *Ârjuna* el color claro, o sea, respectivamente, la noche y el día, en cuanto se los considera como representación respectiva de lo no-manifestado y de lo manifestado⁶. Un simbolismo exactamente similar a este respecto se encuentra, por lo demás, con los Dioscuros, puestos además en relación con los dos hemisferios, uno oscuro y otro claro, como hemos indicado al estudiar el simbolismo de la “doble espiral”⁷. Por otra parte, aquellos denominados “los dos”, o sea el *jîvâtmâ* y el *Paramâtmâ*, son también los “dos pájaros” o las “dos aves” de quienes se habla en otros textos diciendo que “residen en el mismo árbol” (así como *Ârjuna* y *Krshna* montan en el mismo carro), y que están “inseparablemente unidos” porque, como decíamos antes, no son en realidad sino uno y solo ilusoriamente se distinguen⁸; importa destacar aquí que el simbolismo del árbol es esencialmente “axial”, como el de la montaña; y la caverna, en cuanto se considera como situada en la montaña, o en el interior mismo

⁴ *Katha-Upânishad*, Vallî 3^a, çruti 1 (cf. *Brahma-Sûtra*, Adhyâya 1^o, Pâda 2^o, sûtra 11-12).

⁵ [*Le Voile d'Isis* marzo de 1930].

⁶ Cf. Ananda K. Coomaraswamy, “Ángel y Titán: Un Ensayo sobre Ontología Védica” [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *El beso del Sol*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

⁷ [*Études Traditionnelles*, marzo de 1936; artículo retomado en *La Gran Triada*, cap. V. En este lugar del texto, el autor agregaba: “... quizá volveremos aún sobre esto en alguna oportunidad”; pero esta oportunidad no se presentó, aparte de esa reutilización en *La Gran Triada*, publicada en 1946, donde se encuentra el texto original del artículo sobre la “doble espiral”, sin más desarrollo].

⁸ *Mûndaka-Upânishad*, Mundaka 3^o, Khanda 1^o, çruti 1; *Çvetâçvatara-Upânishad*, Adhyâya 4^o, çruti 6.

de ésta, se encuentra también sobre el eje, pues, en todos los casos y de cualquier modo que se encaren las cosas, allí está necesariamente el centro, que es el lugar de unión de lo individual con lo Universal.

Antes de dejar el tema, formularemos una observación lingüística a la cual quizá no haya de atribuirse demasiada importancia, pero que es por lo menos curiosa: la palabra egipcia *hor*, nombre de *Horus*, parece significar propiamente ‘corazón’; *Horus* sería, en tal caso, el “Corazón del Mundo”, según una designación que se encuentra en la mayoría de las tradiciones y que, por lo demás, conviene perfectamente al simbolismo de ese dios, en la medida en que es posible aprehenderlo. Podría uno sentirse tentado, a primera vista, de relacionar esa palabra *hor* con el latín *cor*, que tiene el mismo sentido, y ello tanto más cuanto que, en las diferentes lenguas, las raíces similares que designan al corazón se encuentran tanto con gutural como con aspirada por letra inicial: así, por una parte, *hr* o *hrdaya* en sánscrito, *heart* en inglés, *herz* en alemán, y por otra, *kêr* o *kárdion* en griego, y *cor* (genitivo *cordis*) en latín; pero la raíz común de todas estas palabras, incluida la última de ellas, es en realidad HRD o KRD, y no parece que pueda ser así en el caso de egipcio *hor*, de modo que se trataría aquí, no de una real identidad de raíz, sino solo de una suerte de convergencia fónica, que no es menos singular. Pero he aquí algo quizá aún más notable y, en todo caso, directamente vinculado con nuestro tema: en hebreo, la palabra *hôr* o *hûr*, escrita con *hêt*, significa ‘caverna’; no queremos decir que haya un vínculo etimológico entre las dos palabras, hebrea y egipcia, aunque en rigor pueden tener un origen común más o menos remoto; pero en el fondo poco importa, pues, cuando se sabe que en ninguna parte puede haber nada puramente fortuito, la relación no resulta menos digna de interés. Esto no es todo: en hebreo igualmente, *hôr* o *har*, esta vez escritos con *hê*, significa ‘montaña’; si se observa que *el hêt* es, en el orden de las aspiradas, un refuerzo o endurecimiento del *hê*, lo que señala en cierto modo una especie de “compresión”, y que ade-

más aquella letra expresa por sí misma, ideográficamente, un límite o encerramiento, se ve que, por la relación misma entre las dos palabras, la caverna está indicada como el lugar cerrado en el interior de la montaña, lo que es exacto tanto literal como simbólicamente; y nos vemos así reconducidos una vez más a las relaciones entre la montaña y la caverna, que hemos de examinar más en particular en lo que sigue.

Capítulo XXIII

LA MONTAÑA Y LA CAVERNA*

Existe, pues, una relación estrecha entre la montaña y la caverna, en cuanto una y otra se toman como símbolos de los centros espirituales, como lo son también, por razones evidentes, todos los símbolos, “axiales” o “polares”, de los cuales uno de los principales es precisamente la montaña. Recordaremos que, a este respecto, la caverna debe considerarse situada bajo la montaña o en su interior, de modo que se encuentran igualmente sobre el eje, lo que refuerza aún el vínculo existente entre ambos símbolos, en cierto modo complementarios entre sí. Es preciso, empero, advertir también, para “situarlos” exactamente uno respecto del otro, que la montaña tiene carácter más “primordial” que la caverna: ello resulta del hecho de que es visible en el exterior, de que es inclusive, podría decirse, el más visible de todos los lugares, mientras que, al contrario, la caverna es, según lo hemos dicho, un lugar esencialmente oculto y cerrado. Puede fácilmente deducirse que la representación del centro primordial por la montaña corresponde propiamente al período originario de la humanidad terrestre, durante el cual la verdad era íntegramente accesible a todos (de donde el nombre de *Satya-Yuga* [‘período de la verdad’], y la cúspide de la montaña es entonces el *Satya-Loka* o ‘lugar de la verdad’); pero, cuando a consecuencia de la marcha descendente del ciclo esa verdad no estuvo ya sino al alcance de una minoría más o menos restringida (lo que coincide con los comienzos de la iniciación entendida en su sentido más estricto) y se hizo oculta para la mayoría de los hombres, la caverna fue un símbolo más apropiado para el centro espiritual y, por consiguiente, para los santuarios iniciáticos que son

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

su imagen. Por tal cambio, el centro, podría decirse, no abandonó la montaña, sino que se retiró solamente de la cúspide al interior; por otra parte, ese mismo cambio es en cierto modo una “inversión” por la cual, según lo hemos explicado en otro lugar, el “mundo celeste” (al cual se refiere la elevación de la montaña por sobre la superficie terrestre) se convirtió en cierto sentido en el “mundo subterráneo” (aunque en realidad no sea él el que cambió, sino las condiciones del mundo exterior, y por lo tanto su relación con éste); y esa “inversión” se encuentra figurada por los esquemas respectivos de la montaña y la caverna, que expresan a la vez su mutua complementariedad.

Según hemos señalado anteriormente, el esquema de la montaña, al igual que el de la pirámide o el del montículo, sus equivalentes, es un triángulo con el vértice hacia arriba; el de la caverna, al contrario, es un triángulo con el vértice hacia abajo, y por ende invertido con respecto a aquél. Este triángulo invertido es igualmente el esquema del corazón¹, y el de la copa, que está generalmente asimilada a aquél en el simbolismo, según lo hemos mostrado particularmente en lo que concierne al Santo Grial². Agreguemos que estos últimos símbolos y sus similares, desde un punto de vista más general, se refieren al principio pasivo o femenino de la manifestación universal, o a alguno de los aspectos de él³, mientras que los símbolos esquematizados por el triángulo con el vértice hacia arriba se refieren al principio activo o masculino; se trata, pues, de una verdadera complementariedad. Por otra parte, si se disponen ambos triángulos uno debajo del otro, lo que corresponde a la situación de la caverna bajo la montaña, se ve que el segundo puede considerarse como el reflejo del prime-

¹ Puede ser referido a esta figuración el hecho de que el nombre árabe del corazón (*qalb*) significa propiamente que está en posición “invertida” (*maqlúb*) (cf. T. Burckhardt, “Du Barzakh”, en *Études Traditionnelles*, diciembre de 1937).

² En el antiguo Egipto, el vaso era el jeroglífico del corazón. La “copa” del Tarot corresponde también al “corazón” de los naipes ordinarios [franceses; en la baraja española se ha mantenido la figura de la copa. N. del T.].

³ El triángulo invertido es en la India uno de los principales símbolos de la *Çakti*; es también el de las Aguas primordiales.

ro (fig. 8); y esta idea de reflejo conviene muy bien a la relación de un símbolo derivado con respecto al símbolo principal, según lo que acabamos de decir acerca de la relación entre la montaña y la caverna en cuanto representaciones sucesivas del centro espiritual en las diferentes fases del desarrollo cíclico.

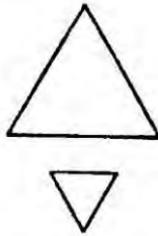


Figura 8

Podría causar asombro el que figuremos aquí el triángulo invertido más pequeño que el triángulo derecho, pues, desde que éste es reflejo de aquél, parecería que debería serle igual; pero tal diferencia en las proporciones no es cosa excepcional en el simbolismo: así, en la Cábala hebrea, el *Macroprosopo* o “Gran Rostro” tiene por reflejo el *Microprosopo* o “Pequeño Rostro”. Además, hay en ello, en el caso presente, una razón más particular: hemos recordado, con motivo de la relación entre la caverna y el corazón, el texto de las *Upánishad* donde se dice que el Principio, residente en “el centro del ser” es “más pequeño que un grano de arroz, más pequeño que un grano de cebada, más pequeño que un grano de mostaza, más pequeño que un grano de mijo, más pequeño que el germen que está en un grano de mijo”, pero también, al mismo tiempo, “más grande que el cielo, más grande que todos estos mundos juntos”⁴; ahora bien: en la relación inversa de los dos símbolos que ahora consideramos, la montaña corresponde a la idea de “grandor” y la caverna (o la cavidad del corazón) a la de “pequeñez”. El aspecto del “grandor” se refiere, por otra parte, a la realidad absoluta, y el de la “pequeñez” a las apa-

⁴ *Chhândogya-Upánishad*, Prapáthaka 3º, Khanda 14º, çruti 3.

riencias relativas a la manifestación; es, pues, perfectamente normal que el primero se represente aquí por el símbolo que corresponde a una condición “primordial”⁵, y el segundo por el que corresponde a una condición ulterior de “oscurecimiento” y de “envoltura” o repliegue” espiritual.

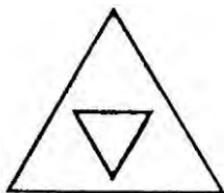


Figura 9

Si se quiere representar la caverna como situada en el interior mismo (o en el corazón, podría decirse) de la montaña, basta transportar el triángulo invertido al interior del triángulo recto, de modo que sus centros coincidan (fig. 9); el primero debe, pues, ser necesariamente más pequeño para poder contenerse íntegramente en el otro; pero, aparte de esta diferencia, el conjunto de la figura así obtenida es manifiestamente idéntico al símbolo del “sello de Salomón”, donde los dos triángulos opuestos representan igualmente dos principios complementarios, en las diversas aplicaciones de que son susceptibles. Por otra parte, si se hacen los lados del triángulo invertido iguales a la mitad de los del triángulo recto (los hemos hecho un poco menores para que los dos triángulos aparezcan enteramente separados, pero, de hecho, es evidente que la entrada de la caverna debe encontrarse en la superficie misma de la montaña, y por lo tanto que el triángulo que la representa debería realmente tocar el perímetro del otro)⁶, el triángulo menor dividirá la superficie del mayor en cuatro partes igua-

⁵ Sabido es que Dante sitúa el Paraíso terrestre en la sumidad de una montaña; esta situación es, pues, exactamente la del centro espiritual en el “estado primordial” de la humanidad.

⁶ Se podrá observar, según el mismo esquema, que, si la montaña se reemplaza por la pirámide, la cámara interior de ésta es el equivalente exacto de la caverna.

les, de las cuales una será el triángulo invertido mismo, mientras que las otras tres serán triángulos rectos; esta última consideración, como la de ciertas relaciones numéricas vinculadas con ella, no tiene, a decir verdad, relación directa con nuestro asunto presente, pero tendremos sin duda ocasión de retomarla en el curso de otros estudios.

Capítulo XXIV

EL CORAZON Y “EL HUEVO DEL MUNDO”*

Después de todas las consideraciones anteriormente expuestas sobre los diversos aspectos del simbolismo de la caverna, nos falta aún tratar otro punto importante: las relaciones de ese símbolo con el “Huevo del Mundo”; pero, para que esto pueda ser bien comprendido y vinculado más directamente con lo que hasta el momento hemos dicho, debemos hablar primero de las relaciones simbólicas del “Huevo del Mundo” con el corazón. Acaso, a primera vista, pueda uno asombrarse de ello y no discernir sino cierta similitud de forma entre el corazón y el huevo; pero esta similitud misma no puede tener verdadera significación a menos que existan relaciones más profundas; ahora bien: el hecho de que el *Ômphalos* y el betilo, incontestablemente símbolos del centro, tengan a menudo forma ovoide, como era el caso, en particular, del *Ômphalos* délfico¹, muestra a las claras que ha de ser así, y esto es lo que debemos explicar ahora.

A este respecto, importa destacar ante todo que el “Huevo del Mundo” es la figura, no del “cosmos” en su estado de plena manifestación, sino de aquello a partir de lo cual se efectuará su desarrollo; y, si este desarrollo se representa como una extensión que se cumple en todas las direcciones desde el punto de partida, es evidente que este punto coincidirá necesariamente con el centro mismo; así, el “Huevo del Mundo” es

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

¹ Hemos examinado más especialmente estos símbolos en *El Rey del Mundo*, donde señalábamos también que, en otros casos, revisten forma cónica, en relación directa con el símbolo de la montaña, de modo que también aquí se encuentran las dos figuraciones complementarias de que hablábamos anteriormente.

realmente “central” con relación al “cosmos”². La figura bíblica del Paraíso terrestre, que es también el “Centro del Mundo”, es la de un recinto circular, que puede considerarse la sección horizontal de una forma ovoide tanto como esférica; agreguemos que, de hecho, la diferencia entre estas dos formas consiste esencialmente en que la de la esfera, al extenderse igualmente en todos los sentidos a partir de su centro, es verdaderamente la forma primordial, mientras que la del huevo corresponde a un estado ya diferenciado, derivado del anterior por una especie de “polarización” o desdoblamiento del centro³; tal “polarización” puede considerarse, por lo demás, como efectuándose desde que la esfera cumple un movimiento de rotación en torno de un eje determinado, puesto que desde ese momento ya no todas las direcciones del espacio desempeñan uniformemente un mismo papel; y esto señala, precisamente, el paso de la una a la otra de esas dos fases sucesivas del proceso cosmogónico que se simbolizan respectivamente por la esfera y el huevo⁴.

Dicho esto, no queda, en suma, sino mostrar que lo que se contiene en el “Huevo del Mundo” es realmente idéntico a lo que, como decíamos anteriormente, está también simbólicamente contenido en el corazón, y en la caverna en cuanto ésta es el equivalente de aquél. Se trata aquí de ese “germen” espiritual que, en el orden “macrocósmico”, está designado ‘por la

² El símbolo del fruto tiene también, a este respecto, la misma significación que el del huevo; sin duda volveremos sobre ello en el curso de nuestros estudios [cf. *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XLIII]; y haremos notar desde luego que ese símbolo tiene además un vínculo evidente con el del “jardín”, y por lo tanto con el del Paraíso terrestre.

³ Así, en geometría plana, el centro único del círculo, al desdoblarse, origina los dos focos de una elipse; el mismo desdoblamiento está también figurado con toda nitidez en el símbolo extremo-oriental del *Yin-Yang*, que tampoco carece de relación con el del “Huevo del Mundo”.

⁴ Señalemos además, acerca de la forma esférica, que en la tradición islámica la esfera de pura luz primordial es la *Rûh mohammediyah* [‘espíritu de Mahoma’], que es a su vez el “Corazón del Mundo”; y el “cosmos” entero está vivificado por las “pulsaciones” de esa esfera, que es propiamente el *bárzaj* [‘intervalo, istmo’ (entre el Principio y la Manifestación)] por excelencia; ver sobre este asunto el artículo de T. Burckhardt en *Études Traditionnelles*, diciembre de 1937.

tradicón hindú como *Hiranyagarbha*, es decir, literalmente, el “embrión de oro”⁵; este “germen” es real y verdaderamente el *Avatâra* primordial⁶, y hemos visto que el lugar de nacimiento del *Avatâra*, lo mismo que de aquello que le corresponde desde el punto de vista “microcósmico”, está precisamente representado por el corazón o la caverna. Podría quizás objetarse que, en el texto citado por nosotros en otro lugar⁷, así como en muchos otros casos, el *Avatâra* está expresamente designado como *Agni*, mientras que en cambio se dice que es *Brahmâ* quien se envuelve en el “Huevo del Mundo”, llamado por esta razón *Brahmânda*, para nacer dentro de él como *Hiranyagarbha*; pero, aparte de que los diferentes nombres no designan en realidad sino diversos atributos divinos, siempre forzosamente en mutua conexión, y no entidades separadas, cabe señalar más particularmente aquí que, al ser considerado el oro como la “luz mineral” y “sol de los metales”, la designación misma de *Hiranyagarbha* lo caracteriza efectivamente como un principio de naturaleza ígnea; y esta razón se agrega aún a su posición central, para hacerlo asimilar simbólicamente al Sol, el cual, por lo demás, es igualmente en todas las tradiciones una de las figuras del “Corazón del Mundo”.

Para pasar de aquí a la aplicación microcósmica, basta recordar la analogía existente entre el *pinda*, embrión sutil del ser individual, y el *Brahmânda* o “Huevo del Mundo”⁸; y ese *pinda*, en cuanto “germen” permanente e indestructible del ser, se identifica por otra parte con el “núcleo de inmortalidad”, que es denominado *lûz* en la tradición hebrea⁹. Verdad

⁵ Ver *El hombre y su devenir según el Védânta*, cap. XIII.

⁶ A esto se refiere igualmente la designación de Cristo como “germen” en diversos textos de las Escrituras, sobre lo cual volveremos quizá en otra ocasión (ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XLVIII; y “El grano de mostaza” [en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*. N. del T.].

⁷ *Katha-Upânishad*, Valli 1ª, çruti 14.

⁸ *Yatha pinda tatha Brahmânda* (ver *El hombre y su devenir según el Védânta*, caps. XIII y XIX).

⁹ Para mayores desarrollos sobre este punto, remitiremos una vez más a *El Rey del Mundo*; puede notarse también que la asimilación del “segundo nacimiento” a una “germinación” del *lûz* recuerda netamente la descripción taoísta del proceso iniciático como “endogenia del inmortal”.

que, en general, el *lúz* no se indica como situado en el corazón, o por lo menos ésta no es sino una de las diferentes localizaciones de que es susceptible, en su correspondencia con el organismo corpóreo, y ni siquiera la más habitual; pero no deja de encontrársela, entre las otras, precisamente donde debe encontrársela según lo que llevamos dicho, es decir, donde el *lúz* está en relación inmediata con el “segundo nacimiento”. En efecto, tales localizaciones, que se hallan también en relación con la doctrina hindú de los *chakra* [centros “orgánicos” sutiles], se refieren a otras tantas condiciones del ser humano o fases de su desarrollo espiritual: en la base de la columna vertebral, el *lúz* se encuentra en el hombre ordinario en estado de “sueño”¹⁰; en el corazón, se da la fase inicial de su “germinación”, que es propiamente el “segundo nacimiento”; en el ojo frontal, corresponde a la perfección del estado humano, es decir, a la reintegración al “estado primordial”; por último, en la coronilla, corresponde al paso a los estados supraindividuales; y encontraremos también la correspondencia exacta de estas diversas etapas cuando volvamos al simbolismo de la caverna iniciática¹¹.

¹⁰ La serpiente enroscada en torno del “Huevo del Mundo”, y figurada a veces en torno del *Omphalos* y del betilo, es, a este respecto, la *Kundalini* enroscada en torno del “núcleo de inmortalidad”, que está también en relación con el simbolismo de la “piedra negra”; a esta posición “inferior” del *lúz*, se alude directamente en la fórmula hermética: “*Visita inferiora terrae, rectificando invenies occultum lapidem*” [“Visita las (partes) inferiores de la tierra, (y) rectificando encontrarás la piedra oculta”]; la “rectificación” es aquí el “enderezamiento” [*redressement*] que señala, después del “descenso” el comienzo del movimiento ascensional, correspondiente al despertar de la *Kundalini*; y el complemento de la misma fórmula designa además esa “piedra oculta” como “*veram medicinam*” [“verdadera medicina”], lo que la identifica también con el *ámrtá*, alimento o pócima de la inmortalidad.

¹¹ Notemos además que la designación “embrión de oro” sugiere cierta relación con el simbolismo alquímico, confirmada por otra parte por ciertas vinculaciones como las que hemos indicado en la nota precedente; y veremos también, a este respecto, que la caverna iniciática corresponde de modo notable al *athanor* hermético; no cabe asombrarse de estas similitudes, pues el proceso de la “Gran Obra”, entendido en su verdadero significado, no es en el fondo sino el proceso mismo de la iniciación.

Capítulo XXV

LA CAVERNA Y “EL HUEVO DEL MUNDO”*

La caverna iniciática, hemos dicho anteriormente, está considerada como una imagen del mundo; pero, por otra parte, en razón de su asimilación simbólica al corazón, representa particularmente el lugar cósmico central. Puede parecer que haya en ello dos puntos de vista diferentes, pero, en realidad, no se contradicen en modo alguno, y lo que hemos expuesto con respecto al “Huevo del Mundo” basta para conciliarlos, e inclusive para identificarlos entre sí en cierto sentido: en efecto, el “Huevo del Mundo” es central con respecto al “cosmos” y, a la vez, contiene en germen todo cuanto éste contendrá en el estado de plena manifestación; todas las cosas se encuentran, pues, en el “Huevo del Mundo”, pero en un estado de “repliegue” o “envoltura”, que precisamente se figura también, según lo hemos explicado, por la situación misma de la caverna, por su carácter de lugar oculto y cerrado. Las dos mitades en que se divide el “Huevo del Mundo”, según uno de los aspectos más habituales de su simbolismo, se convierten, respectivamente, en el cielo y la tierra; en la caverna, igualmente, el suelo corresponde a la tierra y la bóveda al cielo; no hay, pues, en todo ello nada que no sea perfectamente coherente y normal.

Ahora, falta considerar otra cuestión particularmente importante desde el punto de vista iniciático: hemos hablado de la caverna como lugar del “segundo nacimiento”; pero ha de hacerse una distinción esencial entre este “segundo nacimiento” y el “tercer nacimiento”, distinción que en suma corresponde a la de la iniciación en los “pequeños misterios” y en los “grandes misterios”; si el “tercer nacimiento” se representa

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

también como cumplido en la caverna, ¿de qué modo se adaptará a él el simbolismo de ésta? El “segundo nacimiento”, que es propiamente lo que puede llamarse la “regeneración psíquica”, se opera en el dominio de las posibilidades sutiles de la individualidad humana; el “tercer nacimiento”, al contrario, al efectuarse directamente en el orden espiritual, y no ya en el psíquico, es el acceso al dominio de las posibilidades supraindividuales. El uno es, pues, propiamente un “nacimiento en el cosmos” (proceso al cual corresponde, según lo hemos dicho, en el orden “macrocósmico”, el nacimiento del *Avatâra*) y por consiguiente es lógico que se lo figure como ocurrido íntegramente en el interior de la caverna; pero el otro es un “nacimiento fuera del cosmos” y a esta “salida del cosmos”, según la expresión de Hermes¹, debe corresponder, para que el simbolismo sea completo, una salida final de la caverna, la cual contiene solamente las posibilidades incluidas en el “cosmos”, las que el iniciado debe precisamente sobrepasar en esta nueva fase del desarrollo de su ser, del cual el “segundo nacimiento” no era en realidad sino el punto de partida.

Aquí, naturalmente, ciertas relaciones se encontrarán modificadas: la caverna vuelve a ser un “sepulcro”, no ya esta vez en razón exclusivamente de su situación “subterránea”, sino porque el “cosmos” íntegro es en cierto modo el “sepulcro” del cual el ser debe salir ahora; el “tercer nacimiento” está precedido necesariamente de la “segunda muerte”; que no es ya la muerte al mundo profano, sino verdaderamente la “muerte al cosmos” (y también “en el cosmos”), y por eso el nacimiento “extracósmico” se asimila siempre a una “resurrección”². Para que pueda ocurrir tal “resurrección”, que es al mismo tiempo la salida de la caverna, es necesario que sea retirada la piedra que cierra la abertura del “sepulcro” (es decir, de la caverna misma); veremos en seguida cómo puede traducirse esto en ciertos casos en el simbolismo ritual.

¹ Cf. A. K. Coomaraswamy, “La Vierge allaitant saint Bernard”, en *Études Traditionnelles*, diciembre de 1937, pág. 418.

² Se encuentra igualmente lo análogo de todo esto en el simbolismo de la crisálida y de su transformación en mariposa.

Por otra parte, cuando lo que está fuera de la caverna representaba solamente el mundo profano o las “tinieblas exteriores”, la caverna aparecía como el único lugar iluminado, y, por lo demás, iluminado forzosamente desde el interior; ninguna luz, en efecto, podía entonces venirle de afuera. Ahora, puesto que hay que tener en cuenta las posibilidades “extracósmicas”, la caverna, pese a tal iluminación, se hace relativamente oscura, por relación, no diremos a lo que está simplemente fuera de ella, sino más precisamente a lo que está por sobre ella, allende su bóveda, pues esto es lo que representa al dominio “extracósmico”. Podría entonces, según este nuevo punto de vista, considerarse la iluminación interior como el mero reflejo de una luz que penetra a través del “techo del mundo”, por la “puerta solar”, que es el “ojo” de la bóveda cósmica o la abertura superior de la caverna. En el orden microcósmico esta abertura corresponde al *Brahma-randhra* [el séptimo *chakra*], es decir, al punto de contacto del individuo con el “séptimo rayo” del sol espiritual³, punto cuya “localización” según las correspondencias orgánicas se encuentra en la coronilla⁴, y que se figura también por la abertura superior del *athanor* hermético⁵. Agreguemos a este respecto que el “huevo filosófico”, el cual desempeña manifiestamente el papel de “Huevo del Mundo”, está encerrado en el interior del *athanor*, pero que éste mismo puede ser asimilado al “cosmos”, y ello en la doble aplicación, “macrocósmica” y “microcósmica”; la caverna, pues, podrá también identificarse simbólicamente a la vez con el “huevo filosófico” y con el *athanor*, según que la referencia sea, si así quiere decirse, a grados de desarrollo diferentes en el proceso iniciático, pero, en todo caso, sin que su significación fundamental se altere en modo alguno.

Cabe observar también que, con esa iluminación refleja, tenemos la imagen de la caverna de Platón, en la cual no se

³ Cf. A. K. Coomaraswamy, *loc. cit.*

⁴ Ver *El hombre y su devenir según el Vedânta*, cap. XXI.

⁵ El “tercer nacimiento” podría ser considerado, empleando la terminología alquímica, como una “sublimación”.

ven sino sombras, gracias a una luz que viene de afuera⁶, y esta luz es ciertamente “extracósmica”, ya que su fuente es el “Sol inteligible”. La liberación de los prisioneros y su salida de la caverna es una “salida al día”, por la cual pueden contemplar directamente la realidad de que hasta entonces no habían percibido sino un simple reflejo; esa realidad son los “arquetipos” eternos, las posibilidades contenidas en la “permanente actualidad” de la esencia inmutable.

Por último, importa señalar que los dos “nacimientos” de que hemos hablado, siendo dos fases sucesivas de la iniciación completa, son también, por eso mismo, dos etapas por una misma vía, y que esta vía es esencialmente “axial”, como lo es igualmente, en su simbolismo, el “rayo solar” al cual nos referíamos poco antes, el cual señala la “dirección” espiritual que el ser debe seguir, elevándose constantemente, para finalmente llegar a su verdadero centro⁷. En los límites del microcosmo, esta dirección “axial” es la de la *sushumnâ* [una “arteria” sutil], que se extiende hasta la coronilla, a partir de la cual se prolonga “extraindividualmente”, podría decirse, en el “rayo solar” mismo, recorrido remontándose hacia su fuente; a lo largo de la *sushumnâ* se encuentran los *chakra*, centros sutiles de la individualidad, a algunos de los cuales corresponden las diferentes posiciones del *lûz* o “núcleo de inmortalidad” a las que nos hemos referido anteriormente, de modo que esas posiciones mismas, o el “despertar” sucesivo de los correspondientes *chakra*, son siempre asimilables igualmente a etapas situadas en la misma vía “axial”. Por otra parte, como el “Eje del Mundo” se identifica naturalmente con la dirección vertical, que responde muy bien a la idea de vía ascendente, la abertura superior, que corresponde “microcósmicamente”, según lo hemos dicho, a la coronilla, deberá situarse normal-

⁶ Esta visión oscura es la visión *quasi per speculum in aenigmate* de que habla San Pablo (I *Corintios*, XIII. 12); lo que aparece como manifestado en el “cosmos” no es, propiamente, sino una sombra o un “vestigio” de la realidad trascendente, pero, por lo demás, eso es lo que constituye su valor como símbolo de aquella realidad.

⁷ Cf. “*es-sirâtu-l-mustaqîm*” [‘la vía recta’] en la tradición islámica.

mente, a este respecto, en el cenit de la caverna, es decir, en la sumidad de la bóveda. Empero, la cuestión presenta de hecho algunas complicaciones, debido a que pueden intervenir dos modalidades diferentes de simbolismo, una “polar” y otra “solar”; por eso, en lo que concierne a la salida de la caverna, cabe aportar aún otras precisiones, que darán a la vez un ejemplo de las relaciones que pueden mantener entre sí esas dos modalidades, cuyo predominio respectivo se refiere originariamente a períodos cíclicos diferentes, pero que ulteriormente se han asociado y combinado a menudo de múltiples maneras.

Capítulo XXVI

LA SALIDA DE LA CAVERNA *

La salida final de la caverna iniciática, considerada como representación de la “salida del cosmos”, parece deber efectuarse normalmente, según lo que antes hemos dicho, por una abertura situada en la bóveda, y en el cenit de ella; recordamos que esta puerta superior, designada a veces tradicionalmente como el “cubo de la rueda solar” y también como “el ojo cósmico”, corresponde en el ser humano al *Brahma-randhra* y a la coronilla. Empero, pese a las referencias al simbolismo solar que se encuentran en tal caso, podría decirse que esta posición “axial” y “cenital” se refiere más directamente, y sin duda más primitivamente también, a un simbolismo polar: este punto es aquel en el cual, según ciertos rituales “operativos”, está suspendida la “plomada del Gran Arquitecto”, que señala la dirección del “Eje del Mundo” y se identifica entonces con la misma estrella polar¹. Cabe señalar también que, para que la salida pueda efectuarse así, es menester que de ese lugar mismo se retire una piedra de la bóveda; y esta piedra, por el hecho mismo de ocupar la sumidad, tiene en la estructura arquitectónica un carácter especial y hasta único, pues es naturalmente la “clave de bóveda”; esta observación no carece de importancia, aunque no sea éste el lugar de insistir en ella².

De hecho, parece bastante raro que lo que acabamos de decir sea literalmente observado en los rituales iniciáticos,

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

¹ Recordaremos a este respecto que, según la tradición extremo-oriental, la estrella polar representa la sede de la “Gran Unidad” (*T'ai-yi*); al mismo tiempo, si normalmente debe considerarse al eje en posición vertical, según acabamos de decirlo, ésta corresponde también a la “Gran Cima” (*T'ai-ki*), es decir, a la sumidad de la cúspide celeste o del “techo del mundo” [véase *La Gran Triada*, cap. XXV].

² Esto se refiere más en especial al simbolismo de la masonería del *Royal Arch*; remitiremos también, para este tema, a la nota al final de nuestro artículo sobre “La tumba de Hermes” [en *Tradición y Ciclos Cósmicos*].

aunque empero puedan encontrarse algunos ejemplos³; esta rareza, por lo demás, puede explicarse, al menos en parte, por ciertas dificultades de orden práctico y también por la necesidad de evitar una confusión que corre riesgo de producirse en tal caso⁴. En efecto, si la caverna no tiene otra salida que la cenital, ésta tendrá que servir tanto de entrada como de salida, lo que no es conforme a su simbolismo; lógicamente, la entrada debería más bien encontrarse en un punto opuesto a aquélla según el eje, es decir en el suelo, en el centro mismo de la caverna, a donde se llegaría por un camino subterráneo. Solo que, por otra parte, tal modo de entrada no convendría para los “grandes misterios”, pues no corresponde propiamente sino al estado inicial, que para entonces ya ha sido franqueado hace mucho; sería necesario más bien, pues, suponer que el recipiendario, entrado por esa vía subterránea para recibir la iniciación en los “pequeños misterios”, permanece luego en la caverna hasta el momento de su “tercer nacimiento”, en que sale definitivamente de ella por la abertura superior; esto es admisible teóricamente, pero de toda evidencia no es posible ponerlo en práctica de modo efectivo⁵.

³ En los altos grados de la masonería escocesa, así ocurre con el grado 13º, llamado del “Arco [de bóveda] Real”, pero al cual no ha de confundirse, pese a ciertas similitudes parciales, con lo que en la masonería inglesa constituye la *Arch Masonry* en cuanto diferenciada de la *Square Masonry*; los orígenes “operativos” de dicho grado escocés son, por lo demás, mucho menos claros; el grado 14º o “Gran Escocés de la Bóveda sagrada”, se confiere igualmente “en un lugar subterráneo y abovedado”. Conviene señalar, a este respecto que hay en todos esos altos grados muchos elementos de procedencia diversa, no siempre conservados integralmente ni sin confusión, de modo que, en su estado actual su naturaleza real es a menudo difícil de determinar exactamente.

⁴ Esta confusión existe, efectivamente, en los grados escoceses que acabamos de mencionar: como la “bóveda subterránea” es “sin puertas ni ventanas”, no se puede entrar ni tampoco salir sino por la única abertura, practicada en la sumidad de la bóveda.

⁵ En cierto sentido puede decirse que los “pequeños misterios” corresponden a la tierra (estado humano), y los “grandes misterios” al cielo (estados supraindividuales); de ahí también, en ciertos casos, una correspondencia simbólica establecida con las formas geométricas del cuadrado y del círculo (o derivadas de éstas), que en particular la tradición extremo-oriental refiere, respectivamente, a la tierra y al cielo; esta distinción se encuentra, en Occidente, en la de la *Square Masonry* y la *Arch Masonry*, que acabamos de mencionar.

Existe en realidad otra solución, que implica consideraciones en que el simbolismo solar toma esta vez el lugar preponderante, aunque los vestigios de simbolismo polar permanezcan todavía muy netamente visibles; se trata, en suma, de una especie de combinación y casi de fusión entre ambas modalidades, según lo indicábamos al final del estudio precedente. Lo que importa esencialmente señalar a este respecto es lo que sigue: el eje vertical, en cuanto une ambos polos, es evidentemente un eje norte-sur; en el paso del simbolismo polar al solar, ese eje deberá proyectarse en cierto modo en el plano zodiacal, pero de manera que conserve cierta correspondencia, y hasta podría decirse una equivalencia lo más exacta posible, con el eje polar primitivo⁶. Ahora bien; en el ciclo anual, los solsticios de invierno y verano son los dos puntos que corresponden respectivamente al norte y al sur en el orden espacial, así como los equinoccios de primavera y otoño corresponden a oriente y occidente; el eje que cumpla la condición requerida será, pues, el que une los dos puntos solsticiales; y puede decirse que este eje solsticial desempeñará entonces el papel de un eje relativamente vertical, como en efecto lo es con relación al eje equinoccial⁷. Los solsticios son verdaderamente lo que puede llamarse los polos del año; y estos polos del mundo temporal, si cabe expresarse así, sustituyen entonces, en virtud de una correspondencia real y para nada arbitraria, a los polos del mundo espacial; por lo demás, están naturalmente en relación directa con el curso del sol, del cual los polos, en el sentido propio y ordinario del término, son, al contrario, por completo independientes; y así se encuentran vinculadas del modo más claro posible las dos modalidades simbólicas a que nos hemos referido.

⁶ A este mismo paso de un simbolismo a otro se refiere la “transferencia” de ciertas constelaciones de la región polar a la región zodiacal, a la cual hemos aludido en otro lugar [ver *El Rey del Mundo*, cap. X].

⁷ No hemos de ocuparnos aquí en el hecho de que entre las diferentes formas tradicionales hay algunas que dan al año un punto de partida solsticial, y otras equinoccial; diremos solo que el predominio así atribuido a los solsticios y a los equinoccios encuentra también su razón de ser en la consideración de los diferentes períodos cíclicos a los cuales esas formas tradicionales deben vincularse más particularmente.

Siendo así, la caverna “cósmica” podrá tener dos puertas “zodiacales”, opuestas según el eje que acabamos de considerar, y por lo tanto correspondientes, respectivamente, a los dos puntos solsticiales, una de las cuales servirá de entrada y la otra de salida; en efecto, la noción de estas dos “puertas solsticiales” se encuentra explícita en la mayoría de las tradiciones, e inclusive se le atribuye por lo general una importancia simbólica considerable. La puerta de entrada se designa a veces como la “puerta de los hombres”, quienes entonces pueden ser iniciados en los “pequeños misterios” como simples profanos, puesto que no han sobrepasado aún el estado humano; y la puerta de salida se designa entonces, por oposición, como la “puerta de los dioses”, es decir, aquella por la cual pasan solamente los seres que tienen acceso a los estados supraindividuales. No queda ya sino determinar a cuál de los dos solsticios corresponde cada una de las dos puertas; pero esta cuestión, para recibir los desarrollos que exige, merece también tratamiento aparte.

Capítulo XXVII

LA TETRAKTYS Y EL “CUADRADO DE CUATRO”*

En diversas oportunidades, nos vimos llevados en el curso de nuestros estudios¹ a aludir a la *Tetraktys* pitagórica, y hemos indicado entonces la fórmula numérica: $1+2+3+4=10$, por la cual se muestra la relación que une directamente el denario al cuaternario. Por lo demás, sabida es la particularísima importancia que le atribuían los pitagóricos, y que se manifestaba notablemente en el hecho de prestar juramento “por la sagrada *Tetraktys*”; quizá no ha sido tan observado el que los pitagóricos tenían también otra fórmula de juramento: “por el cuadrado de cuatro”; y hay entre ambos una relación evidente, ya que el número cuatro es, podría decirse, su base común. Podría deducirse de aquí, entre otras consecuencias, que la doctrina pitagórica debía presentarse con un carácter más “cosmológico” que puramente metafísico, lo que, por otra parte, no es ningún caso excepcional cuando se trata de las tradiciones occidentales, pues ya hemos tenido ocasión de formular una observación análoga en lo referente al hermetismo. La razón de esta inferencia, que puede parecer extraña a primera vista a quien no está habituado al uso del simbolismo numérico, es que el cuaternario se ha considerado siempre y en todas partes como el número propio de la manifestación universal; señala, pues, a este respecto, el punto de partida mismo de la “cosmología”, mientras que los números antecedentes, o sea la unidad, el binario y el ternario, se refieren estrictamente a la “ontología”; así, la importancia particular otorgada al cuater-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, abril de 1927. N. del T.].

¹ [Cf. *El simbolismo de la Cruz*, cap. VI, nota final, y *Metafísica del Número*].

nario se corresponde perfectamente con la otorgada al punto de vista “cosmológico” mismo.

Al comienzo de las *Rasà'i-l-Ijwàn es-safâ*² los cuatro términos del cuaternario fundamental se enumeran así: 1º) el Principio designado como *el-Bâri*, “el Creador” (lo cual indica que no se trata del Principio supremo, sino solo del Ser, en tanto que principio primero de la manifestación, que, por lo demás, es, en efecto, la Unidad metafísica); 2º) el Espíritu universal; 3º) el Alma universal; 4º) la *Hylé* [‘materia’] primordial. No desarrollaremos por ahora los diversos puntos de vista según los cuales podrían considerarse esos términos; especialmente, podría hacérselos corresponder respectivamente a los cuatro “mundos” de la Cábala hebrea, que tienen también su exacto equivalente en el esoterismo islámico. Lo que interesa por el momento es que el cuaternario así constituido se ve como presupuesto por la manifestación, en el sentido de que la presencia de todos sus términos es necesaria para el desarrollo completo de las posibilidades que ella comporta; y por eso, se agrega, en el orden de las cosas manifestadas se encuentra siempre particularmente la señal (podría decirse, en cierto modo, la “signatura”) del cuaternario: de ahí, por ejemplo, los cuatro elementos (descontando aquí el Éter, pues no se trata sino de los elementos “diferenciados”), los cuatro puntos cardinales (o las cuatro regiones del espacio que les corresponden, con los cuatro “pilares” del mundo), las cuatro fases en que todo ciclo se divide naturalmente (las edades de la vida humana, las estaciones en el ciclo anual, las fases lunares en el ciclo mensual, etc.), y así sucesivamente; se podría establecer de esta suerte una multitud indefinida de aplicaciones del cuaternario, todas vinculadas entre sí por correspondencias analógicas rigurosas, pues no son, en el fondo, sino otros tantos aspectos más o menos especiales de un mismo “esquema” general de la manifestación.

² [“Epístolas de los Hermanos Sinceros”: los Hermanos Sinceros (o “Hermanos de la Pureza”) eran una organización esotérica del siglo X, a la cual se asocian en parte los orígenes de la filosofía islámica. N. del T.].

Este “esquema”, en su forma geométrica, es uno de los símbolos más difundidos, uno de aquellos que son verdaderamente comunes a todas las tradiciones: el círculo dividido en cuatro partes iguales por una cruz formada de dos diámetros perpendiculares; y cabe observar inmediatamente que esta figura expresa justamente la relación entre el cuaternario y el denario, tal como la expresa, en forma numérica, la fórmula a que nos referíamos al comienzo. En efecto, el cuaternario está representado geoméricamente por el cuadrado, si se lo encara en su aspecto “estático”; pero, en su aspecto “dinámico”, como es el caso aquí, lo está por la cruz; ésta, cuando gira en torno de su centro, engendra la circunferencia, que, con el centro, representa el denario, el cual, según antes hemos dicho, es el ciclo numérico completo. A esto se llama la “circulatura del cuadrado”, representación geométrica de lo que expresa aritméticamente la fórmula $1+2+3+4=10$; inversamente, el problema hermético de la “cuadratura del círculo” (expresión por lo general mal comprendida) no es sino lo representado por la división cuaternaria del círculo, supuesto como dado previamente, por dos diámetros perpendiculares, y se expresará numéricamente con la misma fórmula, pero escrita en sentido inverso: $10=1+2+3+4$, para mostrar que todo el desarrollo de la manifestación queda así reducido al cuaternario fundamental.

Sentado esto, volvamos a la relación entre la *Tetraktys* el cuadrado de cuatro: los números 10 y 16 ocupan la misma fila, la cuarta, respectivamente en la serie de los números triangulares y en la de los números cuadrados. Sabido es que los números triangulares son los obtenidos sumando los enteros consecutivos desde la unidad hasta cada uno de los términos sucesivos de la serie; la unidad misma es el primer número triangular, como es también el primer número cuadrado, pues, siendo el principio y origen de la serie de los números enteros, debe serlo igualmente de todas las demás series así derivadas. El segundo número triangular es $1+2=3$, lo que, por lo demás, muestra que, en cuanto la unidad ha producido por su propia polarización el binario, por eso mismo se tiene ya inmediatamente el ternario; y la representación geométrica es evidente:

1 corresponde al vértice del triángulo, 2 a los extremos de su base, y el triángulo mismo en conjunto es, naturalmente, la figura del número 3. Si se consideran ahora los tres términos del ternario como dotados de existencia independiente, su suma da el tercer número triangular: $1+2+3=6$; este número senario, siendo el doble del ternario, implica, puede decirse, un nuevo ternario que es reflejo del primero, como en el conocido símbolo del “sello de Salomón”; pero esto podría dar lugar a otras consideraciones que excederían nuestro tema. Siguiendo la serie, se tiene, para el cuarto número triangular, $1+2+3+4=10$, es decir, la *Tetraktys*; y así se ve, como habíamos explicado, que el cuaternario contiene en cierto modo todos los números, puesto que contiene al denario, de donde la fórmula del *Tao-te King* que hemos citado en una oportunidad anterior: “uno produjo dos, dos produjo tres, tres produjo todos los números”, lo que, equivale además a decir que toda la manifestación está como involucrada en el cuaternario o, inversamente, que éste constituye la base completa del desarrollo integral de aquélla.

La *Tetraktys*, en cuanto número triangular, se representaba naturalmente con un símbolo que en conjunto era de forma ternaria, y cada uno de cuyos lados exteriores comprendía cuatro elementos; este símbolo se componía en total de diez elementos, figurados por otros tantos puntos, nueve de los cuales se encontraban entonces en el perímetro del triángulo y uno en el centro. Se notará que en esta disposición, pese a la diferencia de forma geométrica, se encuentra el equivalente de lo que hemos indicado acerca de la representación del denario por el círculo, puesto que también en este caso 1 corresponde al centro y 9 a la circunferencia. A este respecto, notemos también, de paso, que precisamente porque el número de la circunferencia es 9, y no 10, la división de ella se efectúa normalmente según múltiplos de 9 (90 grados para el cuadrante, y por consiguiente 360 para la circunferencia conjunta), lo que, por lo demás, está en relación directa con toda la cuestión de los “números cíclicos”.

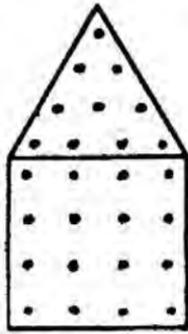


Figura 10

El cuadrado de cuatro es, geoméricamente, un cuadrado cuyos lados comprenden cuatro elementos, como los del triángulo de que acabamos de hablar; si se consideran los lados mismos como medidos por el número de sus elementos, resulta que los lados del triángulo y los del cuadrado serán iguales. Se podrá entonces reunir ambas figuras haciendo coincidir la base del triángulo con el lado superior del cuadrado, como en el trazado expuesto (donde, para mayor claridad, no hemos marcado los puntos sobre los lados mismos sino en el interior de las figuras, lo que permite contar diferenciadamente los que pertenecen al triángulo y los que al cuadrado); y el conjunto así obtenido da lugar aún a diversas observaciones importantes. En primer lugar, si se considera solamente al triángulo y cuadrado como tales, el conjunto es una representación geométrica del septenario, en cuanto éste es la suma del ternario y el cuaternario: $3+4=7$; más precisamente, puede decirse, según la disposición misma de la figura, que el septenario está formado por la unión de un ternario superior y un cuaternario inferior, lo cual admite aplicaciones diversas. Para atenernos a lo que aquí nos concierne más en particular, bastará decir que, en la correspondencia de los números triangulares y los cuadrados, los primeros deben ser referidos a un dominio más elevado que los segundos, de donde cabe inferir que, en el simbolismo pitagórico, la *Tetraktys* debía tener un papel superior al del cuadrado de cuatro; y, en efecto, todo cuanto de esa escuela se conoce parece indicar que era realmente así.

Ahora bien; hay algo más singular aún, lo cual, bien que se refiere a una forma tradicional diferente, no puede por cierto considerarse como simple “coincidencia”: los números 10 y 16, contenidos respectivamente en el triángulo y en el cuadrado, tienen por suma 26; y 26 es el valor numérico total de las letras que forman el tetragrama hebreo: *yod he vav he*. Además, 10 es el valor de la primera letra, *yod*, y 16 es el del conjunto de las otras tres letras, *he-vav-he*; esta división del tetragrama es enteramente normal, y la correspondencia de sus dos partes es también muy significativa: la *Tetraktys* se identifica así con *el yod* en el triángulo, mientras que el resto del tetragrama se inscribe en el cuadrado situado debajo de aquél.

Por otra parte, el triángulo y el cuadrado contienen ambos cuatro líneas de puntos; es de notar, aunque esto no tenga en suma sino importancia secundaria, y únicamente para destacar mejor las concordancias de diferentes ciencias tradicionales, que las cuatro líneas de puntos se encuentran también en las figuras de la geomancia, las cuales, además, por las combinaciones cuaternarias de 1 y 2, son en número de $16=4^2$; y la geomancia, como su nombre lo indica, está en relación especial con la tierra, que, según la tradición extremo-oriental, tiene por símbolo la forma cuadrada³.

Por último, si se consideran las formas sólidas correspondientes en la geometría tridimensional a las figuras planas de que se trata, al cuadrado corresponde un cubo y al triángulo una pirámide cuadrangular cuya base es la cara superior de ese cubo; el conjunto forma lo que el simbolismo masónico designa como la “piedra cúbica en punta” y que, en la interpretación hermética, es visto como una figura de la “piedra filosofal”. Sobre este último símbolo habría aún otras consideraciones que hacer; pero, como ya no tienen relación con el tema de la *Tetraktys*, será preferible tratarlas por separado.

³ [Cf. *La Gran Triada*, cap. III. Ver además, en esta compilación, “El simbolismo de la cúpula”. N. del T.].

Capítulo XXVIII

EL TRIPLE RECINTO DRUÍDICO*

El señor Paul Le Cour ha señalado en *Atlantis* (julio-agosto de 1928) un curioso símbolo trazado en una piedra druídica descubierta hacia 1800 en Suivres (Loir-et-Cher) y estudiada antes de él por E. C. Florance, presidente de la Sociedad de Historia natural y de Antropología de Loir-et-Cher. Éste piensa, incluso, que la localidad en que se encontró la piedra podría haber sido el lugar de la reunión anual de los druidas, situado, según Cesar, en los confines del país de los carnutos¹. Le llamó la atención el que el mismo signo se encontrara en un sello de oculista galorromano, hallado hacia 1870 en Villefranche-sur-Cher (Loir-et-Cher), y emitió la idea de que podría tratarse de la representación de un triple recinto sagrado. El símbolo, en efecto, está formado por tres cuadrados concéntricos unidos entre sí por cuatro rectas perpendiculares (fig. 11).

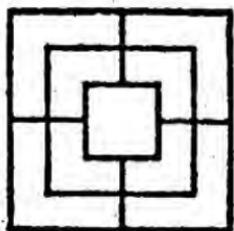


Figura 11

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

¹ César dice: *in finibus Carnutum*; la interpretación, nos parece, se presta a alguna duda, pues *finis* no siempre significa 'confines' sino que a menudo designa al país mismo. Por otra parte, no parece que se haya encontrado en Suévres nada que recuerde al *Omphalos*, el cual, en el *Mediolanon* o *Medionémeton* de la Galia, debía ser figurado por un menhir, según el uso de los pueblos célticos.

En el mismo artículo publicado en *Atlantis*, se señalaba al señor Florance la existencia del mismo símbolo grabado en una gran piedra de cimiento de un contrafuerte de la iglesia de Sainte-Gemme (Loir-et-Cher), piedra que parece de procedencia anterior a la construcción de la iglesia y que inclusive podría remontarse igualmente al druidismo. Verdad es, por lo demás, que, como muchos otros símbolos célticos, y en particular el de la rueda, esa figura ha permanecido en uso hasta el Medioevo, pues L. Charbonneau-Lassay la ha señalado entre los grafitos de la torre de Chinon², juntamente con otra no menos antigua, formada de ocho rayos y circunscripta por un cuadrado (fig. 12), que se encuentra en el “betilo” de Kermaria estudiado por J. Loth³ monumento al que hemos tenido ocasión de aludir en otro lugar⁴. P. Le Cour indica que el símbolo del triple cuadrado se encuentra también en Roma, en el claustro de San Pablo, del siglo XIII, y que, por otra parte, era conocido en la Antigüedad aun fuera del ámbito céltico, puesto que él mismo lo ha encontrado varias veces en la Acrópolis de Atenas y en las lajas del Partenón y del Erecteión.

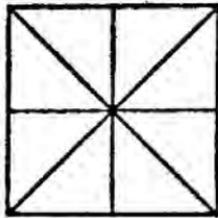


Figura 12

La interpretación del símbolo en el sentido de que figure un triple recinto nos parece muy exacta; y P. Le Cour, a este respecto, establece una relación con lo que Platón dice, ha-

² *Le Coeur rayonnant du donjon de Chinon*.

³ “*L’Omphalos chez les Celtes*”, en *Revue des Études anciennes*, julio-septiembre de 1915.

⁴ *El Rey del Mundo*, cap. XI; “*El Omphalos, símbolo del Centro*” [en la presente edición. Dicho artículo fue retomado por el autor en *El Rey del Mundo*, capítulo mencionado, pero sin algunas precisiones concernientes a la piedra de que se trata].

blando de la metrópoli de los Atlantes, al describir el palacio de Poseidón como edificado en el centro de tres recintos concéntricos vinculados por canales, lo que, en efecto, forma una figura análoga a la de que se trata, pero circular en vez de cuadrada.

Ahora bien; ¿cuál puede ser la significación de esos tres recintos? Hemos pensado en seguida que debía tratarse de tres grados de iniciación, de modo que su conjunto habría sido en cierto modo la figura de la jerarquía druidica; y el hecho de que la misma figura se encuentre entre otros pueblos que los celtas indicaría que en otras formas tradicionales había jerarquías constituidas según el mismo modelo, lo que es enteramente normal. La división de la iniciación en tres grados es, por otra parte, la más frecuente y, podríamos decir, la más fundamental; todas las otras no representan en suma, con respecto a ella, sino subdivisiones o desarrollos más o menos complicados. Nos sugirió esta idea el haber conocido anteriormente documentos que, acerca de ciertos sistemas masónicos de altos grados, describen estos grados precisamente como otros tantos recintos sucesivos trazados en torno de un punto central⁵; sin duda, tales documentos son incomparablemente menos antiguos que los monumentos de que aquí se trata, pero cabe, empero, encontrar en ellos un eco de tradiciones que les son muy anteriores, y, en todo caso, nos ofrecían en la oportunidad un punto de partida para establecer interesantes relaciones.

Debe tenerse bien presente que la explicación así propuesta no es en absoluto incompatible con algunas otras, como la de P. Le Cour, quien referiría los tres recintos a los tres círculos de la existencia reconocidos por la tradición céltica; esos tres círculos, que con otra forma se encuentran también en el cristianismo, son, por otra parte, lo mismo que los “tres mundos” de la tradición hindú. En ésta, además, los círculos celestes se representan a veces como otros tantos recintos concén-

⁵ Le Cour observa que el punto central está señalado en la mayoría de las figuras que ha visto en la Acrópolis de Atenas.

tricos que rodean al *Meru*, o sea a la Montaña sagrada que simboliza al “Polo” o al “Eje del Mundo”, y es ésta también una concordancia de lo más notable. Lejos de excluirse, las dos explicaciones se armonizan a la perfección, y hasta podría decirse que en cierto sentido coinciden, pues, si se trata de iniciación real, sus grados corresponden a otros tantos estados del ser, y estos estados son los que en todas las tradiciones se describen como mundos diferentes, pues debe tenerse muy en cuenta que la “localización” tiene carácter puramente simbólico. Hemos explicado ya, con motivo de Dante, que los cielos son propiamente “jerarquías espirituales”, es decir, grados de iniciación⁶, y va de suyo que se refieren al mismo tiempo a los grados de la Existencia universal, pues, como decíamos entonces⁷, en virtud de la analogía constitutiva del macrocosmo y del microcosmo, el proceso iniciático reproduce rigurosamente el proceso cosmogónico. Agregaremos que, de modo general, lo propio de toda interpretación verdaderamente iniciática es no ser jamás exclusiva, sino, al contrario, comprender sintéticamente en sí todas las demás interpretaciones posibles; por eso el simbolismo, con sus múltiples sentidos superpuestos, es el medio de expresión normal de toda verdadera enseñanza iniciática.

Con esta misma explicación, el sentido de las cuatro rectas dispuestas en forma de cruz que vinculan los tres recintos se hace inmediatamente bien claro: son por cierto canales, por medio de los cuales la enseñanza de la doctrina tradicional se comunica de arriba abajo, a partir del grado supremo que es su depositario, y se reparte jerárquicamente a los demás grados. La parte central de la figura corresponde, pues, a la “fuente de enseñanza” de que hablan Dante y los “Fieles de Amor”⁸, y la disposición crucial de los cuatro canales que parten de ella los identifica con los cuatro ríos del *Pardés*.

⁶ *El esoterismo de Dante* [compilado en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*. N. del T.].

⁷ *Ibid.*, cap. VI.

⁸ Véase nuestro artículo en *Le Voile d'Isis* febrero de 1929.

A este respecto, conviene señalar que entre las dos formas, circular y cuadrada, de la figura de los tres recintos, existe un matiz importante de diferenciar: se refieren, respectivamente, al simbolismo del Paraíso terrestre y al de la Jerusalén celeste, según lo que hemos explicado en una de nuestras obras⁹. En efecto, hay siempre analogía y correspondencia entre el comienzo y el fin de un ciclo cualquiera; pero, en el fin, el círculo se reemplaza por el cuadrado, y esto indica la realización de lo que los hermetistas designaban simbólicamente como la “cuadratura del círculo”¹⁰: la esfera, que representa el desarrollo de las posibilidades por expansión del punto primordial central, se transforma en un cubo cuando ese desarrollo ha concluido y el equilibrio final ha sido alcanzado por el ciclo que se considera¹¹. Para aplicar más particularmente estas observaciones a la cuestión que ahora nos ocupa, diremos que la forma circular debe representar el punto de partida de una tradición, tal como es el caso en lo que concierne a la Atlántida¹², y la forma cuadrada, su punto terminal, correspondiente a la constitución de una forma tradicional derivada

⁹ *El Rey del Mundo*, cap. XI; sobre las relaciones entre el Paraíso terrestre y la Jerusalén celeste, véase también *El esoterismo de Dante* [en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*].

¹⁰ Esta cuadratura no puede obtenerse en el “devenir” o en el movimiento mismo del ciclo, puesto que expresa la fijación resultante del “paso al límite”, y, siendo todo movimiento cíclico propiamente indefinido, el límite no puede alcanzarse recorriendo sucesiva y analíticamente todos los puntos correspondientes a cada momento del desarrollo de la manifestación.

¹¹ Sería fácil establecer aquí una relación con el símbolo masónico de la “piedra cúbica”, que se refiere igualmente a la idea de terminación y perfección, es decir, a la realización de la plenitud de las posibilidades implicadas en determinado estado. [Cf. “Piedra negra y piedra cúbica”, recopilado en este volumen. N. del T.].

¹² Por otra parte, hay que dejar establecido que la tradición atlante no es empero la tradición primordial para el presente *Manvántara*, y que no es sino secundaria con respecto a la tradición hiperbórea; solo relativamente se la puede tomar como punto de partida, en lo que concierne a determinado período, que no es sino una de las subdivisiones del *Manvántara* [*Manvántara*: un ciclo total de “humanidad”, dividido en 4 períodos, según la tradición hindú. Ver *Tradición primordial y Ciclos Cósmicos*. N. del T.].

de aquélla. En el primer caso, el centro de la figura sería entonces la fuente de la doctrina, mientras que en el segundo sería más propiamente su depósito, teniendo en tal caso la autoridad espiritual un papel sobre todo de conservación; pero, naturalmente, el simbolismo de la “fuente de enseñanza” se aplica a uno y otro caso¹³.

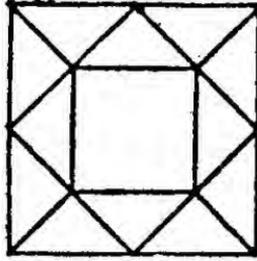


Figura 13

Desde el punto de vista del simbolismo numérico, ha de notarse aún que el conjunto de los tres cuadrados forma el duodenario. Dispuestos de otro modo (fig. 13), los tres cuadrados, a los cuales se agregan además cuatro líneas en cruz, constituyen la figura en la cual los antiguos astrólogos inscribían el Zodíaco¹⁴; esta figura era considerada, por otra parte, como la de la Jerusalén celeste, con sus doce puertas, tres en cada costado; y existe una relación evidente con la significación que acabamos de indicar para la forma cuadrada. Sin duda, cabría encarar aún muchas otras relaciones, pero cree-

¹³ La otra figura que hemos reproducido *supra* se presenta a menudo también con forma circular: es entonces una de las variedades más habituales de la rueda, y esta rueda de ocho rayos es en cierto sentido un equivalente del loto de ocho pétalos, más propio de las tradiciones orientales, así como la rueda de seis rayos equivale al lirio de seis pétalos (véanse nuestros artículos sobre “El crismón y el corazón en las antiguas marcas corporativas” [en *Estudios sobre la Masonería*], y “La idea del Centro en las tradiciones antiguas” [en el presente volumen]).

¹⁴ Las cuatro rectas en cruz están entonces situadas diagonalmente con respecto a los dos cuadrados extremos, y el espacio comprendido entre éstos, se encuentra dividido en doce triángulos rectángulos iguales.

mos que estas pocas notas, por incompletas que sean, contribuirán ya a aportar alguna luz sobre la misteriosa cuestión del triple recinto druídico¹⁵.

¹⁵ [Como complemento a este artículo, agregamos aquí la siguiente reseña, publicada por R. Guénon, en *Le Voile d'Isis* julio de 1929: “En *Atlantis* (número del 21 de abril), Paul Le Cour prosigue sus investigaciones sobre el símbolo de los tres recintos; reproduce un curioso documento que figura, desgraciadamente sin indicación de procedencia, en la obra del canónigo Edme Thomas sobre la catedral de Autun, y el cual se dice ser una representación de la ciudad gala de los eduos. En el mismo artículo se citan algunas reflexiones de L. Charbonneau-Lassay, quien dice, especialmente, que no se sorprendería si los cristianos hubiesen hecho de ese símbolo una imagen de la Jerusalén celeste. Ahora bien; en el artículo que hemos dedicado el mes pasado a esta cuestión indicábamos precisamente, por nuestra parte, algunas vinculaciones en el mismo sentido, y recordábamos que otra disposición de los tres cuadrados constituye una de las figuras habituales de la Jerusalén celeste. Nos complace señalar esta coincidencia, que por lo demás no nos sorprende, pues ya ha ocurrido hartó a menudo que Charbonneau-Lassay y nosotros hayamos llegado, independientemente y por diferentes vías, a las mismas conclusiones acerca de muchos puntos concernientes al simbolismo”. N. del T.]

Capítulo XXIX

LAS “PIEDRAS DEL RAYO”*

En un artículo del número especial de *Le Voile d'Isis* dedicado al Tarot, el señor Auriger, a propósito del arcano XVI, ha escrito lo siguiente: “Parece existir una relación entre las piedras de granizo que rodean a la Torre fulminada y la palabra *Beyt-el*, ‘morada divina’, de la cual se hizo ‘betilo’, palabra con que los semitas designaban a los aerolitos o ‘piedras del rayo’”. Esta relación ha sido sugerida por el nombre de “Morada de Dios” dada a ese arcano, nombre que es, en efecto, la traducción literal del *Beyt-el* hebreo; pero nos parece que hay en esa consideración una confusión entre diversas cosas bastante diferentes, y que podría ofrecer cierto interés puntualizar este asunto.

En primer lugar, es verdad que el papel simbólico de los aerolitos o piedras caídas del cielo tiene gran importancia, pues ésas son las “piedras negras” de que se habla en tantas tradiciones diversas, desde la que era figura de Cibeles o de la “Gran Diosa” hasta la que se halla encastrada en la *Ka'ba* de la Meca y se pone en relación con la historia de Abraham. En Roma también estaba el *lapis niger*, para no mencionar los escudos sagrados de los sacerdotes salios, de los que se decía habían sido tallados de un aerolito en tiempos de Numa¹. Tales “piedras negras” pueden ciertamente colocarse en la cate-

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

¹ F. Ossendowski ha referido la historia de una “piedra negra” enviada otrora por el “Rey del Mundo” al Dalai-Lama, después transportada a Urga, en Mongolia, y desaparecida hace un centenar de años; no sabiendo de qué se trataba, trató de explicar ciertos fenómenos, como la aparición de caracteres en la superficie de la piedra, suponiendo que ésta fuera una especie de pizarra [La obra a que se refiere, el autor existe en traducción castellana anónima: F. Ossendowski, *Bestias, hombres, dioses*, Buenos Aires, Cenit, 1956. N. del T.].

goría de los “betilos”, es decir, de las piedras consideradas como “moradas divinas”, o, en otros términos, como soportes de ciertos “influjos espirituales”; pero, ¿tenían todos los “betilos” este origen? No lo creemos, y en especial no vemos indicio alguno que permita suponer que tal haya sido el caso para la piedra a la cual Jacob, según el relato del *Génesis*, dio el nombre de *Bety-el*, aplicado por extensión al lugar mismo donde había tenido su visión mientras su cabeza reposaba en esa piedra.

El “betilo” es propiamente la representación del *Ômphalos*, es decir, un símbolo del “Centro del Mundo”, que se identifica, muy naturalmente, con el “habitáculo divino”². Esa piedra podía tener formas diversas, y particularmente la de un pilar; así, dice Jacob: “Y esta piedra que he alzado como pilar será la casa de Dios”; y entre los pueblos célticos ciertos menhires, si no todos, tenían el mismo significado. El *Ômphalos* podía representarse también con una piedra cónica, como la “piedra negra” de Cibele, o bien ovoide; el cono recordaba la Montaña sagrada, símbolo del “Polo” o del “Eje del Mundo”; en cuanto a la forma ovoide, se refiere directamente a otro símbolo muy importante, el del “Huevo del Mundo”. En todos los casos, el “betilo” era una “piedra profética”, una “piedra que habla”, es decir una piedra que daba oráculos o junto a la cual se daban oráculos, gracias a los “influjos espirituales” de que era soporte; y el ejemplo del *Ômphalos* de Delfos es muy característico a este respecto.

Los “betilos” son, pues, esencialmente piedras sagradas, pero no todas de origen celeste; empero, quizás es cierto que, por lo menos simbólicamente, la idea de “piedra caída del cielo” podría vincularseles de algún modo. Lo que nos hace pensar que así hubo de ser es su relación con el misterioso *lûz* de la tradición hebrea; tal relación es segura para las “piedras ne-

² Esta designación de “habitáculo divino”, en hebreo *mishkán*, fue dada también, posteriormente, al Tabernáculo: como lo indica la palabra misma, es la sede de la *Shejináh* [‘Presencia divina’].

gras", que son efectivamente aerolitos, pero no debe ser limitada a este solo caso, pues se dice en el *Génesis*, con motivo del *Beyt-el* de Jacob, que el primer nombre de ese lugar era precisamente *Lúz*. Inclusive podemos recordar que el *Grial* había sido tallado, se decía, de una piedra también caída del cielo; y entre todos estos hechos hay relaciones muy estrechas, en las cuales sin embargo no insistiremos más, pues tales consideraciones arriesgarían llevarnos muy lejos de nuestro tema³.

En efecto, ya se trate de los "betilos" en general o de las "piedras negras" en particular, ni unos ni otras tienen en realidad nada en común con las "piedras del rayo"; y en este punto sobre todo la frase que citábamos al comienzo contiene una grave confusión, por lo demás muy naturalmente explicable. Uno está tentado de suponer, seguramente, que las "piedras del rayo" o "piedras del trueno" deben ser piedras caídas del cielo, aerolitos; y sin embargo no es así; jamás podría adivinarse lo que son sin haberlo aprendido de los campesinos que, por tradición oral, han conservado la memoria de ello. Los campesinos, por otra parte, cometen a su vez un error de interpretación, que muestra que el verdadero sentido de la tradición se les escapa, cuando creen que esas piedras han caído con el rayo o que son el rayo mismo. Dicen, en efecto, que el trueno cae de dos maneras: "en fuego" o "en piedra"; en el primer caso incendia, mientras que en el segundo solo rompe; pero ellos conocen muy bien las "piedras del trueno" y se equivocan solo al atribuirles, a causa de su denominación, un origen celeste que no tienen y que nunca han tenido.

La verdad es que las "piedras del rayo" son piedras que simbolizan el rayo; no son sino las hachas de sílex prehistóricas, así como el "huevo de serpiente", símbolo druídico del "Huevo del Mundo", no es otra cosa, en cuanto a su figuración material, que el erizo de mar fósil. El hacha de piedra es

³ Hemos dado desarrollos más amplios sobre la cuestión del *lúz*, así como sobre la del *Ómphalos*, en nuestro estudio sobre *El Rey del Mundo*.

la piedra que rompe y hiende, y por eso representa al rayo; este simbolismo se remonta, por lo demás, a una época en extremo remota, y explica la existencia de ciertas hachas, llamadas por los arqueólogos “hachas votivas”, objetos rituales que nunca han podido tener utilización práctica alguna como armas o como instrumentos de ninguna clase.

Esto nos lleva naturalmente a recordar un punto que ya ha sido tratado: el hacha de piedra de *Páraçu Râma* y el martillo de piedra de *Thor* son una sola y misma arma⁴, y agregaremos que esta arma es el símbolo del rayo. Se ve también por esto que el simbolismo de las “piedras del rayo” es de origen hiperbóreo, es decir, se vincula a la más antigua de las tradiciones de la humanidad actual; a la que es verdaderamente la tradición primitiva para el presente *Manvántara*⁵.

Cabe advertir, por otra parte, el importantísimo papel que desempeña el rayo en el simbolismo tibetano: el *vajra*, que lo representa, es una de las principales insignias de los dignatarios del lamaísmo⁶. A la vez, el *vajra* simboliza el principio masculino de la manifestación universal, y así el rayo está asociado a la idea de “paternidad divina”, asociación que se encuentra con igual nitidez en la Antigüedad occidental, ya que el rayo es el principal atributo de *Zeûs Patèr* o *Iu-piter*, el “padre de los dioses y de los hombres”, que fulmina, por otra parte, a los Titanes y Gigantes, como *Thor*

⁴ Ver el artículo P. Genty sobre “Thor et Purashu-Râma” en *Le Voile d’Isis*, diciembre de 1928.

⁵ Señalemos a este respecto que algunos, por una extraña confusión, hablan hoy de “Atlántida hiperbórea”; la Hiperbórea y la Atlántida son dos regiones distintas, como el norte y el oeste son dos puntos cardinales diferentes, y, en cuanto punto de partida de una tradición, la primera es muy anterior a la segunda. Estimamos tanto más necesario llamar la atención sobre este punto, cuanto que quienes cometen esa confusión han creído poder atribuímosla, cuando va de suyo que no hemos cometido jamás nada, en todo lo que hemos escrito, que pudiera dar el menor pretexto a semejante interpretación.

⁶ *Vajra* es el término sánscrito que designa el rayo; la forma tibetana de la palabra es *dorje*.

y *Páraçu Râma* destruyen a los equivalentes de aquéllos con sus armas de piedra⁷.

Hay inclusive, a este respecto, y en el propio Occidente moderno, otra vinculación realmente singular: Leibniz, en su *Monadología*, dice que “todas las mónadas creadas nacen, por así decirlo, por las *fulguraciones* continuas de la Divinidad de momento en momento”; asocia de este modo, conforme a la tradición que acabamos de recordar, el rayo (*fulgur*) a la idea de producción de los seres. Es probable que sus comentaristas universitarios no lo hayan advertido jamás, así como tampoco han notado y no sin motivo que las teorías del mismo filósofo sobre el “animal” indestructible y “reducido en pequeño” después de la muerte estaban directamente inspiradas en la concepción hebrea del *lûz* como “núcleo de inmortalidad”⁸.

Destacaremos aún un último punto, que se refiere al simbolismo masónico del malleto: no solo hay una relación evidente entre el malleto y el martillo, que no son, por así decirlo, sino dos formas del mismo instrumento, sino que además el historiador masónico inglés R. F. Gould piensa que el “malleto del Maestro”, cuyo simbolismo vincula él por otra parte, en razón de su forma, al de la *tau*, tiene origen en el martillo de *Thor*. Los galos, por lo demás, tenían un “dios del malleto”, que figura en un altar descubierto en Maguncia; parece incluso que sea el *Dis Pater*, cuyo nombre está tan próximo al de

⁷ Es interesante notar que los rayos de Júpiter son forjados por *Vulcano*, lo que establece cierta relación entre el “fuego celeste” y el “fuego subterráneo”, relación no indicada en los casos en que se trata de armas de piedra; el “fuego subterráneo” en efecto, estaba en relación directa con el simbolismo metalúrgico, especialmente en los misterios cabíricos; Vulcano forja también las armas de los héroes. Es preciso, por otra parte, agregar que existe otra versión según la cual el *Mioelner* o martillo de *Thor* sería metálico y habría sido forjado por los enanos, quienes pertenecen al mismo orden de entidades simbólicas que los Cabiros, los Cíclopes, los *Yaksha*, etc. Notemos también, acerca del fuego, que el carro de *Thor* estaba arrastrado por dos carneros y que en la India el camero es el vehículo de *Agni* [dios del fuego].

⁸ Otro punto que no podemos sino indicar de paso es el que *vajra* significa a la vez ‘rayo’ y ‘diamante’; esto llevaría también a considerar muchos otros aspectos del asunto, que no pretendemos tratar completamente aquí.

Zeûs Patèr, y al cual los druidas, según César, consideraban padre de la raza gala⁹. Así, ese malleto aparece también como un equivalente simbólico del *vajra* de las tradiciones orientales, y, por una coincidencia que sin duda nada tiene de fortuita, pero que parecerá por lo menos inesperada a muchos, ocurre que los maestros masones tienen un atributo dotado exactamente del mismo sentido que el de los grandes lamas tibetanos; pero, ¿quién, en la masonería tal como está hoy, podría jactarse de poseer efectivamente el misterioso poder, uno en su esencia aunque doble en sus efectos de apariencia contraria, de que ese atributo es el signo? No creemos aventurarnos demasiado si decimos que, en lo que aún subsiste de las organizaciones iniciáticas occidentales, nadie tiene ni aun la más remota idea de lo que en realidad se trata: el símbolo permanece, pero cuando el “espíritu” se ha retirado de él, no es sino una forma vacía; ¿ha de conservarse pese a todo la esperanza de que llegará un día en que esa forma será revivificada, en que responderá de nuevo a la realidad que es su razón de ser original y lo único que le confiere verdadero carácter iniciático?

⁹ Se ve también, en ciertas monedas galas, la representación de un personaje enigmático, el cual tiene en una mano un objeto que parece ser un *lituus* o cayado augural, y en la otra un martillo con el que golpea sobre una especie de yunque; se ha dado a este personaje, a causa de esos atributos, la designación de “Pontífice herrero”.

Capítulo XXX

LAS ARMAS SIMBÓLICAS*

Hablando anteriormente de las “flores simbólicas”, nos vimos llevados a aludir a la lanza que en la leyenda del Grial aparece como un símbolo complementario de la copa y es una de las numerosas figuras del “Eje del Mundo”¹. Al mismo tiempo, esa lanza es también, decíamos, un símbolo del “Rayo celeste”, y, según las consideraciones que hemos desarrollado en otro lugar², es evidente que ambas significaciones en el fondo coinciden: pero esto explica igualmente el que la lanza, como la espada y la flecha, que son en suma sus equivalentes, sea asimilada a veces al rayo solar. Debe quedar bien claro que los dos simbolismos, el polar y el solar, no deben nunca ser confundidos, y que, según lo hemos indicado a menudo, el primero tiene un carácter más fundamental y realmente “primordial”; pero ello no quita que lo que podría llamarse “transferencias” de uno a otro constituya un hecho frecuente, cuyas razones trataremos quizá de explicar más netamente en alguna otra ocasión³.

Por el momento, nos limitaremos a mencionar más especialmente, a ese respecto, la atribución de la flecha a Apolo: sabido es, en particular, que por medio de sus flechas mata aquél a la serpiente *Pitón*, como, en la tradición védica, *Indra* mata a *Ahi* o *Vrtra*, análogo de *Pitón*, por medio del *vajra* que representa al rayo; y esta vinculación no deja duda alguna sobre la equivalencia simbólica original de las dos armas. Recordaremos también la “flecha de oro” de *Abaris* o de *Zalmo-*

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

¹ A este respecto, el complementarismo de la lanza y la copa es estrictamente comparable al de la montaña y la caverna, sobre el cual volveremos más adelante.

² Ver *El simbolismo de la Cruz*.

³ [Ver “El simbolismo de los cuernos”, en *Tradición y Ciclos Cósmicos*].

xis, de que se trata en la historia de Pitágoras; y aquí se ve más claramente aún que ese simbolismo se refiere expresamente al Apolo hiperbóreo, lo que establece precisamente el vínculo entre su aspecto solar y su aspecto polar⁴.

Si volvemos a la consideración de las diversas armas como representaciones del “Eje del Mundo”, se impone una observación importante: esas armas, no siempre pero al menos muy a menudo, son de doble filo o bien de dos puntas opuestas. Este último caso, que es en particular el del *vajra*, sobre el cual volveremos, debe ser manifiestamente referido a la dualidad de los polos, considerados como las dos extremidades del eje, con todas las correspondencias que ella implica y que ya hemos indicado en otro lugar⁵. En cuanto a las armas de doble filo, donde la dualidad está marcada en el mismo sentido del eje, debe verse en ello una alusión más directa a las dos corrientes representadas de otro modo por las dos serpientes que se enroscan en torno del bastón o caduceo; pero como esas dos corrientes inversas están respectivamente en relación con los dos polos y los dos hemisferios, se ve inmediatamente que en realidad los dos simbolismos coinciden. En el fondo, se trata siempre de una fuerza doble, de esencia única pero de efectos aparentemente opuestos en su manifestación, efectos resultantes de la “polarización” que condiciona a esta última, así como condiciona por lo demás, en niveles diferentes, a todos los grados y modos de la manifestación universal⁶.

⁴ A este respecto, señalemos también, de paso, que el “muslo de oro” de Pitágoras, que lo hace aparecer en cierto modo como una manifestación del mismo Apolo hiperbóreo, se refiere al simbolismo de la montaña polar y al de la Osa Mayor. Por otra parte, la serpiente Pitón está en conexión especial con Delfos, llamado antiguamente *Pytho*, santuario del Apolo hiperbóreo; de ahí la designación de la *Pitia*, así como el nombre mismo de *Pitágoras*, que es en realidad un nombre de Apolo: ‘el que conduce a la Pitia’, es decir, el inspirador de sus oráculos.

⁵ “La doble espiral”, número de marzo de 1936 [artículo retomado en *La Gran Triada*, cap. V. N. del T.].

⁶ Esto equivale a decir que todas las dualidades cósmicas no son realmente sino “especificaciones” diversas de la dualidad primera de *Pürusha* y *Prákr̥ti*, o, en otros términos, de la polarización del Ser en “esencia” y “sustancia”.

La espada puede ser considerada, de modo general, como un arma de doble filo⁷; pero un ejemplo aún más notable es el de la doble hacha, que pertenece en particular al simbolismo egeo y cretense, o sea prehelénico, pero no es exclusiva de él. Ahora bien; el hacha, como hemos explicado antes⁸, es muy especialmente un símbolo del rayo y por lo tanto, a este respecto, un equivalente estricto del *vajra*; y la comparación de estas dos armas muestra, por consiguiente, la identidad profunda de las dos formas de simbolismo mencionadas, la de las armas de doble filo y la de las armas de doble punta⁹.

La representación del *vajra* ofrece múltiples variantes; Ananda K. Coomaraswamy ha señalado¹⁰ que la forma más habitual, con triple punta en cada extremo, está por eso estrechamente emparentada con el *triçûla* o tridente, otra arma simbólica muy importante pero cuyo estudio especial nos apartaría demasiado de nuestro tema¹¹; observaremos solamente que, mientras que la punta medial es la terminación del

⁷ En otra de sus significaciones, la espada es un símbolo del Verbo o de la Palabra, con su doble poder creador y destructor (véase, por ejemplo, *Apocalipsis*, I 16 y XIX, 15). Es evidente, por otra parte, que ese doble poder es análogo a la fuerza doble de que acabamos de hablar, o que, más exactamente, no son sino dos aplicaciones diversas de una misma cosa. Con respecto a la espada, notemos que, según ciertos historiadores antiguos, los escitas representaban a la Divinidad por medio de una espada hincada en tierra en la sumidad de un montículo; siendo éste la imagen reducida de la montaña, se encuentran así reunidos dos símbolos del “Eje del Mundo”.

⁸ “Las ‘piedras del rayo’”, en esta edición].

⁹ El malleto o martillo de *Thor*, otro símbolo del rayo que hemos señalado también [*ibid*], presenta, por su forma en T, una exacta similitud con la doble hacha. Haremos notar también que, como el malleto y la espada, aunque menos en evidencia que éstos, el hacha se encuentra aún hoy en el simbolismo masónico.

¹⁰ *Elementos de iconografía budista* [editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

¹¹ En este caso, la doble triplicidad de las ramas y de las raíces recuerda aún más exactamente la de las dos extremidades del *vajra* [Ver “El árbol y el *vajra*”, en este volumen]. Sabido es, por otra parte, que el *triçûla*, como atributo de Çiva, se refiero a menudo al “triple tiempo” (*trikâla*), es decir a las tres modalidades del tiempo, como pasado, presente y futuro; habría también aquí vinculaciones que establecer con lo que se encuentra en el mismo orden de cosas en otras tradiciones, por ejemplo con ciertos aspectos del simbolismo de Jano.

eje mismo, las dos puntas laterales pueden ser referidas también a las dos corrientes, de derecha y de izquierda, ya aludidas, y que, por esta misma razón, tal triplicidad se encuentra en otros casos de simbolismo “axial”, por ejemplo en ciertas figuraciones del “Árbol del Mundo”. A. K. Coomaraswamy ha mostrado igualmente que el *vajra* se asimila tradicionalmente a otros símbolos conocidos del “Eje del Mundo”, como el eje del carro, cuyas dos ruedas corresponden al Cielo y la Tierra, lo que explica, por lo demás, en particular, ciertas representaciones del *vajra* como “soportado” por un loto, sobre el cual está puesto verticalmente. En cuanto al cuádruple *vajra*, formado por la reunión de dos *vajra* ordinarios dispuestos en cruz, si se lo considera situado en un plano horizontal, como lo sugiere su designación de *Karma-vajra*, está muy próximo a símbolos tales como la *svástika* y el *chakra*¹²; nos limitaremos aquí a estas diferentes indicaciones, sobre las cuales tendremos quizá oportunidad de volver en otros estudios, pues es un tema de aquellos que no podría tenerse la pretensión de agotar.

Vajra, además del sentido de ‘rayo’, tiene también el de ‘diamante’, lo que evoca inmediatamente las ideas de indivisibilidad, inalterabilidad, inmutabilidad; y, en efecto, la inmutabilidad es ciertamente el carácter esencial del eje en torno del cual se efectúa la revolución de todas las cosas y de la cual él mismo no participa. A este respecto, hay también otra vinculación muy notable: Platón describe precisamente el “Eje del Mundo” como un eje luminoso de diamante; este eje está rodeado de varias vainas concéntricas, de dimensiones y colores diversos, correspondientes a las diferentes esferas planetarias y en movimiento en torno de él¹³. Por otra parte, el simbo-

¹² No se trata ya, pues, del eje vertical, como antes, sino de los dos ejes horizontales de la representación geométrica que hemos expuesto en *El simbolismo de la Cruz*.

¹³ *República*, libro X (mito de Er el Armenio). Ese conjunto de vainas constituye el “huso de la Necesidad”: la Parca *Cloto* lo hace girar con la diestra, por lo tanto de derecha a izquierda, y este sentido de rotación no es indiferente en relación con las consideraciones que hemos expuesto acerca del simbolismo de la “doble espiral” (cf. *La Gran Triada*, cap. V].

lismo búdico del “trono de diamante” situado al pie del “Árbol de la Sabiduría” y en el centro mismo de la “rueda del Mundo”, es decir, en el punto único que permanece siempre inmóvil, no es menos significativo a este respecto.

Para volver al rayo, se lo considera, según lo hemos indicado ya¹⁴, como representante de un doble poder, de producción y destrucción; puede decirse, si se quiere, poder de vida y muerte, pero, si se lo entendiera solo en el sentido literal, no sería sino una aplicación particular de aquello de que en realidad se trata¹⁵. De hecho, es la fuerza que produce todas las “condensaciones” y “disipaciones”, que son referidas por la tradición extremo-oriental a la acción alterna de los dos principios complementarios, *yin* y *yang*, y que corresponden igualmente a las dos fases de “expir” y “aspir” universales¹⁶; es lo que la doctrina hermética, por su parte, llama “coagulación” y “solución” respectivamente¹⁷ y la doble acción de esa fuerza está simbolizada por los dos extremos opuestos del *vajra* en cuanto arma “fulgurante”, mientras que el diamante representa a las claras su esencia única e indivisible.

Señalaremos incidentalmente, a título de curiosidad (pues desde nuestro punto de vista no podría ser otra cosa) una aplicación de orden muy inferior, pero directamente vinculada al asunto de las armas simbólicas: el “poder de las puntas”, muy conocido en magia e inclusive en física profana, se refiere realmente a la “solución”, es decir, al segundo aspecto del doble poder a que acabamos de referirnos. Por otra parte, una correspondencia con el primer aspecto, el de la “coagulación”, se encuentra en el uso mágico de los nudos o “ligaduras”; recor-

¹⁴ Ver “Las piedras del rayo” [en este volumen].

¹⁵ En conexión con la observación antes formulada acerca de las armas respectivas de *Apolo* e *Indra*, haremos notar que, como el rayo, el rayo solar también se considera vivificador o aniquilador, según los casos. Recordaremos además que la lanza de la leyenda del Grial, como la lanza de Aquiles, con la cual la hemos relacionado ya a este respecto, tenía el doble poder de infligir heridas y de curarlas.

¹⁶ [Ver también *La Gran Triada*, cap. VI].

¹⁷ Es también lo que el lenguaje de los antiguos filósofos griegos designaba con los términos de “generación” y “corrupción” [*ibid.*].

daremos también a este respecto el simbolismo del “nudo gordiano”, que Alejandro, por lo demás, corta con la espada, lo cual es también bastante significativo: pero aquí aparece otro aspecto, el del “nudo vital”, que, si bien en relación análoga con el precedente, sobrepasa con mucho el dominio y alcance de la simple magia¹⁸.

Por último, debemos mencionar otro símbolo “axial”, que no es un arma propiamente dicha, pero que se asimila empero a un arma por su forma terminada en punta: el símbolo del clavo; y, entre los romanos, el clavo (*clavus*) y la llave (*clavis*), que su lengua vinculaba de modo muy singular, se referían ambos al simbolismo de Jano¹⁹. Con la llave, que es también un símbolo “axial”, nos veríamos llevados a otras consideraciones en las cuales no queremos entrar por el momento; diremos solo que el “poder de las llaves”, o sea el doble poder de “atar” y “desatar”²⁰, no es en verdad diferente del que acabamos de exponer: en el fondo, se trata siempre, en realidad, de “coagulación” y “solución” en el sentido hermético de estos términos.

¹⁸ Hemos aludido a esta cuestión, a propósito del “punto sensible” de las catedrales, en una nota titulada “¿Colonia o Estrasburgo?” [en *Estudios sobre la Masonería*].

¹⁹ Recordaremos aún, para completar esta última observación, el poder mágico atribuido a uno y otro de esos dos objetos, el cual, aparte toda cuestión de orden “fenoménico”, aparece como una especie de degeneración exotérica con respecto a su significación tradicional.

²⁰ Podrá observarse que estas palabras mismas tienen también una relación evidente con el simbolismo de las ligaduras o los nudos: todo esto, pues, está estrechamente emparentado y las diversas formas que reviste el simbolismo son siempre perfectamente coherentes entre sí [Ver “Ligaduras y nudos”, en *Iniciación y realización espiritual*. N. del T].

Capítulo XXXI

LA CIUDAD DIVINA*

Ya hemos tratado en varias oportunidades el simbolismo de la “Ciudad divina” (*Brahma-pura* en la tradición hindú)¹: sabido es que lo así designado propiamente es el centro del ser, representado por el corazón que, por lo demás, le corresponde efectivamente en el organismo corpóreo, y que ese centro es la residencia de *Púrusha*, identificado con el Principio divino (*Brahma*) en cuanto éste es el “ordenador interno” (*ántar-yâmî*) que rige el conjunto de las facultades de ese ser por la actividad “no-actuante” que es consecuencia inmediata de su sola presencia. El nombre *Púrusha* es interpretado por esta razón como *puri-çaya*, es decir ‘el que reside o reposa (*çaya*) en el ser como en una ciudad (*pura*)’; esta interpretación pertenece evidentemente al *Nirukta* [disciplina de exégesis simbólica], pero A. K. Coomaraswamy ha hecho notar que, aunque no sea así en la mayoría de los casos, en éste podría representar a la vez una verdadera derivación etimológica² y este punto, a causa de todas las conexiones que permite establecer, merece que nos detengamos en él con algo más de espacio.

Ante todo, es de notar que el griego *pólis* y el latín *civitas*, que designan la ‘ciudad’, corresponden respectivamente, por sus raíces, a los dos elementos de que está formada la palabra *purusha*, aunque, en razón de ciertos cambios fonéticos de una lengua a otra, esto pueda no evidenciarse a primera vista. En

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, septiembre de 1950. N. del T.].

¹ Ver *El hombre y su devenir según el Védânta*, cap. III; cf. además nuestros estudios sobre “El grano de mostaza”, y “El Éter en el corazón”, ambos en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*.

² “What is civilization?” (*Albert Schweitzer Festschrift*) [recopilado en *La doctrina india del fin último del hombre*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007]; tomamos de este estudio parte de las consideraciones que siguen, particularmente en lo que concierne al punto de vista lingüístico.

efecto, la raíz sánscrita *pr-* o *pur-* corresponde en las lenguas europeas a *pel*³, de modo que *pura* y *pólis* son estrictamente equivalentes; esta raíz expresa, desde el punto de vista cualitativo, la idea de ‘plenitud’ (sánscrito *puru* y *pûrna*, griego *pléos*, latín *plenus*, inglés *full*), y, desde el punto de vista cuantitativo, la de ‘pluralidad’ (griego *polys*, latín *plus*, alemán *viel*). Una ciudad no existe, evidentemente, sino por la reunión de una pluralidad de individuos que la habitan y constituyen su “población” (la palabra *populus* es del mismo origen), lo que podría ya justificar, para designarla, el empleo de términos como aquellos de que se trata; pero no es éste, empero, sino el aspecto más exterior, y lo más importante, cuando se quiere ir al fondo de las cosas, es la consideración de la idea de plenitud. A este respecto, sabido es que lo pleno y lo vacío, considerados como correlativos, son una de las representaciones simbólicas tradicionales del complementarismo del principio activo y el pasivo; en el caso presente, puede decirse que *Pûrusha* llena por su presencia la “Ciudad divina” con todas sus extensiones y dependencias, es decir, la integralidad del ser, pues sin esa presencia no sería sino un campo (*kshetra*) vacío, o, en otros términos, una pura potencialidad desprovista de toda existencia actualizada. También *Pûrusha*, según los textos upanishádicos, esclarece “ese todo” (*sárvam ídam*) por su irradiación, imagen de su actividad “no-actuante” por la cual toda manifestación se realiza, según la “medida” misma determinada por la extensión efectiva de esa irradiación⁴, tal como, en el simbolismo apocalíptico de la tradición cristiana, la “Jerusalén Celeste” está íntegramente iluminada por la luz del Cordero que reposa en su centro “como inmolado”, o sea en un estado de “no-actuante”⁵. Podemos agregar aún a este respecto que la inmolaición del Cordero “desde el comienzo del mundo” es en realidad lo mismo que el sacrificio védico de *Pûrusha*, por el cual éste se

³ Sabido es que los sonidos *r* y *l* están fonéticamente muy próximos entre sí y cambian fácilmente uno en otro.

⁴ Ver *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. III.

⁵ Recordaremos además que la manifestación de la *Shejináh* o “Presencia divina” se representa siempre como una luz.

divide en apariencia, en el origen de la manifestación, para residir a la vez en todos los seres y en todos los mundos⁶, de modo que, si bien siendo siempre esencialmente uno y conteniéndolo todo principalmente en su unidad misma, aparece exteriormente como múltiple, lo que corresponde además exactamente a las dos ideas de plenitud y pluralidad a que nos referíamos antes; y también por eso se dice que “hay en el mundo dos *Púrusha*, el uno destructible y el otro indestructible: el primero está repartido entre todos los seres; el segundo es inmutable”⁷.

Por otra parte, el latín *civitas* deriva de una raíz *kei-* que, en las lenguas occidentales, equivale a la raíz sánscrita *çî-* (de donde *çaya*); su sentido preciso es el de ‘reposo’ (griego *kéisthai*, ‘estar tendido’, ‘yacer’), del cual el de ‘residencia’ o de morada estable, como lo son las de una ciudad, no es en suma sino una consecuencia directa. *Púrusha* que reposa en la “Ciudad divina” puede decirse el único “ciudadano” (*civis*) de ella⁸, puesto que la multitud de habitantes que la “pueblan” no existe verdaderamente sino para él, siendo producida íntegramente por su propia luz y animada por su propio hálito (*prâna*), donde, por lo demás, rayos luminosos y hálito vital no son, de hecho, sino dos aspectos del *sûtrâtmâ*. Si se considera la “Ciudad divina” (o “el Reino de Dios” que “está en nosotros” según las palabras evangélicas) en su acepción más estricta, como únicamente el centro mismo del ser, va de suyo que solo *Púrusha* reside allí en realidad; pero la extensión de dicho término al ser total, con todas sus facultades y todos sus elementos constitutivos, es igualmente legítima por las razones que acabamos de explicar, y no introduce cambio alguno a este respecto, ya que todo eso depende enteramente de *Púrusha* y recibe de él hasta

⁶ Ver “Reunir lo disperso” [en el volumen *Estudios sobre la Masonería*, en estas *Obras Completas*. N. del T.].

⁷ *Bhágavad-Gitâ*, XV, 16; según este texto, *Purushóttama*, que es idéntico a *Paramâtmâ*, está más allá de estos dos aspectos, pues es el Principio supremo, trascendente con respecto a toda manifestación; no está “en el mundo”, sino que, al contrario, todos los mundos están en Él.

⁸ La expresión griega equivalente, *mónos politês*, ha sido aplicada a Dios por Filón.

la existencia misma. Las funciones vitales y las facultades del ser se comparan a menudo, en su relación con *Púrusha*, con los súbditos o los servidores de un rey, y hay entre ellas una jerarquía similar a la de las diversas castas en la sociedad humana⁹; el palacio donde reside el rey y desde donde dirige todo es el centro o el corazón de la ciudad¹⁰; su parte esencial, de la cual todo el resto no constituye sino como prolongaciones o “extensiones” (sentido que está contenido también en la raíz *kei-*); pero, por supuesto, los súbditos no están nunca con respecto al rey en un estado de dependencia absoluta como aquel de que tratamos, porque, si bien la función real es única en la ciudad y la situación del “gobernante” es esencialmente distinta de la de los “gobernados”¹¹, el rey mismo es, con todo, un ser humano al igual que sus súbditos, y no un principio de otro orden. Otra imagen, más exacta, está dada por el juego de títeres, ya que éstos no están animados sino por la voluntad de un hombre que los hace mover a su arbitrio (y el hilo por medio del cual los mueve es, naturalmente, otro símbolo del *sûtrâtmâ*); y a este respecto se encuentra un “mito” particularmente notable en el *Kathâ-Sârit-Sâgara*¹². Se trata allí de una ciudad enteramente poblada de autómatas de madera, que se comportan en todo como seres vivos, salvo que les falta la palabra; en el centro hay un palacio donde reside un hombre que

⁹ Este punto de vista ha sido particularmente desarrollado por Platón en *La República*.

¹⁰ En el origen, este palacio era al mismo tiempo un templo; tal doble carácter se encuentra también a veces en las épocas “históricas”, y recordaremos en particular aquí el ejemplo del *Ming-Tang* en China (ver *La Gran Triada*, cap. XVI).

¹¹ En su mutua relación, el “gobernante” es “en acto” y los “gobernados” son “en potencia” según el lenguaje aristotélico y escolástico; por eso, en la concepción tradicional, el rey y su reino están entre sí en relación de principio activo y principio pasivo respectivamente; pero, en cambio, el rey, en cuanto ejerce el poder temporal, se hace a la vez principio pasivo con respecto a la autoridad espiritual (cf. A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Theory of Indian Government* [*Autoridad espiritual y poder temporal en la teoría india del gobierno*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

¹² Cf. A. K. Coomaraswamy, “‘Spiritual Paternity’ and the ‘Puppet Complex’”, en *Psychiatry*, número de agosto de 1945 [*La paternidad espiritual y el complejo de marioneta*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007].

es la “única consciencia” (*ékakam chétanam*) de la ciudad y la causa de todos los movimientos de esos autómatas, fabricados por él mismo; y cabe notar que ese hombre es carpintero, lo que lo asimila a *Viçvakarma*, es decir, al Principio divino en cuanto constructor y ordenador del Universo¹³.

Esta última observación nos lleva a precisar que el simbolismo de la “Ciudad divina” admite una aplicación “macrocósmica” tanto como una “microcósmica”, aunque en todo lo que precede hayamos considerado casi exclusivamente esta última; inclusive podría hablarse de diversas aplicaciones “macrocósmicas” a diversos niveles, según se trate de un mundo particular, es decir, de un determinado estado de existencia (y a este caso se refiere propiamente el simbolismo de la “Jerusalén Celeste” antes recordado) o del conjunto de la manifestación universal. En todos los casos, ya se considere el centro de un mundo, ya el centro de todos los mundos, hay en ese centro un Principio divino (el *Púrusha* residente en el Sol, o *Spiritus Mundi* de las tradiciones occidentales) que desempeña, para todo lo manifestado en el dominio correspondiente, la misma función de “ordenador interno” que el *Púrusha* residente en el corazón de cada ser para todo lo incluido en las posibilidades de éste. Entonces, basta transponer, sin otra modificación, para aplicarlo a la multitud de los seres manifestados, lo que en la aplicación “microcósmica” se dice de las diferentes facultades de un ser en particular; el simbolismo del sol como “Corazón del Mundo”¹⁴ explica, por lo demás, por qué el *sûtrâtmâ* que une a cada ser con el *Púrusha* central está representado por el “rayo solar” llamado *sushumna*¹⁵. Las diversas representaciones del *sûtrâtmâ* muestran también que la división aparente de *Púrusha*, en el orden “macrocósmico” como en el “microcósmico”, no debe concebirse como una fragmentación, que esta-

¹³ Ver “Masones y carpinterios” [en *Estudios sobre la Masonería*].

¹⁴ Está claro que no se trata de “ese sol que ven todos los hombres”, sino del sol espiritual, “que pocos conocen por el intelecto” (*Atharva-Veda*, X, 8, 14) y que se representa como inmutablemente en el cenit.

¹⁵ Cf. *El hombre y su devenir según el Védânta*, cap. XX; ese “rayo solar” es también la misma cosa que la “cuerda de oro” de que habla Platón.

ría en contradicción con su unidad esencial, sino como una “extensión” comparable a la de los rayos a partir del centro; y a la vez, como el *sūtrātmā* está asimilado a un hilo (*sūtra*) por su designación misma, ese simbolismo está también en relación estrecha con el del tejido¹⁶.

Nos falta aún indicar brevemente un punto: para ser legítima y válida desde el punto de vista tradicional, es decir, en suma, para ser verdaderamente “normal”, la constitución y la organización de toda ciudad o sociedad humana debe tomar como modelo, en la medida de lo posible, la “Ciudad divina”; decimos en la medida de lo posible, porque, en las condiciones actuales de nuestro mundo por lo menos, la imitación de ese modelo (que es propiamente un “arquetipo”) será siempre y forzosamente imperfecta, como lo muestra lo que habíamos dicho antes acerca de la comparación del *Pūruṣha* con un rey; pero, como quiera que fuere, solo en la medida en que esa imitación se realice se estará estrictamente en derecho de hablar de “civilización”. Ello implica evidentemente que todo cuanto así se denomina en el mundo moderno, y de lo cual se pretende incluso hacer “la civilización” por excelencia, no podría ser sino una caricatura y, a menudo, en muchos respectos, hasta lo contrario de la civilización; no solo una civilización antitradicional como ésa no merece en realidad tal nombre, sino que además, en realidad, es en estricto rigor la antítesis de la civilización verdadera.

¹⁶ Ver *El simbolismo de la Cruz*, cap. XIV: recordaremos más particularmente aquí el simbolismo de la araña en el centro de su tela, imagen del sol, cuyos rayos, que son emanaciones o “extensiones” de él mismo (como la tela de la araña está formada de su propia sustancia) constituye en cierto modo el “tejido” del mundo, el cual actualizan a medida que se extienden en todas las direcciones a partir de su fuente.

Capítulo XXXII

LOS “CABEZAS NEGRAS”*

El nombre de los etíopes significa literalmente “caras quemadas” (*aithi-ôps*)¹, y, por consiguiente, “caras negras”; se lo interpreta comúnmente como la designación de un pueblo de raza negra, o cuando menos de tez oscura². Empero, esta explicación demasiado “simplista” aparece poco satisfactoria desde que se advierte que los antiguos daban el mismo nombre de “Etiopía” a países muy diversos, entre ellos algunos a los cuales no convendría de ninguna manera, pues particularmente la Atlántida misma, se dice, fue llamada “Etiopía” también; al contrario, no parece que tal denominación haya sido aplicada jamás a los países habitados por pueblos pertenecientes propiamente a la raza negra. Debe, pues, haber otra cosa, y esto se hace más evidente aún cuando se comprueba en otras partes la existencia de palabras o expresiones similares, de modo que uno se ve naturalmente llevado a investigar qué significación simbólica pueden ellas tener en realidad.

Los chinos se designaban antiguamente a sí mismos como el “pueblo negro” (*li-min*); esta expresión se encuentra particularmente en el *Shu King* (reinado del emperador *Shun*, 2317-2208 antes de la era cristiana). Mucho más tarde, en los comienzos de la dinastía *Tsing* (siglo III antes de la era cristiana), el emperador dio a su pueblo otro nombre análogo³, el de “cabezas negras” (*kion-shou*); y, cosa singular, se encuentra exactamente la misma expresión en Caldea (*nishi salmat kak-*

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, enero-febrero de 1948. N. del T.].

¹ De la misma raíz *aith-* deriva también el vocablo *Aithèr*, ya que el Eter puede considerarse en cierto modo como un fuego superior, el del “Cielo empíreo”.

² Los habitantes del país conocido aún actualmente con el nombre de “Etiopía”, si bien tienen tez oscura, no pertenecen a la raza negra.

³ Sabido es que en China la atribución a los seres y las cosas de sus “designaciones correctas” formaba parte tradicionalmente de las funciones del soberano.

kadi), mil años por lo menos antes de esa época. Además, es de notar que los caracteres *kien* y *hei*, con la significación de ‘negro’, representan la llama; así, el sentido de la expresión “cabezas negras” se aproxima más estrechamente aún al del nombre de los etíopes. Los orientalistas, que muy a menudo ignoran deliberadamente todo simbolismo, quieren explicar esos términos de “pueblo negro” y “cabezas negras” como designaciones del “pueblo de cabellos negros”; desgraciadamente, si este carácter conviene en efecto a los chinos, no podría distinguirlo en modo alguno de las poblaciones vecinas, de suerte que tal explicación aparece en el fondo como enteramente irrelevante.

Por otra parte, algunos han pensado que el “pueblo negro” era propiamente la masa del pueblo, a la cual se habría atribuido el color negro como lo está en la India a los *çúdra*, y con el mismo sentido de indistinción y anonimato; pero parece que en realidad todo el pueblo chino haya sido designado así, sin que se haya hecho a este respecto ninguna diferencia entre la masa y la minoría; y, si es así, el simbolismo de que se trata no es ya válido para el caso. Por lo demás, si se reflexiona en que no solamente las expresiones de ese género han tenido un uso tan extenso en el espacio y en el tiempo como hemos indicado (y es muy posible, incluso, que existan aún otros ejemplos), sino también los antiguos egipcios, por su parte, daban a su país el nombre de *Kêmi* o ‘tierra negra’, se advertirá que es sin duda en extremo inverosímil que tantos pueblos diversos hayan adoptado, para sí o para su país, una designación que tuviera sentido peyorativo. Conviene referirse aquí, pues, no a ese sentido inferior del color negro, sino más bien a su sentido superior, puesto que, según lo hemos explicado en otras oportunidades, ese color presenta un doble simbolismo, exactamente como, por lo demás, el anonimato, al cual aludíamos poco antes con respecto a la masa del pueblo, tiene también dos significaciones opuestas⁴.

⁴ Sobre el doble sentido del anonimato, ver *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. IX.

Sabido es que, en su sentido superior, el color negro simboliza esencialmente el estado principal de no-manifestación, y que así ha de comprenderse, especialmente, el nombre de *Krshna*, ‘negro’, por oposición al de *Arjuna*, que significa ‘blanco’, representando el uno y el otro, respectivamente, lo no-manifestado y lo manifestado, lo inmortal y lo mortal, el “Sí mismo” y el “yo”, *Paramâtma* y *jîvâtma*⁵. Solo que cabe preguntarse cómo un símbolo de lo no-manifestado es aplicable a un pueblo o a un país; debemos reconocer que la relación no aparece clara a primera vista, pero sin embargo existe real y efectivamente en los casos de que se trata. Por lo demás, no ha de ser sin razón que el color negro, en varios de esos casos, esté referido más particularmente a las “caras” o a las “cabezas”, términos cuya significación simbólica hemos indicado en otra parte, en conexión con las ideas de “sumidad” o “cúspide” y de “principio”⁶

Para comprender de qué se trata, ha de recordarse que los pueblos de que acabamos de hablar son de aquellos que se consideran a sí mismos como ocupantes de una situación “central”; es muy conocida, en particular, la designación de la China como el “Reino del Centro” (*Chung-kuo*), así como el hecho de que Egipto era asimilado por sus habitantes al “Corazón del Mundo”. Esta situación “central” está, por lo demás, enteramente justificada desde el punto de vista simbólico, pues cada una de las comarcas a las cuales se atribuía era efectivamente sede del centro espiritual de una tradición, emanación e imagen del centro espiritual supremo y representante de él para aquellos que pertenecían a esa tradición particular, de

⁵ Ver especialmente “El blanco y el negro” [en *Estudios sobre la Masonería*. El “Sí-mismo” (*Âtmâ*) es la designación que en la tradición hindú se da al inefable Principio en lo que podría llamarse su faz inmanente, y se lo puede encarar así según dos aspectos: el *Paramâtma* o “Âtmâ supremo” en cuanto reside unitariamente en la totalidad del universo manifestado compenetrándolo, y el *jîvâtma* o “Âtmâ viviente”, en cuanto reside en cada uno de los seres que componen ese universo; el autor trata especialmente estos puntos en *El hombre y su devenir según el Védanta*, cap. II, X, XI y *passim*. N. del T.].

⁶ Ver “La piedra angular” [en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*].

suerte que era para ellos verdadera y efectivamente el “Centro del Mundo”⁷. Pero el centro es, en razón de su carácter principal, lo que podría llamarse el “lugar” de la no-manifestación; como tal, el color negro, entendido en su sentido superior, le conviene realmente. Es preciso, por lo demás, notar que, al contrario, el color blanco conviene también al centro según otro respecto; queremos decir, en cuanto que es el punto de partida de una “irradiación” asimilada a la de la luz⁸; podría decirse, pues, que el centro es “blanco” exteriormente y con respecto a la manifestación que de él procede, mientras que es “negro” interiormente y en sí mismo; y este último punto de vista es, naturalmente, el de los seres que, por una razón como la que acabamos de mencionar, se sitúan simbólicamente en el centro mismo.

⁷ Ver *La Gran Triada*, cap. XVI.

⁸ Ver “Los siete rayos y el arco iris” [en este volumen].

RESEÑAS DE LIBROS Y REVISTAS*

Reseñas de libros

Hastings Rashdall, J.-H. Muirhead, F.-C.-S. Schiller and C.-F. d'Arcy, *Can individual minds be included in the mind of God?* (¿Los espíritus individuales pueden ser incluidos en el espíritu de Dios?). En RP, marzo-abril de 1920.

I.- Contra Bradley y Bosanquet, H. Rashdall sostiene la tesis negativa, porque, dice él, una consciencia no puede de ningún modo formar parte de otra consciencia. Se ve ahí que plantea la cuestión sobre un terreno que es más bien psicológico; él lo declara expresamente, y además la metafísica ¿no está prohibida a cualquiera que confiese, como él, no poder situarse fuera del tiempo? Hace una distinción entre el Absoluto, que puede incluir todos los espíritus, pero del cual parece desinteresarse porque no es una “consciencia”, y Dios, que, como “espíritu” (*mind*) o “consciencia”, no puede incluir otros espíritus. Se podría incluso estar tentado a pensar que ese Dios debe ser limitado, puesto que “Dios y el hombre son dos espíritus que forman parte de un mismo universo”. En cuanto a la diferencia que conviene hacer entre “identidad de existencia” e “identidad de contenido”, habría mucho que decir, pero no podemos aquí abordar esta cuestión.

II.- El Sr. Muirhead no piensa que la concepción del Absoluto como comprendiéndolo todo entrañe la imposibilidad de que este Absoluto sea “espíritu” en un determinado sentido, y considera una “inclusión” que, sin suprimir la existencia separada, se fundaría esencialmente sobre una identidad de “intención” (*purpose*), dando una dirección común a las acciones particulares que pertenecen a los individuos.

* 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), *Le Voile d'Isis* (citada como VI) y *Etudes Traditionnelles* (citada como ET).

III.- Para Schiller, hay quizás una contradicción entre la existencia distinta de los espíritus individuales y su inclusión en Dios, y una contradicción de ese tipo podría provenir de que las concepciones religiosas tienen una fuente psicológica que es más sentimental que intelectual; pero, sin embargo, se comprueban experimentalmente ejemplos de una especie de inclusión de un espíritu en otro, sea en los casos anormales de “disociación de la personalidad”, sea incluso en las relaciones normales entre la consciencia en el estado de vigilia y la consciencia en el estado de sueño. Solamente que esas analogías no sugieren ninguna explicación, y, por lo referente a la unidad de intención que considera Muirhead, Schiller objeta que una intención supone una limitación que no podría aplicarse a las operaciones de un espíritu universal.

IV.- Según d’Arcy, es necesario, entre los diferentes sentidos de la palabra “inclusión”, partir de aquel en el cual puede decirse que nuestra experiencia incluye todos nuestros objetos. Igual que cada espíritu es el principio de unidad de su propia existencia, debe asimismo haber, analógicamente, un principio supremo de unidad que sobrepase las oposiciones entre las existencias individuales y produzca la unificación final; y, en los dos casos, la unificación asegura a cada uno de los elementos que comprende, la conservación de su propia naturaleza particular. Para que sea así, es por otra parte insuficiente concebir a Dios como “personal”; hace falta que sea “personal y algo más”. Eso es mucho más verdaderamente metafísico que todo lo que se había dicho hasta ahí en esta discusión, y también, piense lo que piense el autor mismo, que las diversas conversaciones a las cuales se libra seguidamente, y que hacen intervenir la cuestión de una visión “espiritual” o “material” de la realidad.

Georges Lanoë-Villène, *Le Livre des Symboles, dictionnaire de symbolique et de mythologie* (*El Libro de los Símbolos, diccionario de simbolismo y de mitología*). En *Vient de Paraitre*, marzo de 1928.

Este trabajo, cuyos dos primeros volúmenes (letras A y B) han aparecido, es una recopilación verdaderamente formida-

ble de informaciones de todo origen, que sería muy difícil de encontrar en otra parte; está llamado además a prestar grandes servicios a todos los que se interesan en las cuestiones relacionadas con el simbolismo. Las interpretaciones son a veces contestables, y, en particular, la idea que se hace el autor de lo que él llama el “Delfismo primitivo”, nos parece bien hipotética; pero esas interpretaciones mismas siempre son interesantes y sugestivas a pesar de todo, y, en todo caso, no quitan nada al valor de la documentación. Hay muchos errores de hecho, pero, en una obra de este tipo, eso es casi inevitable; hay uno sin embargo que es tanto más lamentable cuanto que se repite frecuentemente: y es la atribución al Budismo de ideas, de símbolos y de textos (especialmente los *Purânas*) que, en realidad, son puramente brahmánicos; es por lo demás una cosa curiosa esta tendencia que tienen la mayoría de occidentales a ver Budismo por todas partes.

J. G. Frazer, *Les Dieux du Ciel (Los Dioses del Cielo)*. Traducido del inglés por Pierre Sayn. En *Vient de Paraître*, diciembre de 1927

Se conocen lo bastante las teorías del autor, basadas en la hipótesis gratuita de un “naturalismo” primitivo; asimismo, cuando habla de los “dioses del Cielo”, no puede sorprender que entienda esta expresión en el sentido más material, haciendo de esos dioses simples personificaciones del cielo visible o de los fenómenos celestes y atmosféricos. Para aquellos que no están dispuestos a aceptar ciegamente tales interpretaciones, las obras de este género no pueden valer sino como recopilación de hechos; y además hay que tener cuidado de que esos hechos pueden ser frecuentemente deformados por las ideas preconcebidas de aquellos que los relatan. Nos preguntamos además si es muy útil extenderse tan ampliamente sobre historias de las poblaciones negras, que ocupan aquí más de un tercio del volumen, y cuya mayor parte no hacen sino repetirse de unas a otras con variantes casi insignificantes; eso es verdaderamente llevar un poco lejos la manía del detalle que caracteriza a cierta erudición contemporánea.

Cesare della Riviera, *Il mondo magico degli Heroi*, reproducción modernizada del texto de 1605, con introducción y notas de J. Evola (G. Laterza e Figli, Bari, 1932). En *Voile d'Isis*, octubre de 1932.

Este tratado hermético, estando lejos de ser realmente tan explícito y despojado de enigmas como el autor quiere hacer creer, es sin duda uno de aquellos que demuestran más claramente que la “Gran Obra”, a la que el autor representa simbólicamente como la conquista del “Árbol de la Vida”, no debe ser entendida en el sentido material que los pseudo-alquimistas han querido darle; el verdadero hermetismo se opone a cada instante a sus deformaciones o a sus falsificaciones. Algunos de los procedimientos de explicación que son aquí empleados son verdaderamente curiosos, especialmente el que consiste, para interpretar una palabra, en descomponerla en letras o en sílabas, que serán el comienzo de otras palabras cuyo conjunto formará una definición; tal procedimiento puede parecer un puro artificio, pero imita a aquel que se usa en ciertas lenguas sagradas. La introducción y las notas son también dignas de interés, pero requieren a veces de algunas reservas: Evola ha sido visiblemente seducido por la asimilación del hermetismo a la “magia”, entendida aquí en un sentido muy alejado del que tiene ordinariamente, y también por la del Adepto al “Héroe”, donde ha creído encontrar algo semejante a sus propias concepciones, lo que le ha llevado a interpretaciones un tanto tendenciosas; y, por otra parte, es lamentable que no haya insistido más de lo que lo hace sobre lo que se refiere al “Centro del Mundo”, y que nos parece totalmente esencial, siendo en cierto modo la clave de todo lo demás. En fin, en lugar de “modernizar” el texto como ha creído tener el deber de hacer, quizá hubiera sido mejor reproducirlo tal cual, explicando las palabras o los giros cuyo arcaísmo podía hacer difícil su comprensión.

Philippe Guiberteau, *Musique et Incarnation* (Cahiers de la Quinzaine, Paris). VI, febrero de 1934.

Nos sería tanto más difícil no aprobar las intenciones del autor, y los principios sobre los cuales pretende apoyarse, cuanto

que ha puesto encabezando su estudio un epígrafe sacado de *El simbolismo de la Cruz*, y concerniente a la “ley de correspondencia” considerada como fundamento del simbolismo. Sólo es de lamentar que la “materia” a la cual aplica esos principios no sea perfectamente adecuada: los escritores modernos, a falta de datos tradicionales, cuando creen hacer simbolismo, no hacen frecuentemente en realidad más que fantasía individual. Pensamos que se puede decir sin injusticia que tal es el caso de Paul Claudel, cuyo *Soulier de Satin* es estudiado aquí: su alegorismo geográfico, bastante arbitrario, sólo recuerda de muy lejos la “geografía sagrada” a la cual hemos hecho a veces alusión; y, cuando considera las aguas como “significando el Espíritu de Dios”, se pone en contradicción con el simbolismo común a todas las tradiciones, de una manera tanto más sorprendente cuanto que basta leer el comienzo del *Génesis* para percatarse de ello inmediatamente: si el “Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas”, es evidente que las aguas mismas representan otra cosa... Deseamos que el Sr. Guiberteau, que no es responsable de esas “excentricidades”, nos dé otros estudios de la misma inspiración pero dedicados preferentemente a escritores o a poetas que fueran verdaderamente otra cosa que “literatos”.

L. Charbonneau-Lassay, *L'“Oeuf du Monde” des anciens et la présence de l'oursin fossile dans les sépultures anciennes de l'Ouest* (Extrait des *Mélanges Louis Arnould*, Société française d'édition et de librairie, Poitiers). VI, nov. de 1935.

En este muy interesante folleto, L. Charbonneau-Lassay estudia el simbolismo del “Huevo del Mundo” en las diferentes tradiciones antiguas, después su representación entre los Druidas por el “Huevo de serpiente”, *ovum anguinum*, que se identifica en efecto al erizo fósil; él explica así la presencia de este erizo en ciertas tumbas e incluso, cosa más notable, en el interior de túmulos que no contenían nada más (se podría sin duda ver ahí al montículo representando la “montaña sagrada”); y, para terminar, considera las huellas de ese simbolismo que han subsistido en época cristiana, especialmente en ciertas doctrinas vinculadas más o menos directamente al hermetismo.

Firmin Ladet, *Méditations sur l'Omniétude* (Librairie philosophique J. Vrin, Paris). En ET, enero de 1937.

Dígase lo que se quiera, no pensamos que haya nunca interés en recurrir a singularidades tipográficas, como tampoco a una terminología extraña o inusual; ése es, en nuestra opinión, uno de los principales defectos de esta gruesa obra, y hay otro todavía que no es menos fastidioso: está compuesta en realidad por una serie de máximas y de reflexiones que, de principio a fin, se siguen sin división ninguna, sin ninguna clasificación según los temas con los cuales se relacionan; ¿cómo sería posible reconocerlos en medio de todo eso? Hay sin embargo, sobre el Ser, la Unidad, la Identidad, etc., pensamientos muy dignos de interés, inspirados frecuentemente por el neoplatonismo, a veces incluso por las doctrinas hindúes; los hay también que, remitiéndonos sin transición a los dominios más contingentes, "desentonan" extrañamente al lado de aquellos; y hay otros aún que no reposan más que sobre aproximaciones verbales muy contestables, sin hablar de las que debemos francamente confesar que su sentido se nos escapa totalmente... Si el autor pudiera agrupar en algunos capítulos lo que hay de verdaderamente esencial en sus "meditaciones", expresándolas de una forma más clara y menos complicada, y eliminando también las "repeticiones" demasiado numerosas, ¡estamos seguros que sus lectores no dejarían de agradecersele grandemente"!

P. Saintyves, *Pierres magiques: bétyles, haches-amulettes et pierres de foudre; traditions savantes et traditions populaires* (Librairie Emile Nourry, Paris.) En ET, febrero de 1937.

El título de este libro demanda primero una observación: no existen en realidad, ni "tradiciones eruditas" ni "tradiciones populares"; pero datos tradicionales pueden ser conservados y transmitidos tanto por el pueblo como por los eruditos, lo que en el fondo no supone gran diferencia, si no es que arriesgan más ser alterados por los eruditos, porque éstos siempre tienen más o menos tendencia a mezclar ahí sus propias interpretaciones. Entre los modernos sobre todo, la manía de buscar para

todas las cosas “explicaciones racionales”, que, en este orden al menos, son casi siempre falsas, es mucho más molesta que la simple “incomprensión” popular; se podrían encontrar algunos ejemplos de ello en esta obra misma, pero, en general, el autor se ha limitado a recoger y a informar de textos y de hechos, lo que indudablemente vale mucho más, pues al menos así proporciona una documentación de la que pueden sacar partido los que ven ahí cosa distinta a un amasijo de “supersticiones” carente de sentido. Encontramos primero una serie de extractos de autores diversos, desde la antigüedad hasta el siglo XIX, relacionados con el asunto estudiado; pero la mayor parte del volumen está dedicada a las tradiciones que subsisten aún en nuestra época, primero en las diversas regiones de Francia, y a continuación en otros países. De los “betilos”, de los cuales hemos hablado en diversas ocasiones, se trata bastante poco en todo eso, y las escasas citas que a ellos hacen alusión no indican bien claramente lo que son; si se trata de aerolitos, no es por lo demás sino por equivocación como han podido ser relacionados con las “piedras de rayo”; y la enumeración de los diferentes tipos de “piedras de rayo” muestra que se han cometido aún muchas otras confusiones, pero que, en suma, provienen todas de un mismo error inicial de interpretación: el que consiste en no ver ahí, en lugar de piedras que simbolizan el rayo, piedras caídas del cielo a la vez que éste, como hemos explicado en un artículo escrito anteriormente a este respecto (nº de mayo de 1929)¹. Las verdaderas “piedras de rayo”, y aquellas con las cuales, a pesar de todo, se relaciona la mayoría de los hechos recogidos, son las hachas prehistóricas; hay que añadir las flechas de piedra y ciertos fósiles en forma de piedras (belemnites), lo que no es sino una variante del mismo simbolismo; remitiremos a lo que hemos escrito recientemente sobre la cuestión de “Las armas simbólicas” (nº de octubre de 1936)². Señalaremos todavía un caso especial, aquel donde piedras preciosas o cristales naturales son considerados como

¹ [Recopilado en este volumen. Nota del Traductor].

² [Recopilado en este volumen. Nota del Traductor].

“piedras de rayo”; merece en efecto ponerse aparte, pues puede tener cierta relación con el doble sentido de la palabra *vajra*³ como "rayo" y "diamante", y entonces se trataría aquí de otro simbolismo. Para volver a las armas prehistóricas, no basta ciertamente con decir, como lo hace el autor, que han sido consideradas como “piedras de rayo” porque se había olvidado su origen y uso reales, pues, si no fuera más que eso, habrían también podido dar lugar a un montón de otras suposiciones; pero, en realidad, en todos los países sin excepción, son siempre “piedras de rayo” y jamás otra cosa; la razón simbólica de ello es evidente, mientras que la “explicación racional” ¡es de una desconcertante puerilidad!

Carlo Kerényi, *La Religione antica nelle sue linee fondamentali*. Traduzione di Delio Cantimori (Nicola Zanichelli, Bologna). En ET, junio-julio 1945.

Este libro está sin duda muy lejos de haber sido escrito desde un punto de vista tradicional, pero contiene ciertas ideas que puede ser interesante para nosotros examinarlas un poco de cerca; y, primero, hay que decir que el autor tiene mucha razón en insistir sobre el error cometido demasiado frecuentemente por los que, no conociendo más que una sola forma de civilización y no teniendo ninguna conciencia de sus límites, pretenden aplicar por todas partes concepciones que no son válidas más que para su propio medio. Solamente que habría que preguntarse si él mismo está siempre perfectamente exento de ese defecto: así, por ejemplo, ¿no es una manera de ver propia de los occidentales modernos la que reduce la “religión” (es decir, en suma, aquí, la tradición) a no ser más que uno de los elementos de una civilización entre otros, incluso si se añade, lo que es un correctivo muy insuficiente, que este elemento puede ser en cierto modo la civilización entera? Como quiera que sea, su crítica es totalmente justa en sí misma, y lo es en particular con respecto a cierta “psicología de la religión”; pero

³ [Ver “El árbol y el *vajra*”, recopilado en el presente volumen. Nota del Traductor].

habría que ir mucho más lejos en ese sentido de lo que él hace, y decir que será siempre ilusorio querer tratar la religión psicológicamente; que tenga, entre muchos otros, efectos de orden psicológico, eso no es contestable, pero tales efectos no constituyen de ningún modo la religión misma. Ésta no es un “sistema de realidades psíquicas”; incluso si se admite que no son simples ilusiones “subjetivas”, porque corresponde a realidades extra-psíquicas, “en el dominio del espíritu o en el de la naturaleza”, ello no deja de invertir las verdaderas relaciones tomadas aquí como punto de partida; y encontramos de nuevo todavía el postulado “humanista” que es el error fundamental común a todos los “historiadores de las religiones”. Otro error no menos grave es éste: que la “religión antigua” (por la cual hay que entender aquí solamente la de los griegos y la de los romanos) sea “bien conocida como religión de la naturaleza”, es decir, que se tenga el hábito de considerarla como tal, eso no quiere decir de ningún modo que tal aseveración sea cierta; que no se entienda por tal “una veneración de los fenómenos incomprensidos”, y que se quiera decir solamente que su horizonte estaba exclusivamente limitado al “cosmos”, ello no cambia nada, pues la misma idea de que existen o pueden existir “religiones naturales” es radicalmente falsa y en oposición formal con la verdadera noción de lo que presenta un carácter propiamente tradicional, pero, por el contrario, en perfecto acuerdo con todos los prejuicios antitradicionales de la mentalidad moderna. Por lo demás, el autor cae sin percatarse en una contradicción bastante significativa; él reconoce que todo lo que considera como “religioso”, tiene siempre un “contenido espiritual”, pero no comprende que precisamente lo que es espiritual pertenece como tal a un orden de realidad que está más allá del “cosmos” (bien que le hayamos visto hacer, sin embargo, por otra parte una distinción, que no se comprende apenas en tales condiciones, entre “el dominio del espíritu y el de la naturaleza”; y, ¿por qué habría que suponer como parece hacerlo, al menos implícitamente, que lo “sobrenatural” no merece ese nombre más que cuando es concebido de un modo específicamente cristiano? Otro punto importante es el que concierne a la concepción de

las fiestas: es muy cierto que hay momentos que tienen una “cualidad” particular, en el orden cósmico y en el orden humano a la vez; pero, cuando se dice que, entre esos momentos y el resto de la existencia, hay como un “cambio de plano” y una discontinuidad, ello implica una distinción de lo “sagrado” y de lo “profano”, la cual, bien lejos de ser “primitiva”, no corresponde más que a un estado determinado de degeneración; en una civilización íntegramente tradicional, donde todo tiene un carácter sagrado, no puede haber ahí sino una diferencia de grado. Lo que es justo e interesante, es la observación de que toda fiesta comporta una parte de “juego”, que es, además, como una participación en el “juego libre de los dioses” tal como fue “en el comienzo”; pero habría que añadir que el juego mismo, entendido en su verdadero sentido (que no es, contrariamente a como piensa el autor, el sentido profano que le dan los modernos), tiene originariamente un carácter esencialmente ritual; y eso es lo único que permite explicar que no solamente no excluye lo “serio”, sino que al contrario, lo implica necesariamente tanto como todo otro tipo de ritos (cf. a tal propósito los artículos de Ananda Coomaraswamy de los que hablamos en otra parte).

No entraremos en detalladas discusiones filológicas destinadas a fijar las características de lo que es denominado el “estilo religioso griego y romano”; diremos solamente que, para poder determinar realmente el significado primero de ciertos términos sin reducirlos a sus aspectos más exteriores, harían falta conocimientos distintos a los de los lingüistas profanos... Las consideraciones sobre la *Theória*, desembocando en caracterizar la actitud griega como una “religión de la visión”, no carecen de interés, pero, a decir verdad, no vemos lo que hay de especialmente griego en el hecho de asimilar el conocimiento a una “visión”, o en el de considerar el mundo sensible como un conjunto de símbolos a través de los cuales es posible percibir otro orden de realidad (pero ¿por qué éste nunca debería sobrepasar los límites del “cosmos”?) todo ello (y también el simbolismo de la “mirada divina”) se encuentra en suma en todas las tradiciones, y, además, la afirmación de una conexión

entre lo corporal y lo espiritual no puede parecer extraordinaria más que a los modernos. Por otra parte, cuando se define la *religio* romana por la observación de un “mundo de signos”, que se quiere distinguir de un “mundo de símbolos” en la que esos signos, en lugar de tener un carácter intemporal y un valor de puro conocimiento, no tendrían más que un alcance totalmente práctico y en cierto modo “adivinatorio”, nos preguntamos si tal concepción no es demasiado estrecha, y también si no hay algo un poco artificial al hablar al respecto de una “audición” que se opondría a una “visión”. En efecto, los dos simbolismos de la visión y de la audición pertenecen igualmente a la tradición universal, y, bien que tal o cual pueblo pueda seguramente haber desarrollado uno con preferencia al otro, están tan lejos de excluirse que se encuentran a veces estrechamente unidos (así, los *Rishis* son propiamente “videntes”, y, sin embargo, han “oído” el *Véda*); e igualmente, si es cierto que los griegos han dado más importancia a las representaciones espaciales y los romanos a las representaciones temporales, no puede haber ahí en todo caso más que una cuestión de proporciones, y hay que guardarse de “esquematizar” demasiado. El autor estudia seguidamente el culto, considerado como la expresión de las relaciones del hombre con la divinidad; él reconoce la limitación (quizás debería decirse más bien la atrofia completa) de ciertas facultades entre los modernos, que, por esta misma razón, toman por una simple cuestión de “fe” (en el sentido vulgar de creencia) lo que era para los antiguos una verdadera “experiencia” (y, añadiremos nosotros, una experiencia que no es en absoluto “psicológica”). Sobre cosas tales como la “presencia divina”, la “realidad de la edad de oro”, la oposición del “espíritu divino” (idéntico al *noûs*) y del “espíritu titanesco”, hay puntos de vista muy dignos de atención, pero cuyas conclusiones quedan desgraciadamente bastante vagas y, diríamos de buena gana, más “literarias” que verdaderamente “técnicas”. En lo que concierne a los romanos, el papel muy borroso del mito, al menos antes de la influencia griega, da todo su relieve a la vertiente “cultural”; y a ese propósito sobre la noción de la acción cumplida o *rito* (cf. el sánscrito *rita*), que está bien

lejos de reducirse, como algunos han creído, a una noción únicamente “jurídica”, (concepción que sería más bien, inversamente, una especie de degeneración de esta noción misma) pero, ahí también, se siente la falta de un conocimiento directo y efectivo de los ritos (no queremos decir, entiéndase bien, de los ritos romanos o griegos en particular, puesto que pertenecen a formas tradicionales desaparecidas, sino simplemente de los ritos en general). Por otra parte, la vida del *Flamen Dialis*, que es descrita con detalle, es un notable ejemplo de una existencia que permanece enteramente tradicional en un medio que ya se había convertido en profano en amplia medida; es ese contraste el que le ocasiona su aparente extrañeza, y, sin embargo, aunque ello escapa evidentemente al autor, es tal tipo de existencia, donde todo tiene un valor simbólico, el que debería ser considerado como verdaderamente “normal”. No podemos alargar estas observaciones indefinidamente, y, aunque otros puntos hubiesen sin duda merecido ser señalados, nos contentaremos con añadir que un apéndice conteniendo especulaciones sobre la no “existencia”, fuertemente inspirados en ciertas teorías filosóficas contemporáneas, no nos parece que pueda apenas elucidar, como pretende, las ideas de los antiguos sobre la muerte, que eran ciertamente mucho menos “simplistas” que las de los modernos; pero ¿cómo hacer comprender a éstos que lo que no cae bajo los sentidos corporales no por ello deja de ser objeto de un conocimiento perfectamente real, y que no tiene absolutamente nada en común con simples “fantasías” psicológicas?

Saint-Yves d'Alveydre, *Mission des Souverains* (Éditions Nord-Sud, Paris). En ET, julio-agosto 1949.

Esta reedición de un libro inencontrable desde hacía largo tiempo era muy útil, pues las obras de Saint-Yves d'Alveydre son de las que se habla mucho más que se las lee, lo que explica las ideas erróneas sobre conceptos presentados en ella. Ésta, en particular, permitirá darse cuenta directamente de lo que era, en el pensamiento mismo de su autor, la "Sinarquía", que sin duda nada tiene en común con lo que tanto ruido ha hecho en

estos últimos años y a lo que parece que sus promotores hayan dado el mismo nombre muy a propósito para crear ciertas confusiones, en lo cual han acertado no poco, por lo demás, pues los libros y artículos publicados a este propósito han extendido entre el público todo tipo de groseros errores sobre Saint-Yves y sobre su obra. La introducción que precede a esta reedición tiene precisamente como finalidad, aunque manteniéndose fuera de toda polémica, poner las cosas en su punto, y lo hace de modo excelente, retomando además una parte de las informaciones que han aparecido hace tiempo aquí mismo (números de julio de 1935 y de marzo de 1936), así como algunas de las observaciones que hemos hecho en *El Rey del Mundo*. Señalaremos más especialmente dos puntos que nos parecen muy importantes: el primero es una comparación de fechas de donde resulta claramente que, cuando Saint-Yves hizo aparecer las dos obras principales donde se encuentra expuesto su sistema sinárquico, es decir, la *Misión de los Soberanos* y la *Misión de los Judíos*, todavía no había entrado en relación con ningún representante de las tradiciones orientales, de suerte que no puede atribuirse esta concepción a influencias provenientes de tal fuente como algunos han pretendido. Es cierto que Saint-Yves mismo ha presentado la Sinarquía como una aplicación de una doctrina metafísica y cosmológica conservada secretamente en el interior de las diferentes formas tradicionales, y especialmente de las tradiciones brahmánica y judeo-cristiana, pero sin duda esta afirmación, como muchas otras, no debe tomarse demasiado literalmente; por nuestra parte, pensamos (y además lo hemos señalado incidentalmente en *La Gran Triada*) que está inspirada sobre todo en Fabre d'Olivet, del cual ha tomado manifiestamente mucho más de lo que nunca ha querido reconocer, aunque esforzándose por otro lado en "cristianizarlo", si así puede decirse, y a quien incluso debe algunos errores bastante sorprendentes en lo que concierne a la tradición hindú. El segundo punto sobre el cual tenemos que llamar la atención, es la naturaleza real de las relaciones de Saint-Yves con los oculistas, relaciones que se limitaron en suma a relaciones amisto-

sas con algunos de entre ellos, a título totalmente personal, y sin que se haya jamás adherido en modo alguno a su "movimiento" ni incluso que lo haya aprobado, pues, al contrario, fue muy desconfiado al respecto; ello está sin duda muy lejos de lo que han querido hacer creer los ocultistas mismos, que encontraron bueno hacerle uno de sus "Maestros" y que, tras su muerte, buscaron acaparar su memoria, incluso podríamos decir explotarla, lo que tuvo como consecuencia inevitable el lanzar sobre su obra un descrédito innecesario. Por lo concerniente al libro mismo, dejaremos a cada uno el esfuerzo de hacerse una opinión leyéndolo; pero debemos confesar que, releýendolo nosotros mismos tras unos cuarenta años, hemos sentido cierta decepción a pesar de las visiones interesantes que indudablemente contiene. Nos parece que hay al menos cierta exageración en presentar toda la historia de Europa, desde los comienzos del Cristianismo, como si no hubiera nunca habido, tanto del lado de la Iglesia como del de los soberanos, más que preocupaciones de orden exclusivamente político; y, por otra parte, hay, sobre más de un punto, aserciones que son difícilmente conciliables con las verdaderas nociones tradicionales. Bien que el autor haga algunas alusiones a la "Iniciación", es muy difícil saber exactamente lo que podía entender por tal; es muy de temer que lo que él designaba así, al menos en la época en la que escribía este libro, no haya sido, en su pensamiento, otra cosa que una enseñanza de un grado superior a aquel que se da en las Universidades, y ello también es decepcionante, pues lo que falta a tal concepción es precisamente lo que, desde el punto de vista iniciático, constituye todo lo esencial. En cuanto a la Sinarquía misma, si no se la toma más que como un proyecto de "constitución europea", vale lo que muchos otros, y las objeciones que habría que hacer alcanzarían mucho menos al principio mismo que a las modalidades de la organización propuesta, y también a las dificultades probablemente insuperables que encontraría su realización en condiciones como las de la época actual.

Reseñas de revistas

Grand Lodge Bulletin d'Iowa (octubre de 1930). En VI, febrero de 1931.

El nº del 1º de noviembre de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (parte “ocultista”) está ocupado por un artículo del Dr. G. Mariani sobre “El Cristo Rey y el Rey del Mundo”, que contiene dirigidas a nosotros muchas frases elogiosas que encubren muy pérfidas insinuaciones. No señalaremos en detalle, por el momento, al menos, todos los puntos sobre los cuales habría algo que decir, pues hay demasiados; nos limitaremos a los más importantes. Primero, ¿es posible, tras las explicaciones que hemos dado en nuestro libro, sostener seriamente que el “Rey del Mundo” (designación, por lo demás, muy exotérica, como hemos tenido cuidado de destacar) no es otro que el *Princeps hujus mundi* del Evangelio? No lo pensamos, como tampoco pensamos que se pueda de buena fe identificar el Agarttha a la “Gran Logia Blanca”, es decir, a la caricatura que de él han imaginado los teosofistas, o interpretar en un sentido “infernál” su situación “subterránea”, es decir, oculta a los hombres ordinarios durante la duración del Kali-Yuga. Por otro lado, el autor, diciendo, a propósito de textos hebreos, que son solamente “algunos Cabalistas” los que dan a “su Dios” (*sic*) el título de “rey del Mundo”, muestra que él ignora las formulas de las oraciones judías más corrientes, donde esta expresión *Melek ha-Olam* aparece constantemente. Pero hay más: se sostiene aquí que el “Rey del Mundo” es el Anticristo (y la redacción de la revista ha creído bueno añadir al respecto una nota ¡invocando el Secreto de la Salette!); no nos hubiéramos percatado hasta ahora de que el Anticristo existía ya, ni sobre todo ¡que había existido desde el origen de la humanidad! Es cierto que ello proporciona la ocasión para presentarnos, de manera apenas disimulada, como especialmente encargado de preparar la próxima manifestación de dicho Anticristo; podríamos limitarnos a sonreír con esas historias fantásticas si no supiéramos demasiado cuán apropiadas son para trastornar la cabeza de pobres gentes que

no tienen necesidad de ello... Por otra parte, se pretende identificar “nuestra doctrina” (*sic*) con la “herejía de Nestorio”, que no tiene para nosotros el menor interés en realidad, por la buena razón de que no nos emplazamos nunca en el punto de vista de la religión exotérica, y con la cual aquellos a los cuales se califica comúnmente de “nestorianos” y a los cuales hemos hecho alusión, no tenían sin duda ellos mismos nada que ver; se olvida, más o menos voluntariamente, que esta doctrina es anterior en muchos siglos al Cristianismo, con el cual además el mundo no ha comenzado, y también que la iniciación de los Chatrias, de la que surgen aparentemente esos pretendidos “nestorianos”, en todo caso, no comporta más que las aplicaciones exteriores y contingentes de dicha doctrina; hemos expuesto, sin embargo, con bastante frecuencia, la diferencia entre los Brahmanes y los Chatrias, y dado a entender que la función de estos últimos no podría en ningún caso ser la nuestra. En fin, anotaremos una alegación verdaderamente monstruosa, contra la cual nunca podríamos protestar con suficiente energía: se nos osa acusar (invocando la autoridad de cierto Robert Desoille, al que desconocemos totalmente) ;de tendencias “materialistas y “políticas”! Ahora bien, dado que todo lo que hemos escrito lo prueba sobreabundantemente, no tenemos sino la más perfecta indiferencia por la política, y todo lo con ella vinculado de cerca o de lejos, y no exageramos nada diciendo que las cosas que no conciernen al orden espiritual no cuentan para nosotros; por lo demás, que se estime que en eso estamos equivocado o que tenemos razón, poco importa, siendo el hecho incontestable que es así y no de otra forma; luego, o el autor del artículo es un inconsciente, o engaña a sus lectores con una finalidad que preferimos no definir. Por otra parte, hemos recibido personalmente, por parte del Dr. G. Mariani mismo, una carta tan extraña que la primera de éstas dos hipótesis nos parece la menos inverosímil; como el artículo debe tener una continuación, volveremos sobre ello si ha lugar.

Señalemos también, en el nº del 7 de diciembre de la misma revista, la conclusión de la larga serie de artículos titulada “¿Diana Vaughan ha existido?” Esta conclusión viene en su-

ma a decir que no es posible que Taxil lo haya inventado todo; se sabe bien que en efecto ha recopilado documentos un poco por todas partes, los cuales, por lo demás, ha deformado frecuentemente, y también que tenía colaboradores, aunque solamente fuera el famoso Dr. Hacks; en cuanto a pretender ver en esta documentación tan abundante como heteróclita una prueba de la existencia de Diana Vaughan y de sus "papeles de familia", eso no es verdaderamente serio. Parece también que Taxil no habría podido hacer él mismo "esta revelación sensacional de que la esencia de la alquimia es el pacto con Satán"; aquí, todos los que tienen la menor noción de lo que es la alquimia ¡no podrán dejar de estallar de risa!

Atlantis (enero-febrero). VI, marzo de 1931.

Anuncia su intención de dedicarse más que en el pasado al estudio del simbolismo. Un artículo de Ph. Lebesgue, titulado "El nacimiento de los símbolos", se inspira ampliamente en el *Barddas* aparecido recientemente ahí mismo. En otro artículo, Paul Le Cour habla de la esvástica, en la cual quiere ver "el símbolo de la fuerza"; ¿se toma en serio el uso que de ella hacen los "racistas alemanes"?

En *The Speculative Mason* (nº de octubre). En VI, noviembre de 1932.

Un artículo está dedicado al simbolismo de las "piedras blancas" en el *Pastor* y la *Visión de Hermas*. Otro artículo considera las relaciones entre la Masonería operativa y la Masonería especulativa de una manera en cierto modo inversa a la opinión corriente: no solamente una y otra habrían coexistido desde los tiempos más lejanos, sino que la Masonería operativa no habría sido, por así decir, más que una dependencia de la Masonería especulativa. Hay algo de cierto en esta tesis, bien que los términos en los cuales se expresa no estén al abrigo de toda objeción: si por "especulativa" se entiende una Masonería "doctrinal", dirigiendo o inspirando el trabajo de los artesanos, ello concuerda exactamente con lo que nosotros mismos hemos indicando frecuentemente en cuanto al origen

propriadamente iniciático de las artes y de los oficios; y sin duda eso es en el fondo lo que ha querido decir el autor, que reconoce por lo demás que esta Masonería llamada "especulativa" era en realidad "operativa" en un sentido superior. Solamente que, por esta razón precisamente, es impropio emplear la palabra "especulativa", que no creemos haber estado antiguamente en uso, lo que indica más bien una suerte de degeneración: una Masonería convertida en únicamente "teórica", luego no trabajando ya efectivamente en ninguna "realización", ni espiritual ni material. Algunas de las afirmaciones contenidas en el artículo son por otra parte contestables; ¿por qué, especialmente, tomar en serio las fantasías "egiptológicas" del Dr. Churchward? En todo caso, hay ahí muchos puntos que merecerían ser examinados más de cerca, como la orientación de las Logias y el lugar de los oficiales, el empleo del nombre de *El Shaddai* en la Masonería operativa, y también la función que en ella desempeña el simbolismo "polar", que es en realidad de un orden más elevado que el simbolismo "solar", al mismo tiempo que más próximo a los orígenes, como lo comprenderán sin dificultad todos los que tienen una noción verdadera del "Centro del Mundo"¹.

R.I.S.S. (nº del 15 de mayo). En VI, junio de 1933.

Dedica un artículo a "La Cruz gamada"; es la esvástica que se obstina en denominar así, aunque la verdadera "cruz gamada" sea algo totalmente diferente; no hay por lo demás ahí más que una enumeración confusa y mal ordenada de cierto número de opiniones dispares emitidas sobre el significado de ese símbolo. Pero lo que, sobre el mismo tema, sobrepasa ampliamente toda imaginación, es una nota aparecida en el *Echo*

¹ Señalemos incidentalmente a nuestro colega un error cometido en la reseña de nuestro artículo sobre la quirología islámica, y que tiene cierta importancia: el período al cabo del cual la mano derecha debe ser examinada de nuevo es de cuatro meses, y no de cuatro semanas; no tiene pues relación con la "revolución de la luna", y por otra parte, no hay otra explicación astrológica a considerar que la que hemos indicado, y que está fundada sobre la correspondencia de los signos zodiacales con los elementos.

de Paris (nº del 22 de mayo), y donde se dice que "la esvástica" (*sic*)⁴; simboliza el poder de Satán, o el de las divinidades malhechoras que se enganchan al destino humano"! El desgraciado público que se remite ciegamente a lo que dicen los periódicos ¡está verdaderamente bien informado!

Le Symbolisme (marzo de 1933). En VI, junio de 1933.

Artículo de Oswald Wirth sobre "El Punto en el centro del Círculo", símbolo al cual la Masonería anglosajona atribuye una importancia particular; la figura es completada por dos tangentes paralelas, relacionadas con los dos San Juan, que corresponden a los dos solsticios que delimitan el ciclo anual. La idea del centro demandaría algo mejor que algunas consideraciones tan vagas como elementales, y por lo demás nosotros mismos hemos tratado este tema antaño en la revista *Regnabit*; en cuanto a los dos San Juan, calificados aquí pura y simplemente de "patronos cristianos de la Masonería", hay que creer que el autor nunca ha oído hablar de los dos rostros de Jano... Armand Bédarride habla del "Álgebra simbólica", pero se confina en una lamentable imprecisión; he aquí sin embargo un tema que podría ser de pleno interés. "Tras el álgebra, las bellas artes". Tal es el título del artículo del mismo autor en el número de abril; parece estar ahí más a su sabor, sin duda porque se presta ello más a desarrollos literarios y "psicológicos". En el mismo número, comienzo de un estudio sobre "La Iniciación entre los Primitivos del Ubangui-Chari"; esta palabra de "primitivos" es bien fastidiosa, así como ciertas reflexiones "etnológicas" que son propicios para dar las más falsas ideas acerca de la iniciación; cuán mejor sería, en semejante caso, ¡atenerse a una exposición puramente "documental"!

L'illustration (nº del 4 de noviembre). VI enero de 1934.

Publica también un artículo sobre "la esvástica", con este título: ¿De dónde viene la cruz gamada? Aparece ahí la confu-

⁴ [En francés la palabra *swastika* es masculina, de ahí el *sic*. Nota del T.].

sión habitual, y, decididamente parece que nadie sabe lo que es en realidad la "cruz gamada" (llamada *gammadion* en griego, y no en francés); esta confusión no es la única por lo demás, pues, en una enumeración de pretendidos sinónimos, vemos aquí especialmente la cruz "*patté*", que, en heráldica es algo muy distinto. El interés principal del artículo reside en las figuras que lo acompañan; en cuanto a la tesis en él sostenida, consiste esencialmente en pretender que la esvástica ha venido de Asia Menor y se ha extendido desde allí, por "migraciones" sucesivas, hasta las más alejadas regiones; esto es apoyado por una "cronología" que no puede, evidentemente, ser más que ultra-fantástica, y apelar a la autoridad de Goblet d'Alviella ciertamente apenas puede tranquilizarnos sobre su valor. Pensamos que la manía de hacer que todo salga de Asia Menor había desaparecido por fin; hay que creer que no hay nada de eso, puesto que, aquí, ¡se llega hasta afirmar que fue la patria original de los Iberos mismos! Es cierto que se trata sobre todo, en realidad, de negar a toda costa el origen nórdico de la esvástica, únicamente por oposición a las concepciones hitlerianas; cuando la política se mezcla en eso, ¡el ansia de verdad corre el riesgo de pasar al último plano!

Atlantis (mayo-junio). En VI, octubre de 1934.

El nº lleva por título general "El Verbo"; ése es un pretexto, como puede comprobarse para múltiples fantasías lingüísticas; ya hemos señalado tantas cosas de ese tipo que sería ciertamente inútil insistir. Una palabra sobre los nombres del gato es francamente divertida: parece, entre otras cosas maravillosas, que "el nombre egipcio del gato, *Maou*, se encuentra en la sílaba mística hindú *Aoum*", (*sic*) y también que "el monte *Méru* ¡sería el monte del gato!"

Art et Médecine (febrero de 1934). En VI, enero de 1935.

Ha dedicado la mayor parte de su número de febrero de 1934 a unos estudios sobre "el número de oro", cuestión que es, como se sabe, de una gran importancia desde el punto de vista de la estética tradicional. Los principales artículos son el

de Matila C. Ghyka sobre "El número de oro y la mística pitagórica de los números" (debemos hacer todas las reservas sobre este empleo de la palabra "mística", así como sobre la idea de un origen pitagórico de la Cábala numérica), y el del Dr. Funck-Hellet sobre "La óptica del Pintor y el número de oro", donde se encuentran curiosos esquemas geométricos de algunos cuadros célebres del Renacimiento italiano.

Atlantis (noviembre-diciembre). En VI, mayo de 1935.

Dedica su número de noviembre-diciembre de 1934 al "Árbol sagrado"; se encuentran ahí algunas reproducciones de documentos interesantes desde el punto de vista simbólico, pero, por desgracia, las interpretaciones son en su mayor parte del género de las que conocemos demasiado... Hablando de una tradición griega, luego puramente occidental, donde se trata de la encina, "árbol de nuestros países del noroeste de Europa", el sr. Paul le Cour añade ingenuamente: "Sorprende verdaderamente que algunos espíritus ¡crean en el origen oriental de las tradiciones!" Es exactamente como si, para disuadirle de atribuirles un origen occidental, ¡invocáramos por nuestro lado una tradición hindú o china! En el número de enero-febrero de 1935, se trata de "La Ciencia y la Atlántida": cuestiones de geología y de prehistoria que no demandan ninguna observación especial, si no es que, ahí como para muchas otras cosas, los "sabios" parecen estar muy poco de acuerdo entre ellos.

Le Symbolisme (mayo). ET, julio de 1936.

G. Persigout continua su serie de estudios con "Las Diosas Madres y los Santuarios demetrianos"; hay ahí aún, entre los vestigios de diferentes tradiciones arcaicas, aproximaciones interesantes, pero que no son todos igualmente incontestables. El conjunto de los "tres mundos" no puede ser calificado de "Trimûrti cósmica"; el "régimen original del matriarcado" no es sino una hipótesis muy sujeta a caución; y la cuestión de los "Dioses negros" no está resuelta satisfactoriamente. Un discurso titulado "La Tradición sagrada de Israel", publicado

como suplemento, es de un tono que probablemente quiere ser gracioso, pero que no consigue ser más que "profanamente" desagradable.

Parnassus (octubre). En ET, diciembre de 1938.

Órgano de la *College Art Association of America*, Eleanor C. Marquand estudia el simbolismo vegetal en los "tapices del unicornio"; es interesante subrayar a este propósito, que en los cuadros y los tapices de la Edad Media, e incluso a veces todavía del Renacimiento, los detalles del fondo, bien lejos de ser arbitrarios y de no tener más que un valor simplemente "decorativo", presentaban siempre al contrario alguna significación simbólica. La distinción hecha por el autor entre un simbolismo religioso y un simbolismo "secular", no tenía sin duda incluso ninguna razón de ser en el origen, pues implica cierta desviación parcial en un sentido "profano"; pero las tapicerías de las que aquí se trata datan de finales del siglo XV, es decir, de una época donde ya, muy frecuentemente, el simbolismo había degenerado en una especie de "alegorismo" de un carácter más moral que verdaderamente doctrinal e intelectual; y tal vez esta observación se aplique al unicornio mismo, casi tanto como a los vegetales que le acompañan. No dejan con todo de quedar huellas muy claras de un sentido más profundo, especialmente en la presencia constante de un árbol central que es asimilado al "Árbol de la Vida", y cuyo significado "axial" está además en relación directa con el del cuerno único, que añade precisamente tal significación al simbolismo ordinario de los cuernos en general. Esto además está en relación con el hecho de que, según la tradición extremo-oriental, el unicornio no aparece más que en una época donde la armonía perfecta reina tanto en el orden cósmico como en el orden humano, lo que implica en cierto modo un retorno al "estado primordial"; y, si se evoca por otra parte a este respecto el *Jam redit et Virgo* de Virgilio, ello puede permitir entrever que la conexión del unicornio con la Virgen tiene en realidad un alcance muy distinto al que le dan las interpretaciones habituales.

Quarterly Journal of the Mythic Society de Bangalore (vol. XXIX, nº 2). En ET, enero de 1939.

Publica un importante estudio de Ananda Coomaraswamy sobre "The Inverted Tree" (El Árbol Invertido); se trata del símbolo del "Árbol del Mundo" presentado, en numerosos textos tradicionales, como teniendo las raíces en lo alto y las ramas abajo; tendremos ocasión de volver más ampliamente sobre ello en un artículo que nos proponemos dedicar especialmente a este asunto³.

Technique Sanitaire et Municipale (nº de junio). ET, enero de 1939.

El Sr. Humery, en un artículo que forma parte de una serie titulada "La estética en el Pueblo", recuerda que "los Druidas habían escogido el árbol como símbolo central de su metafísica": la evocación de ideas tradicionales, en una publicación de este orden, es algo demasiado raro como para no merecer ser señalado. Un hecho mencionado en este mismo artículo demanda una reflexión importante: Parece que los "escritores combatientes" han creado en Cévennes un "bosque sagrado"; el empleo de semejante designación constituye un deplorable abuso del lenguaje, comparable a aquel por el cual se atribuye un carácter "religioso" a todo tipo de manifestaciones puramente profanas; ahí hay una tendencia "paródica" inconsciente contra la cual no se podría poner nunca lo suficientemente en guardia a todos aquellos que de una u otra manera intentan poner un poco de orden en el caos actual.

Le Symbolisme (número de enero). En ET, marzo de 1939.

G. Persigout, en un artículo sobre "El Centro del Mundo y del Ser" en donde estudia la idea del retorno a la Unidad *principal*, declara que: "el libre acceso al Conocimiento esotérico exige a la vez el repudio del dualismo cartesiano y del evolucionismo spenceriano"; eso es perfectamente justo, pero este

³ Véase el artículo "El Árbol del Mundo" publicado en *Études Traditionnelles* en febrero de 1939 y recopilado en este volumen].

"repudio" debería extenderse paralelamente, y sin distinción, a cualquier otro punto de vista filosófico profano; y no vemos que, por ejemplo, las especulaciones del Sr. Blondel sobre la "filosofía de la acción", que son citadas en numerosas ocasiones en el curso de este artículo, estén realmente menos alejadas de toda doctrina esotérica o iniciática, o incluso simplemente tradicional en el sentido más general. Un pequeño artículo titulado "Conócete a ti mismo" es un bastante buen ejemplo de las confusiones a las cuales pueden dar lugar las ilusiones "psicologistas" y "cientificistas" de los modernos, y de la perfecta incompreensión del punto de vista iniciático que es su inevitable consecuencia.

Symbolisme (nº de febrero). ET, mayo de 1939.

G. Persigout acaba su estudio sobre "El Centro del Mundo y del Ser"; es muy cierto que "en todas sus partes el Universo lleva el sello de la dualidad", puesto que la polarización del Ser es la condición previa y necesaria de toda manifestación; pero ¿por qué calificar esta dualidad de "maléfica"? Y ¿Por qué concebirla siempre bajo un aspecto tan especial, y totalmente secundario, de una oposición entre el "bien" y el "mal"?

Symbolisme (marzo). En ET, mayo de 1939.

G. Persigout estudia "El Simbolismo del cráneo y de la muerte"; hace a este respecto cierto número de observaciones interesantes, de las que algunas están por lo demás, inspiradas por lo que hemos dicho a propósito del simbolismo de la caverna y del de la cúpula; pero ¿por qué mezcla visiones "prehistóricas" de las que lo menos que puede decirse es que son extrañamente confusas, a pesar de reservas muy justas sobre el "evolucionismo" y el "naturalismo" que dominan las explicaciones "científicas" modernas? Por otra parte, entre los puntos a los cuales el autor toca de pasada que merecerían ser examinados más de cerca, señalaremos más particularmente lo que concierne a la "danza de los muertos"; hay ahí algo bastante enigmático que no concierne a la "historia profana" como él parece creer (y por lo demás esta historia no podría

nunca explicar nada verdaderamente), sino que, al contrario, está en relación directa con algunas organizaciones iniciáticas de finales de la Edad Media; parece que no se haya jamás buscado precisar la función y la naturaleza de esas organizaciones, para lo cual se estaría quizás ayudado en cierta medida por la consideración de la relación esotérica existente entre el "amor" y la "muerte". Señalemos incidentalmente que la palabra "macabro" (*macabre*) no es otra cosa que el árabe *maqbarah*, "cementerio" (o más exactamente su plural *maqâbir*), y que su origen no tiene con seguridad nada que ver con el nombre de San Macario, incluso si ha ocurrido que éste haya sido asimilado después, por uno de esos encuentros fonéticos que tienen a veces tan curiosos efectos.

Speculum (enero). ET, mayo de 1939.

Órgano de la *Medioeval Academy of America* (nº de enero), publica un artículo de A. K. Coomaraswamy sobre el significado, frecuentemente mal comprendido, del símbolo de la "piedra angular", y sobre su relación con el del "diamante"; cosa notable a este respecto, la palabra *Eckstein*, en alemán, a la vez los dos sentidos; nos proponemos volver en detalle, en un próximo número, sobre esta importante cuestión⁴.

Zalmoxis. Revue des études religieuses, tomo II. ET, enero-febrero de 1946.

Comienza con el estudio del Sr. Coomaraswamy sobre *Swayamâtrinnâ: Janua Cœli*, del que hablamos más ampliamente en otro lugar. Luego vienen dos artículos sobre el dios geta *Zalmoxis*, cuyo nombre sirve de título a la reseña: en el primero, el señor Carl Clemen parece querer ver en él sobre todo un "dios de la vegetación", de acuerdo con las concepciones "naturalistas" puestas de moda por Frazer. En el segundo artículo, el Sr. Jean Coman examina la cuestión de si es real-

⁴ [Ver "La piedra angular", recopilado en *Consideraciones sobre el esoterismo Cristiano*, que parte de A. K. Coomaraswamy, "El Simbolismo del Domo" y también de "Swayamâtrinnâ: Janua Cœli", publicados ambos como capítulos en *El cuerpo sembrado de ojos*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

mente un dios o un "profeta", y se inclina por concluir que *Zalmoxis* habría sido un hombre inicialmente y que sólo se habría "divinizado" después, lo que nos parece una especie de inversión de la realidad: De hecho, no hay nada de sorprendente en el hecho de que el "profeta", o más exactamente el líder supremo que era a la vez "rey y sumo sacerdote", antes de la separación de los dos poderes, recibiera el nombre de un principio (designado, según la etimología más probable, como el "Señor de los hombres", que podría compararse, como nombre divino, con la expresión idéntica que se encuentra en la última *sûrah* del Corán) del que era representante y que "encarnaba" en cierto modo en el mundo humano; este nombre, aplicado así secundariamente a un hombre, era por tanto propiamente el de una función, y no el de un individuo, y esto explica por qué pudo haber, no un hombre, sino toda una sucesión de hombres con el nombre de *Zalmoxis*. Mircea Eliade estudia, en relación con una publicación de N. Cartoian, *Les livres populaires dans la littérature roumaine*; allí hay algunas reflexiones sobre los orígenes del folklore que no carecen de precisión, aunque la forma en que se expresan no está exenta de reproches: Hablar de la "secularización" de lo "fantástico" parece bastante extraño, pero cuando añadimos que esta "secularización" es una "degradación", comprendemos que se trata de una degeneración debida a la "vulgarización" de algo que era primitivamente de un orden completamente diferente. Esto, sin ser todavía suficientemente preciso, se ajusta al menos a la verdad (con todas las reservas, además, sobre lo "fantástico" que, a decir verdad, sólo lo parece por la incomprensión de su significado simbólico). Sin embargo, lo que resulta verdaderamente asombroso para cualquier persona con algunas nociones tradicionales, es que leyendas como la del "madero de la cruz", que transcribimos aquí, dado que su elocuente simbolismo nos parece de interés para nuestros lectores, puedan ser consideradas "infantiles": «Después de que Adán fuera enterrado con la corona en la cabeza, de la corona creció un árbol alto y maravilloso, cuyo tronco estaba dividido en tres grandes ramas. Estas se juntaron, para luego separarse y volver a unirse, y así hasta

siete veces. La madera de este árbol se utilizó para hacer la cruz en la que fue crucificado el Salvador». La descripción del crecimiento de este misterioso árbol (que es, sobra decirlo, esencialmente "axial"), ¿no nos recuerda claramente a los tres *nadis* principales y a los siete chakras de la tradición hindú? Mircea Eliade publica también *Notes sur le symbolisme aquatique*, que parece ser sólo un comienzo, ya que sólo trata de las conchas y las perlas y sus usos rituales basados en el significado generalmente reconocido de "fecundidad" o "fertilidad", y que se relaciona no sólo con el nacimiento en el sentido ordinario de la palabra, sino también con el "segundo nacimiento" en los ritos de iniciación, e incluso, en los ritos funerarios, con la "resurrección" y, en consecuencia, con la inmortalidad.

The Art Bulletin (marzo de 1940). ET, mayo de 1945.

A propósito de un libro de Carl Hentze, *Friühchinesische Bronzen und Kulturdarstellungen*, A. Coomaraswamy insiste ante todo sobre la cuestión del *T'ao-t'ie* y, más generalmente, de la "cabeza del monstruo"; añadiremos solamente, a las consideraciones que ya hemos expuesto en nuestro artículo sobre *Kâlamukha*⁵, una observación concerniente al *Gorgoneion* griego. Éste, según Roscher, era primitivamente una faz solar, por otro lado barbuda, y sólo mucho más tarde se ha convertido en una representación de la Gorgona femenina. Por otra parte, hemos señalado una referencia de Clemente de Alejandría (*Stromata*, V, 8, 49, 4), asimilando el *Gorgoneion* a la Luna; suponemos que debe tratarse en ese caso de la forma femenina, pero este punto merecería sin embargo ser examinado más de cerca. Con respecto a otro libro, *Carved Jades of Ancient China*, por el Dr. A. Salmony, plantea aún una cuestión interesante desde el punto de vista simbólico: se trata de un motivo dentado que se encuentra sobre los vasos funerarios prehistóricos, tanto en Europa como en Extremo-Oriente, y que parece referirse a las "mandíbulas de la Muerte". El sentido dado por el *Cheu-Li*, según el cual "los dientes significan la

⁵ [Recopilado en este volumen. N. del E.].

guerra”, puede ser muy bien derivado de aquel, y da lugar, además, a una curiosa aproximación con los mitos griegos en los cuales el héroe “siembra los dientes del dragón”.

Folklore, órgano del "Groupe andois d'études folkloriques" (nº de abril-junio de 1940). ET, octubre-noviembre de 1946.

Publica un estudio "Sobre un plato cátrato de Ragusa" donde figura como símbolo principal el unicornio, pero tomado, si la interpretación propuesta es exacta, en un sentido "maléfico", como representando "la muerte que siempre persigue a la raza humana y desea apoderarse de ella", este significado tendría su fuente en ciertas versiones de la leyenda de los santos Barlaam y Josafat, la cual es generalmente considerada como de origen budista, pero que habría sufrido, en el curso de su transmisión desde Oriente a Occidente, influencias maniqueas. En eso hay algo que puede parecer bastante extraño, pues, en el simbolismo ortodoxo al menos, parece que el unicornio siempre se toma exclusivamente en un sentido "benéfico", lo que concuerda con el valor "axial" de su cuerno único, reforzado aún por su asociación habitual con el "Árbol de Vida". Sobre el plato de que se trata, por lo demás, el árbol figura también muy cerca del unicornio, pero la singular inclinación de este árbol, así como la actitud misma del unicornio, dan bastante manifiestamente una impresión de "caída"; hay que recordar, a ese respecto, que algunos han considerado la inclinación misma del eje terrestre como una consecuencia de la caída del hombre, lo que puede tener al menos una justificación simbólica, en relación con las revoluciones cíclicas del tiempo. Es precisamente también por las fases alternantes de la sucesión temporal, figuradas aquí por dos ratas, una blanca y la otra negra, que rodean las raíces del árbol, por lo que la vida representada por este árbol desemboca en la muerte; hay pues ahí, en conjunto, un sentido plausible en un determinado aspecto, pero la heterodoxia, si es que la hay, consistiría en emplear los símbolos axiales, que están ligados esencialmente a la idea de inmutabilidad, de una manera que les hace participar a ellos mismos en la mutación de las cosas, lo que, si se quiere ir al fondo de la cuestión,

podría implicar una concepción que emplaza más o menos expresamente toda realidad en el "devenir". Una concepción así es además una consecuencia inevitable de todo "dualismo" del género del que se atribuye a los Maniqueos, pues, para quien ignora la unidad *principlal*, no se ve bien dónde podría residir la inmutabilidad; y dar a algunos símbolos una posición desviada, ¿no es también desconocer lo que, en ellos, indica una expresión o un reflejo de la unidad?

The Art Quarterly (primavera de 1944). ET, enero-febrero de 1947.

Ha publicado un importante estudio de Ananda Coomaraswamy titulado "La Iconografía de los 'Nudos' de Durero y la 'Concatenación' de Leonardo"; se trata de la cuestión de lo que puede denominarse los "encuadres" simbólicos, que está por otra parte conectada estrechamente con la de los "laberintos"; dado el interés que presenta este tema, nos proponemos volver sobre él en un próximo artículo⁵.

Revue de l'Histoire des Religions (nº de enero-junio de 1946). ET, julio-agosto de 1948.

Ha publicado un importante estudio de Mircea Eliade sobre "El problema del chamanismo"; lo que encontramos más particularmente interesante desde nuestro punto de vista, es menos la discusión sobre la definición del chamanismo y sobre la extensión más o menos amplia que conviene dar a este término, que la afirmación muy clara de la existencia, en el chamanismo propiamente dicho, de un "simbolismo universalmente válido", y de la "integración de la vertiente experimental misma en un conjunto teo-cosmológico mucho más vasto que las diversas ideologías chamánicas". Estamos enteramente de acuerdo con el autor cuando critica la teoría que no quiere ver en el chama-

⁵ [Así lo hizo René Guénon en "Encuadres y laberintos", compilado en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*, que desarrolla a partir de A. K. Coomaraswamy, "La iconografía de los «nudos» de Dürero y de la «concatenación» de Leonardo", publicado como capítulo en *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

nismo más que las manifestaciones de un estado "psicopatológico" que sería propio de las regiones árticas, y cuando estima que la "posesión" del chamán, lejos de ser un hecho original, constituye solamente una degeneración con respecto a un estado de "contemplación"; pero ¿no se podría decir sin embargo que el chamanismo es realmente "ártico" por una razón totalmente diferente de la que algunos han imaginado, es decir, porque procede en definitiva de la tradición primordial hiperbórea, como lo prueba precisamente ese "simbolismo ecuménico" del que habla el Sr. Eliade. Este considera especialmente los ritos de "ascensión"; indica su similitud con lo que se encuentra en gran número de otras tradiciones, e insiste muy especialmente sobre el papel que ahí desempeña la concepción del "Centro" y del "Eje del Mundo", lo que es en efecto el punto esencial, pues solamente en el "Centro" se puede realizar la "ruptura de nivel", el paso entre las diferentes "regiones cósmicas", es decir, entre los diferentes estados del ser. No podemos resumirlo todo, pero creemos interesante citar al menos algunos extractos: «En todas esas culturas (del Oriente semítico, de India y de China), se encuentra por una parte la concepción de una montaña central, que reúne las diversas regiones cósmicas; por otra, la asimilación de una ciudad, de un templo, o de un palacio con esta montaña cósmica, o su transformación, por la magia del rito, en un "centro". Además, "consagrar" un espacio quiere decir, en última instancia, transformarlo en un "centro", conferirle el prestigio de un *Axis Mundi*... el árbol sobre el cual sube el chamán siberiano o altai-co es, en realidad, el Árbol cósmico, exactamente como el pilar central de la tienda es asimilado al pilar cósmico que sostiene el mundo. Este pilar central es un elemento característico de la morada de las poblaciones primitivas árticas o norteamericanas... El mismo simbolismo se ha conservado igualmente entre los pastores-ganaderos del Asia Central, pero, como la forma de la vivienda se ha modificado, la función mítico-religiosa del pilar es reemplazada por la abertura superior por donde sale el humo. Entre los Ostyakos, esta abertura corresponde al orificio

similar de la “Casa del Cielo”, y los Chukches, lo han asimilado al “agujero” que hace la estrella polar en la bóveda celeste... No hay que perder de vista que, en las culturas árticas y nord-asiáticas, cada vivienda tiene su pilar sagrado o su abertura para el humo sagrado, es decir, representaciones del *Axis Mundi*, del Árbol cósmico, etc... La ascensión ritual del chamán al cielo ha sido posible porque el escenario ya estaba implícito en la cosmología y en la asimilación de la vivienda al Cosmos. Este proceso de asimilación de las casas, de los templos, de los palacios, de las ciudades al “centro del Mundo”, es un fenómeno espiritual que sobrepasa las regiones árticas y nord-asiáticas... “consagrar” un espacio, confiriéndole la función de un “centro”, viene a decir que se le confiere “realidad”; no se es, “ontológicamente”, a menos que se sea “centro”, es decir, que se coincida con una de las fórmulas simbólicas del *Axis Mundi*. Ese “centro” participa en el espacio sagrado, “paradójicamente” (todos los templos, todas las ciudades e incluso todas las casas, aunque separados en el espacio profano, se encuentran sin embargo en el mismo “Centro” cósmico), exactamente como los sacrificios se realizan en un solo y mismo momento mítico (teniendo todos lugar “en aquel tiempo”, el instante auroral en que ha sido instaurado el sacrificio)». Pensamos que el interés de estas citas excusará de su longitud, y nos parece que apenas hace falta señalar su relación con algunas de las consideraciones expuestas por A. K. Coomaraswamy y nosotros mismos. Añadiremos solamente una observación en lo que concierne a los “viajes” extra-terrestres del chamán: allí donde M. Eliade cree ver la influencia de una “doble tradición”, nosotros vemos solamente en realidad, la indicación de las dos “vías” distintas y necesariamente coexistentes que son el exacto equivalente del *déva-yâna* y del *pitri-yâna* de la tradición hindú. En el mismo n° de la revista se encuentra un artículo o más bien una serie de notas de Georges Dumézil, titulada “*Tripartita* funcionales en diversos pueblos indo-europeos”; nos preguntamos por qué razón no decir simplemente “triparticiones”, pues de eso se trata en realidad. G. Dumézil parece tener,

desde el punto de vista lingüístico, ideas bastante particulares que serían difíciles de aceptar sin reservas; pero no deja de haber en eso consideraciones interesantes. Señalemos más especialmente lo que concierne al uso entre gran número de pueblos, en conexión con una repartición de las funciones sociales en tres categorías, esos tres mismos colores simbólicos: blanco, rojo, negro (o azul oscuro), que son precisamente, bien que el autor no lo haya indicado, los que corresponden a los tres *gunas* de la tradición hindú.

The Wayfarer's Journal. ET, abril-mayo de 1949.

Marco Pallis ha hecho aparecer en 1945 en *The Wayfarer's Journal* un artículo titulado "The Way and the Mountain" (El camino y la montaña), en el cual, subrayando que el título de esta publicación y del grupo de la que es el órgano implica, aunque inconscientemente, uno de los simbolismos más antiguos y más significativos, el del viaje (*wayfaring*), él da primero, para los lectores ajenos a estas cuestiones, algunas nociones sobre el simbolismo en general, su naturaleza y sus usos. Aborda después el simbolismo de la Vía refiriéndose especialmente al Taoísmo y al Budismo; y, a propósito de este último, señala la distinción, particularmente clara en el *Mahâyâna*, entre la "vía indirecta", que es la de los hombres ordinarios, y la "vía directa", que no es seguida más que por algunos y que puede compararse a la "vía estrecha" del Cristianismo. Tras haber dado aún otros ejemplos tomados de las diferentes tradiciones y de los que cada uno hace resaltar algún aspecto más particular de ese simbolismo, vuelve a la Montaña: muchas peregrinaciones tienen por finalidad una montaña sagrada, que es, en todos los casos, una imagen como "sustituto" de la que simboliza el "eje del Mundo; y es de señalar que, mientras que la Vía podía primero ser considerada como situada en un nivel determinado, ella se levanta, por el contrario, desde que se ha llegado al pie de la montaña, siguiendo la dirección "axial", es decir, cuando se pasa del sentido horizontal al sentido vertical. Otro símbolo importante es

el del *cairn* o montón de piedras colocado a la entrada del sendero, después encontrándose en las principales etapas de la ascensión y finalmente en la cumbre de la misma, y que, siendo un emblema y una imagen reducida de la Montaña simbólica, recuerda constantemente al viajero que la verdadera Vía debe seguir el eje, hasta que sea alcanzada la cumbre que es el Fin supremo. El viajero puede por lo demás encontrar en su camino unas cumbres secundarias que aparecen como fines transitorios, porque todos simbolizan en cierto modo el Fin último; pero éstos no son en realidad más que otros tantos "estadios", de los cuales el principal es el "estado primordial", el del "hombre verdadero", representado en Dante por la cumbre de la montaña del Purgatorio. La verdadera cumbre es el punto único donde desaparece toda distinción entre las diversas rutas que a ella conducen; no solamente no ocupa ningún espacio, bien que la montaña entera esté ahí contenida, pero también está fuera de tiempo y de toda sucesión, y sólo reina ahí el "eterno presente".

Speculative Mason (1950). En ET, julio-agosto de 1950.

Contiene un buen artículo sobre la orientación de edificios, más específicamente, de los templos e iglesias, casos en los que las consideraciones "utilitarias", con las que los modernos pretenden explicar todo, carecen evidentemente de todo valor. No obstante, hubiera sido mejor indicar con mayor claridad que en las civilizaciones tradicionales no había diferencia alguna entre la orientación de templos e iglesias y la de las casas y ciudades. El "utilitarismo" pudo introducirse con el punto de vista profano que invadió todo poco a poco hasta el punto de que, en los tiempos modernos, la orientación misma de los edificios sagrados, considerada "inútil", terminó por quedar completamente olvidada.

Acerca de los "regentes" de los cuatro puntos cardinales, nos parece que hubiera sido muy fácil hallar otros a quien citar, cuya autoridad fuera superior a la de H. P. Blavatsky. De todos modos estamos totalmente de acuerdo con el autor cuando se pregunta: "¿Cuál es el valor de un fenómeno físico

cualquiera si no nos condujera a su contrapartida de orden superior?” En efecto aquí está la diferencia esencial entre ciencia tradicional y ciencia profana de los modernos, y es precisamente por ello que ésta no tiene el menor valor real como “conocimiento”.

Señalemos también un artículo sobre el simbolismo del centro considerado como “el punto a partir del cual no se puede errar”; otros dos sobre el significado del ritual, ambos por desgracia demasiado sumarios, y algunas impresiones sobre el *Mark Degree*.

INDICE

<i>Capítulos</i>	<i>pág.</i>
Nota del Director	9
I. La idea del Centro en las Tradiciones antiguas	13
II. El <i>Omphalos</i> , símbolo del centro	27
III. El Centro del Mundo en las doctrinas extremo-orientales	37
IV. El “Árbol del Mundo”	47
V. El árbol y el <i>Vajra</i>	53
VI. El “Árbol de Vida” y el licor de inmortalidad	57
VII. La puerta estrecha	61
VIII. El simbolismo de la escala	67
IX. El “Ojo de la aguja”	73
X. Las flores simbólicas	77
XI. Los siete rayos y el arco iris	83
XII. El simbolismo de la cúpula	89
XIII. La cúpula y la rueda	95
XIV. <i>Ianua caeli</i>	101
XV. “ <i>Kála-Mukha</i> ”	107
XVI. La luz y la lluvia	113
XVII. El simbolismo del puente	119
XVIII. El puente y el arco iris	125
XIX. La cadena de los mundos	131

XX. Piedra negra y piedra cúbica	143
XXI. La caverna y el laberinto	147
XXII. El corazón y la caverna	157
XXIII. La montaña y la caverna	163
XXIV. El corazón y “el huevo del mundo”	169
XXV. La caverna y “el huevo del mundo”	173
XXVI. La salida de la caverna	179
XXVII. La <i>Tetraktys</i> y el “cuadrado de cuatro”	183
XXVIII. El triple recinto druídico	189
XXIX. Las “piedras del rayo”	197
XXX. Las armas simbólicas	203
XXXI. La Ciudad Divina	209
XXXII. Los “cabezas negras”	215
Reseñas de libros y revistas	219

Obras Completas de René Guénon

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

Volúmenes

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

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