

Iniciación y realización espiritual

René Guénon

Obras Completas vol. XXIII



Ignitus



sanz y torres

**INICIACIÓN
Y
REALIZACIÓN ESPIRITUAL**

René Guénon

**Obras Completas
Volumen XXIII**



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).

INICIACIÓN Y REALIZACIÓN ESPIRITUAL

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

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

© EDITORIAL SANZ Y TORRES, S. L.

C/ Vereda de los Barros, 17

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

Teléf.: 902 400 416 – 91 323 71 10

www.sanzytorres.com

libreria@sanzytorres.com

www.editorialsanzytorres.com

editorial@sanzytorres.com

Primera edición: Madrid, 2023

ISBN: 978-84-19382-73-3

Depósito legal: M-2732-2023

Imagen de la portada: Laberinto del Minotauro, mosaico romano en Conímbriga, Portugal

Impresión y encuadernación: Safekat, S. L.

INICIACIÓN
Y
REALIZACIÓN ESPIRITUAL

René Guénon

Obras Completas
Volumen XXIII

2022

NOTA DEL DIRECTOR

Esta obra es una continuación de *Apercepciones sobre la Iniciación* (1946). Antes de su muerte en 1951 René Guénon había dado instrucciones para que se recopilaran en un segundo volumen todos sus artículos relativos a esta materia publicados a partir de 1946. De esta manera, en 1952 apareció el volumen titulado *Iniciación y Realización espiritual* que, pese a la buena intención de sus editores, dejó fuera algunos trabajos que debían haberse incluido. Los añadimos ahora, junto a otros trabajos o reelaboraciones de artículos. Concretamente, hemos incluido a esta edición los siguientes artículos: “Los Centros iniciáticos”, “Iniciación y contra-iniciación”, “Conócete a tí mismo”, “Silencio y soledad”, “Ligaduras y nudos”, “Las artes y su concepción tradicional” y “¿Hay aún posibilidades iniciáticas en las Formas Tradicionales occidentales?” Igualmente, se han incluido al final del volumen varias reseñas de libros y revistas sobre este particular.

La mayor parte de tales artículos tenían origen en las consultas que, de todas partes del mundo, le llegaban por carta; de todo ello procuraba sintetizar principios generales conformes con la doctrina tradicional que, una vez publicados, pudieran servir al lector interesado. Eso explica que buena parte del contenido de este volumen vaya dedicado a orientar al buscador espiritual y a advertirle de los diversos errores doctrinales y obstáculos mentales y psicológicos que pueden oponerse a la comprensión del punto de vista iniciático (lo que implica distinguir nítidamente entre la influencia espiritual propiamente dicha y las influencias psíquicas que, todo lo más, pueden llegar a ser su «vestidura»). Pese a la creciente “laicización” del mundo actual, Guénon insistía en que no es imposible para un occidental encontrar una vía de realización iniciática si se mueve con determinación y criterio suficiente como para guardarse de todos los falsos esoterismos de los ocultistas y demás fantasías seductoras que aparecen en los llamados mercados multimedia de la pseudo-espiritualidad.

El punto de partida de esta búsqueda es siempre una *necesidad* espiritual: El hombre que se encuentra satisfecho con su estado de ignorancia, permanecerá en él sin querer salir de ahí, pero quien

tiene cierto anhelo o inquietud, comenzará una búsqueda que, si responde a una *determinada determinación*, le llevará más tarde o temprano al lugar o maestro adecuado, es decir, a una Vía iniciática (*Iniciación y Realización Espiritual*, cap. III). Definida la iniciación como la *transmisión de una influencia espiritual* destinada a permitir al hombre alcanzar lo que diversas tradiciones designan como el «estado edénico» para elevarse después a los estados superiores del Ser y obtener al fin la «Liberación» o el estado de «Identidad Suprema», aclara Guénon que, como el Principio no está sujeto al cambio, no es el «Sí mismo» el que debe ser liberado, puesto que jamás está condicionado, ni limitado; es el «yo» o «mí mismo» el que debe ser liberado disipando la ilusión que le hace aparecer separado del «Sí mismo». *Por tanto, la vía metafísica no trata de restablecer el lazo con el Principio, puesto que existe siempre; lo que debe realizarse es la consciencia efectiva de este lazo.* Por eso, la Vía iniciática tiene algo de ascética en la medida en que consiste esencialmente en un «sacrificio» (sagrado oficio) por el que se ofrece gradualmente la individualidad; *es el sacrificio del «mí mismo» para realizar la consciencia del «Sí mismo».*

Errores del buscador espiritual:

Como hemos mencionado, buena parte del contenido de este volumen va destinado a señalar algunos errores del buscador espiritual y también, a mostrar ciertos equívocos específicamente occidentales, especialmente:

La impaciencia; el aspirante quiere resultados inmediatamente y se decepciona si no los obtiene, sin reparar en que la Vía no es un “proceso sometido a las leyes del tiempo” y que sentimientos o emociones como la misma impaciencia o ansiedad son obstáculos que, al generar más dualidad, desconcentran y alejan en vez de procurar la ecuanimidad, impassibilidad o *apatheia* necesarias.

La soberbia o “hinchamiento” del iniciado virtual; en la mayor parte de los casos, se trata de aspirantes o “iniciados” satisfechos con pertenecer a una cofradía o hermandad iniciática que creen que ello es suficiente para sus estrechos fines, o peor aún, piensan que todo está en los libros y que su conocimiento los llevará a algún sitio, sin advertir *que los escritos pueden servir de ayuda pero no pueden transmitir lo que es rigurosamente incommunicable.* En suma, el aspirante no debe limitarse a llenar su memoria de lo recolectado en campos ajenos o contentarse con salir victorioso de discusiones eruditas.

El *voluntarismo*; el aspirante cree que un intenso empeño sostenido en el tiempo le llevará a la realización metafísica. Si ello es permisible en las primeras etapas de la Vía, no lo es para pasar a los estados supraindividuales; el mismo hecho de “querer entrar”, el menor sesgo volitivo, en cuanto que es una cualidad o característica del ego, impide el acceso.

El *formalismo*; error que considera que los métodos o procedimientos de realización son algo matemático a modo de “recetario” de modo que basta con seguir ciertos “protocolos” para conseguir la realización espiritual. Una de sus modalidades es el *ritualismo* que lo fía todo a los beneficios del gesto; como la influencia espiritual se transmite mediante el rito iniciático, se cree que solo con seguir el rito se disfrutará de sus resultados. Sin embargo, se olvida lo que significa la palabra “influencia” y que esta no puede sustituir esfuerzos voluntaristas del “mí mismo” en los “Misterios menores” ni la determinación hacia el “Sí mismo” para acceder a los estados supraindividuales o los “Grandes Misterios”.

La *individualidad*; el temor a la pérdida de la individualidad derivada de la *ilusión de la separatividad* (creerse un individuo autónomo) atenaza especialmente a quienes se encuentran en el trance de pasar a los estados supraindividuales; les sobreviene un sentimiento de «angustia metafísica» como forma extrema del miedo a perder el marco de referencias personales que conforman su identidad actual; en el paso a los estados supraindividuales, tal miedo a la pérdida de la individualidad tiene el papel de «guardián del umbral» pues impide el acceso a quien no lo vence (*Iniciación y Realización Espiritual*, cap. III).

Errores sobre el concepto y finalidad de la iniciación:

Igualmente, Guénon señaló diversos errores sobre el concepto y finalidad de la iniciación. Entre otros:

- La iniciación no es un fin sino un punto de partida; la iniciación no es solo la Vía para comunicar con los estados supraindividuales del ser, pues este objetivo también se logra con ritos religiosos (exotéricos), sino que busca rebasar el paso a estados superiores e incluso de conducirlo más allá de todo estado condicionado.

- La iniciación no es una religión especial reservada a una minoría, sino un rito para vincularse a la parte más interior de una Forma Tradicional. Debe recordarse que para Guénon la religión es la parte más externa de toda Forma Tradicional, mientras que la

metafísica o el esoterismo es su parte interna (de ahí la impropiedad de hablar, como hacen los historiadores, de “religión de misterios”).

- No hay que confundir la iniciación (que es activa y trata de alcanzar estados supraindividuales) con la mística (que es pasiva y no rebasa la individualidad humana). Bien es verdad que esta minusvaloración de la palabra “mística” es una de las distinciones más polémicas del lenguaje guenoniano, sobre todo si tenemos en cuenta que el propio Guénon fue siempre partidario de devolver a las palabras su dignidad, es decir, su originario sentido etimológico. En efecto, la palabra “místico”, del griego *mystikos*, al igual que «mito» o «misterio», *mustêrion*, o silencio, *mueô*, lo referente a los misterios (*ta mystika*), es decir, a las ceremonias místicas, el iniciado (*mystes*), el adverbio *mystikos* (secretamente), todas ellas proceden del verbo *myo*. Este verbo se origina del sonido onomatopéyico derivado de la acción de cerrar fuertemente los labios para no articular sonido alguno. Por tal motivo, tradicionalmente, la palabra “mística” o “misticismo” ha designado la “ciencia del misterio”, la “ciencia de los iniciados” y, más expresivamente, la «disciplina del silencio», entendiendo por silencio o secreto no solo aquella “experiencia” espiritual que, por su propia naturaleza, es «inexpresable» e «incomunicable», sino también un cierto método y técnica para facilitar el paso de la meditación en formas y objetos hacia la *meditación pura* o contemplativa, es decir, exenta de pensamientos.

Mística y misticismo:

Guénon rechazó el uso de la palabra “mística” referida al ámbito metafísico con el argumento de que “el sentido actual de esta palabra está demasiado alejado de su acepción etimológica como para utilizarla. Lo que se llama mística o misticismo hace ya mucho tiempo que ha dejado de ser la ciencia del misterio y menos aún la ciencia de los iniciados, y decir que hay una técnica de la mística, idéntica para todas las religiones y todas las iniciaciones significa no sólo confundir los dominios esotérico y exotérico, sino también olvidar que una de las características del misticismo es precisamente no tener técnica alguna” (Reseña en *Études Traditionnelles*, abril-mayo de 1947). Precisamente en este párrafo encontramos una posible solución al uso y abuso de la palabra “mística”: distinguir entre “mística” (activa) y “misticismo” (pasivo). Lo cierto es que restringir la palabra “mística” al ámbito del exoterismo nos lleva a una paradoja pues una de las ramas más potentes del esoterismo o de la metafísica cristiana adoptó precisamente el nombre de *Teolo-*

gía mística y generó una importante publicística, algunos de cuyos ejemplos más significativos son las obras de Dionisio Areopagita (siglos V-VI) o del anónimo monje autor de *La Nube del No Saber* y de *La Oración particular* (siglo XIV). Aunque Guénon se mantuvo firme en esta distinción, lo cierto es que originó más problemas que los que pretendía resolver. El propio autor, con motivo de referirse a San Bernardo, lo calificaba a la vez de *gran místico* pero también de *iniciado*, calificativo que habría que hacer extensivo a muchos monjes de la Orden del Císter. Y lo mismo podría decirse de santos y monjes cristianos tenidos por *místicos*, que fueron igualmente *iniciados*.

Y es que en esa categoría de “místicos” cabría hacer alguna graduación. El mismo Guénon afirmaba que, en algunos casos, “si hay que conservar la palabra *misticismo*, no puede tener el mismo significado que en Occidente pues, mientras que el misticismo oriental es activo y voluntario, el misticismo occidental es pasivo y emotivo” (reseña a Jacques Bacot, *La Vie de Milarepa*, en *Les Cahiers du Mois*, nº 21-22, París, junio de 1926). Por tanto, hay un misticismo activo y voluntario propio de Oriente, pero en Occidente también hay, como el caso de San Bernardo y sus hermanos del Císter, *místicos iniciados*, expresión que parece una contradicción en los términos pero que refleja la paradoja a que nos lleva un uso reduccionista del concepto “mística”. En otra ocasión parecía sugerir una diferencia entre *místicos simples* y *místicos superiores*, aunque en ambos casos no se trascendiera el limitante de la individualidad; “los simples místicos, aunque no rebasen los límites del dominio individual y del exoterismo, son incontestablemente superiores a los filósofos o a los teólogos, ya que la menor parcela de conocimiento efectivo vale incomparablemente más que todos los razonamientos de la mente”. Tal vez hubiera bastado con haber distinguido entre una mística natural u ordinaria y una mística sobrenatural o, si se prefiere, entre una mística pasiva (exotérica), y una *alta mística* o *mística activa* (esotérica), o incluso entre una mística individualista (que solo busca la *salvación*) y mística supra-individual (que busca la *Liberación*). De hecho, en defensa de la naturaleza “activa” de la mística, las autoridades de la Iglesia católica condenaron hace siglos el *quietismo* precisamente por su carácter pasivo, lo cual no deja de ser paradójico dado que tanto el *quietismo* como el *alumbradismo*, fueron “herejías cristianas” surgidas por influencia del sufismo *shadhiliya*, corriente a la que pertenecía el mismo René Guénon. Como explicaba el maestro, solo la incapaci-

dad para comprender lo que es la *contemplación*, lleva a considerarla inferior a la acción o a tacharla de *quietista*.

Pero entonces, si la mística no alcanza los estados supraindividuales ¿a qué se refieren los místicos cuando formulan la “vía unitiva” o describen el éxtasis como “unión divina”? Está escrito que “Yo soy el camino, la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí” (Juan 14, 6), y “Yo y el Padre somos uno” (Juan 10, 30-33). Varias citas neotestamentarias explican en términos de “Unidad” el “Reino de Dios” como estado supremo de la realización espiritual: “Que todos sean uno; como Tú, Padre, en mí y yo en Ti, que también ellos en nosotros sean uno... Para que sean uno como nosotros somos uno; yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad” (Juan, 27, 21-23). Esta es precisamente la verdadera “pobreza en el espíritu” (y no “pobreza de espíritu” como erróneamente se traduce), es decir, es la comprensión de la dependencia total del ser frente al Principio (*Iniciación y Realización Espiritual*, cap. XV). Pero según Guénon, *esta «unión» no tiene de ninguna manera la misma significación que el Yoga o sus equivalentes; en el misticismo jamás se trata de identificación con el Principio o alguno de sus aspectos «no supremos»; y además, la unión que se considera como el término mismo de la vía mística se refiere siempre a una manifestación principial considerada únicamente en el dominio humano o en relación con éste. Así, en el lenguaje de los místicos jamás se trata de la unión con el Cristo-principio, es decir, con el Logos en sí mismo; se trata siempre de la «unión con Cristo-Jesús», expresión que se refiere únicamente al aspecto «individualizado» del Avatâra*. Por tanto, la unión mística deja subsistir la individualidad como tal, por lo cual no puede ser más que una unión completamente exterior y relativa, ... *los místicos jamás han concebido la posibilidad de la Identidad Suprema; los místicos se detienen en la «visión», y toda la extensión de los mundos angélicos les separa todavía de la Liberación (Iniciación y Realización Espiritual*, cap. XV). Por el contrario, en el orden supraindividual, no cabe hablar de «egoísmo» dado que, por definición, ya no hay ningún *ego*; y donde ya no hay «yo», tampoco hay «otro», porque se trata de un dominio donde todos los seres son uno, «fundidos sin estar confundidos», según la expresión del Maestro Eckhart.

Ciertamente, aunque las matizaciones de Guénon son extremadamente sutiles y certeras, no pueden predicarse de *todos* los místicos, salvo que neguemos que máximos exponentes de la mística cristiana como San Bernardo, San Buenaventura, el maestro

Ekchart, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, entre otros, alcanzaran estados supraindividuales... ¡lo cual es mucho negar! San Buenaventura explicaba el éxtasis en términos similares a los utilizados por Guénon cuando se refiere a la realización metafísica: “por la teología mística somos arrebatados por excesos supramentales (*supermentales excessus*)” (*Itinerario de la mente a Dios*, 1, 7). Y según San Bernardo ello implica que devenimos “*unus spiritus cum eo*” (*De Divinis sermo* IV, 2-3).

Pero todavía nos encontramos con otro problema semántico: En sustitución de la palabra “mística” Guénon propuso las palabras “esotérico”, “iniciático” o “metafísico”. Sin embargo, la palabra “esoterismo” (del griego *esoterós*, “interno”), asumible en la época de Guénon (primera mitad del siglo XX), ya no resulta tan clarificadora en el XXI debido a su indiscriminado uso en todo tipo de ámbitos. Otro tanto sucede con el empleo del término “iniciático”, o “metafísico”, que han sido privados de todo contenido espiritual y se utilizan fundamentalmente en un sentido filosófico especulativo cuando no vulgar. Con todo, como la restitución de las palabras a su sentido originario debiera ser una cuestión de principios y, además, no se debe ceder ante las abusivas y alienantes modas lingüísticas modernas, ¿cómo respetar el significado dado por Guénon a ciertas palabras? Concluyamos esta *polémica guenoniana* en torno a la palabra *mística*, añadiendo que actualmente dicho término parece haber recuperado buena parte de su *dignidad etimológica* al ser correctamente utilizado tanto en ámbitos metafísicos como teológicos. Incluso, se ha llegado a distinguir entre *mística* (experiencia directa), *mistografía* (testimonio), *mistología* (doctrina) y *mistagogia* (método-iniciación a la vía).

¿Hay aún posibilidades iniciáticas en las Formas Tradicionales occidentales?:

En un artículo escrito en 1935 que acabó traspapelado y luego fue recuperado por la revista *Études Traditionnelles* en 1973 se preguntaba Guénon si hay aún posibilidades iniciáticas en las Formas Tradicionales occidentales a la vista de que su dimensión iniciática había desaparecido y solo pervivía su aspecto religioso. Incluso afirmaba que el Catolicismo había perdido su dimensión esotérica o iniciática de modo que “puesto que sus representantes más autorizados niegan expresamente [la existencia de un esoterismo cristiano], debemos creerlos, al menos mientras no tengamos pruebas contrarias”. En algunas ocasiones, Guénon hizo mención

de organizaciones esotéricas cristianas como *L'Estoile Internelle* o la *Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclet*, pero se habían sumido “en sueños” desde la muerte de su amigo Louis Charbonneau-Lassay en 1946. Respecto al Protestantismo, la pregunta era ociosa dado que “no es más que una desviación producida por el espíritu antitradicional de los tiempos modernos, lo que excluye que haya podido jamás encerrar el menor esoterismo y servir de base a cualquier iniciación”. Y respecto a las únicas organizaciones iniciáticas que aún sobrevivían en Occidente, como la Masonería, están “completamente separadas de las Formas Tradicionales religiosas [por las condenas pontificias de la masonería], lo que es algo anormal; y, además, están tan aminoradas e incluso desviadas, que apenas se puede esperar de ellas más que una iniciación virtual”; y en correspondencia privada comentaba que la revivificación de la Masonería “tiene un interés más bien teórico, pues ya no hay posibilidades iniciáticas reales para Occidente” (carta de septiembre de 1938 a Louis Caudron). Incluso existe la paradoja de que mientras los católicos niegan o rechazan el esoterismo, los masones rechazan el exoterismo católico. No obstante, como ya se ha indicado anteriormente, admitía la existencia de una Vía iniciática en el cristianismo ortodoxo, concretamente, en el Hesicasmo.

Volvía Guénon a plantear las dos únicas posibilidades de iniciación para un occidental: restaurar la dimensión iniciática del cristianismo, o bien dirigirse a otras *Formas Tradicionales* que tienen el inconveniente de no estar hechas para ellos, salvo casos excepcionales. Así, afirmará que “La restauración iniciática en modo occidental me parece muy improbable, pero naturalmente no podía mostrarlo demasiado en mis libros, aunque sólo fuera por no descartar *a priori* la posibilidad más favorable; para suplirla, no hay otro medio que recurrir a otra forma tradicional, y la forma islámica es la única que se presta para algo en Europa” (carta de junio de 1936 a Louis Caudron). Respecto al esoterismo judío, “la iniciación Cabalista, se puede decir que es prácticamente inaccesible...” (carta a Jean Toumriac). Finalmente, respecto al hinduismo, haciendo abstracción de las castas, la puerta quedaba abierta, especialmente en el budismo aunque, lamentablemente, durante los primeros años Guénon lo consideró una forma desviada hasta que rectificó su error ¿Qué hubiera pasado si Gustav Agueli hubiera sido budista en vez de sufi?

Con todo, el propio Guénon matizaba, las desoladoras perspectivas de obtener una iniciación espiritual efectiva en Occidente. En

efecto, partidario de los marcos de referencia generales, evitaba entrar en el terreno de las excepciones a la regla común consciente de que *los occidentales actuales tienen una peligrosa tendencia a hacerse falsas ilusiones o a agarrarse al menor pretexto para dispensarse de una vinculación regular; por ello es por lo que conviene insistir muy especialmente sobre el hecho de que, mientras la vinculación regular no sea imposible de obtener de hecho, no hay que contar con que se pueda recibir; fuera de ella, una iniciación cualquiera*. Pese a ello, en alguna ocasión se refirió a *la iniciación obtenida en casos excepcionales y fuera de los medios ordinarios cuando algunas circunstancias hacen imposible la transmisión normal, por ejemplo, en ausencia de toda organización iniciática regularmente constituida*. Se trata de individualidades que poseen cualificaciones *que rebasan en mucho lo ordinario y que tienen aspiraciones suficientemente fuertes como para atraer hacia ellos la influencia espiritual que no pueden buscar por sus propios medios*.

Si bien Guénon sostenía que, debido a las condiciones actuales de *Kali-Yuga*, la realización espiritual solo era posible mediante la iniciación a través de una organización regular, lo cierto es también admitía una *vía extraordinaria*, pues «Las vías hacia Dios son tan numerosas como las almas de los hombres» (*ettu- ruqu ila 'Llahi Ka-nufüsi bani Adam*). En el Islam tales “iniciados” reciben el nombre de *Afrâd* (los solitarios); “la vía de los *Afrâd* es algo totalmente excepcional, y ninguno puede escogerla por su iniciativa; se trata de una iniciación recibida fuera de los medios ordinarios y perteneciendo en realidad a otra cadena”. Mientras que la cadena normal y las vías regulares habituales de la iniciación están bajo la jurisdicción del «Polo» (el Islam considera que, por ejemplo, Moisés fue el «Polo», *El-Qutb*, de su época), los *Afrâd* no dependen del *Qutb* sino de un misterioso personaje mencionado en la sūra XVIII del *Qorân*: *El Khidr* (el verde). En el esoterismo judío se encuentra una parecida distinción entre la entidad que tutela la Vía iniciática ordinaria, *Metatrón* [*Melquisedec*] y la que tutela la Vía extraordinaria, *Sandalphon*. O tal vez en el cristianismo entre la Vía ordinaria y cadena regular establecida por Jesucristo, y la Vía extraordinaria por intercesión de la Virgen María y cuya cadena parece comenzar tras ella desde que fue saludada por el Ángel como “llena de gracia” pues, significativamente, los evangelios canónicos no mencionan ni su linaje, ni sus antepasados.

Por nuestra parte, tal vez habría que matizar este concepto excesivamente reduccionista de la “influencia espiritual”; según Gué-

non, debido a las circunstancias actuales del *Kali-Yuga*, la *realización metafísica* (mediante la bajada de una “influencia espiritual”) solo es posible a través de la iniciación, es decir, que, en este ámbito, “influencia espiritual” e “iniciación” han devenido realidades sinónimas. Sin embargo, donde Guénon se refiere a la iniciación (como rito), habría que entender solo “transmisión espiritual”, pues, si bien toda realización metafísica implica la previa transmisión de una influencia espiritual, no toda influencia espiritual se transmite por medio de la iniciación. En suma, “transmisión espiritual” e “iniciación” son realidades distintas; la primera no necesita de la segunda, pero ésta precisa de la primera; la iniciación es una de las formas posibles por las que puede transmitirse la influencia espiritual. En consecuencia, cabe la realización espiritual (previa “transmisión de una influencia espiritual”) sin la iniciación pues, en primera y última instancia, *el viento del Espíritu Santo sopla donde quiere y oyes su voz pero no sabes de dónde viene ni adónde va* (Juan 3, 8).

Diciembre de 2022

Capítulo I

CONTRA LA VULGARIZACIÓN*

La necesidad de un elevado número e incluso de la mayoría de los hombres, en nuestra época sobre todo, y cada vez más a medida que se generaliza y se acentúa la decadencia intelectual característica del último periodo cíclico, es quizás la cosa más difícil de soportar que haya en este mundo. Es menester agregar a este respecto la ignorancia, o más precisamente un cierto tipo de ignorancia que le está por lo demás estrechamente ligada, una ignorancia que no es en modo alguno consciente de sí misma, una ignorancia que se permite afirmar tanto más audazmente cuanto menos sabe y menos comprende, y que, por eso mismo, en el que está afligido por ella, es un mal irremediable¹. Necesidad e ignorancia pueden reunirse en suma bajo el nombre común de incomprensión; pero debe entenderse bien que soportar esta incomprensión no implica de ningún modo que uno deba hacerle concesiones, ni que deba abstenerse de rectificar los errores a los que da nacimiento y de hacer todo lo posible para impedirles extenderse, lo que, por lo demás, es bien frecuentemente una tarea muy penosa, sobre todo cuando uno se encuentra obligado, en presencia de la obstinación de algunos, a repetir muchas veces cosas que, normalmente, debería bastar haber dicho de una vez por todas. Por otra parte, esta obstinación con la que uno se choca así no está siempre exenta

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, oct.-nov. de 1949. N. del T.].

¹ En la tradición islámica, es en el hecho de soportar la necesidad y la ignorancia humanas en lo que consiste *haqīqatus-zakāh*, la «verdad de la limosna», es decir, su aspecto interior y el más real (*haqīqah* se opone aquí a *muzāherah*, que es solamente la manifestación exterior, o el cumplimiento del precepto tomado en el sentido estrictamente literal); esto depende naturalmente de la virtud de la «paciencia» (*eṣ-ṣabr*), a la cual se le da una importancia muy particular, como lo prueba el hecho de que se menciona 72 veces en el Corán.

de mala fe; y, a decir verdad, la mala fe misma implica forzosamente una estrechez de miras que no es en definitiva más que la consecuencia de una incomprensión más o menos completa, eso, cuando no ocurre también que incomprensión real y mala fe, así como necedad y maldad de intenciones, se mezclan de una tal manera que es a veces bien difícil determinar exactamente la parte de una y de la otra.

Al hablar de concesiones hechas a la incomprensión, pensamos concretamente en la vulgarización bajo todas sus formas; querer «poner al alcance de todo el mundo» verdades cualesquiera, o lo que se considera al menos como verdades, cuando ese «todo el mundo» comprende necesariamente una gran mayoría de necios y de ignorantes, ¿puede ser, en efecto, otra cosa que eso en realidad? Por lo demás, la vulgarización procede de una preocupación eminentemente profana, y, como toda propaganda, supone en el mismo que se libra a ella un cierto grado de incomprensión, relativamente menor sin duda que el del «gran público» al cual se dirige, pero tanto mayor cuanto más rebase el nivel mental de éste lo que pretenda exponer. Por eso es por lo que los inconvenientes de la vulgarización son más limitados cuando lo que se dedica a difundir es igualmente de un orden completamente profano, como las concepciones filosóficas y científicas modernas, que, incluso en la parte de verdad que puede ocurrir que contengan, no tienen ciertamente nada de profundo ni de trascendente. Por lo demás, este caso es el más frecuente, ya que es eso sobre todo lo que interesa al «gran público» a consecuencia de la educación que ha recibido, y también lo que le da más fácilmente la agradable ilusión de un «saber» adquirido a poco precio; el vulgarizador deforma siempre las cosas por simplificación, y también afirmando perentoriamente lo que los expertos mismos no miran sino como simples hipótesis, pero, al tomar una tal actitud, no hace en suma más que continuar los procedimientos en uso en la enseñanza rudimentaria que se impone a todos en el mundo moderno, y que, en el fondo, no es también nada más que vulgarización, y quizás la peor de

todas en un sentido, ya que da a la mentalidad de aquellos que la reciben un moldeado «cientificista» del que bien pocos son capaces de deshacerse después, y que el trabajo de los vulgarizadores propiamente dichos apenas hace otra cosa que mantener y reforzar todavía, lo que atenúa su responsabilidad en una cierta medida.

Actualmente hay otro tipo de vulgarización que, aunque no alcanza sino a un público más restringido, nos parece que representa peligros más graves, aunque no sea más que por las confusiones que corre el riesgo de provocar voluntaria o involuntariamente, y que apunta a lo que, por su naturaleza misma, debería estar más completamente al abrigo de semejantes tentativas, queremos decir, las doctrinas tradicionales y más particularmente las doctrinas orientales. A decir verdad, los ocultistas y los teosofistas habían emprendido ya algo de este género, pero no habían llegado a producir sino groseras contrahechuras; lo que ahora se trata reviste apariencias más serias, diríamos de buena gana más «respetables», que pueden imponerse a muchas gentes que no habrían sido seducidos por deformaciones demasiado visiblemente caricaturescas. Por lo demás, entre los vulgarizadores, hay que hacer una distinción en lo que concierne a sus intenciones, aunque no en los resultados en los cuales desembocan; naturalmente, todos quieren extender igualmente lo más posible las ideas que exponen, pero pueden ser llevados a ello por motivos muy diferentes. Por una parte, hay propagandistas cuya sinceridad no es ciertamente dudosa, pero cuya actitud misma prueba que su comprensión doctrinal no podría ir muy lejos; además, incluso en los límites de lo que comprenden, las necesidades de la propaganda les llevan forzosamente a acomodarse siempre a la mentalidad de aquellos a quienes se dirigen, lo que, sobre todo cuando se trata de un público occidental «medio», no puede ser más que en detrimento de la verdad; y lo más curioso es que hay en eso para ellos una tal necesidad que sería completamente injusto acusarles de alterar voluntariamente esta verdad. Por otra parte, los hay que, en el fondo, no se interesan sino muy mediocrementemente

en las doctrinas, pero que, habiendo constatado el éxito que tienen estas cosas en un medio bastante extenso, encuentran oportuno aprovechar esta «moda» y han hecho de ello una verdadera empresa comercial; por lo demás, esos son mucho más «eccléticos» que los primeros, y difunden indistintamente todo lo que les parece que se acomoda a la satisfacción de los gustos de una cierta «clientela», lo que, evidentemente, es su principal preocupación, incluso cuando se creen en el deber de proclamar algunas pretensiones a la «espiritualidad». Bien entendido, no queremos citar ningún nombre, pero pensamos que muchos de nuestros lectores podrán encontrar fácilmente por sí mismos algunos ejemplos de uno y otro caso; y no hablamos de simples charlatanes, como se encuentran sobre todo entre los pseudo-esoteristas, que engañan a sabiendas al público presentándole sus propias invenciones bajo la etiqueta de doctrinas de las cuales ignoran casi todo, contribuyendo así a aumentar más la confusión en el espíritu de ese desdichado público.

Lo más penoso de todo esto, aparte de las ideas falsas o «simplistas» que se extienden así sobre las doctrinas tradicionales, es que muchas gentes no saben hacer siquiera la distinción entre la obra de los vulgarizadores de toda especie y una exposición hecha por el contrario al margen de toda preocupación de agradar al público o de ponerse a su alcance; lo ponen todo sobre el mismo plano, y llegan a atribuir las mismas intenciones a todo, comprendido lo que está más alejado de eso en realidad. Aquí, tenemos que vérnoslas con la necedad pura y simple, pero a veces también con la mala fe, o más probablemente con una mezcla de una y otra; en efecto, para tomar un ejemplo que nos concierne directamente, ¿cómo sería posible, después de que hemos explicado claramente, cada vez que se ha presentado la ocasión para ello, cuántas y por cuáles razones somos resueltamente opuestos a toda propaganda, así como a toda vulgarización, puesto que hemos protestado en varias ocasiones contra las aserciones de algunos que, a despecho de eso, por ello no pretendían menos atribuirnos intencio-

nes propagandistas, cómo sería posible, decimos, cuando vemos a esas mismas gentes o a otras que se les parecen repetir indefinidamente la misma calumnia, admitir que sean realmente de buena fe? Al menos, si a falta de toda comprensión, tuvieran siquiera un poco de espíritu lógico, les pediríamos que nos dijeran qué interés podríamos tener en buscar convencer a cualquiera de la verdad de tal o cual idea, y estamos bien seguros de que jamás podrían encontrar la menor respuesta un poco plausible a esta pregunta. En efecto, entre los propagandistas y los vulgarizadores, unos son tales por efecto de una sentimentalidad desplazada, y los otros porque encuentran en ello un provecho material; ahora bien, es hartamente evidente, por la manera misma en la que exponemos las doctrinas, que ni uno ni otro de esos dos motivos entra aquí en parte alguna por mínima que sea, y que, por lo demás, suponiendo que hayamos podido proponernos alguna vez hacer una propaganda cualquiera, habríamos adoptado entonces necesariamente una actitud completamente opuesta a la rigurosa intransigencia doctrinal que ha sido constantemente la nuestra. No queremos insistir más en ello, pero al constatar por diversos lados, desde hace algún tiempo, una extraña recrudescencia de los ataques más injustos y más injustificados, nos ha parecido necesario, aún a riesgo de atraernos el reproche de repetimos demasiado frecuentemente, poner una vez más las cosas en su punto

Capítulo II

METAFÍSICA Y DIALÉCTICA*

Últimamente hemos tenido conocimiento de un artículo que nos ha parecido que merece retener un poco nuestra atención, porque en él aparecen algunas equivocaciones tanto más claramente cuanto más lejos se lleva la incomprensión¹. Ciertamente, está permitido sonreír al leer que los que tienen «alguna experiencia del conocimiento metafísico (entre los cuales el autor se coloca manifiestamente, mientras que nos la niega con una sorprendente audacia, como si le fuera posible saber lo que es) no encontrarán en nuestra obra más que “distinciones conceptuales singularmente precisas”, pero “de orden puramente dialéctico”, y “representaciones que pueden ser preliminarmente útiles, pero que, bajo el punto de vista práctico y metodológico, no hacen avanzar un solo paso más allá del mundo de las palabras hacia lo universal». No obstante, nuestros contemporáneos están tan habituados a detenerse en las apariencias exteriores que es de temer que muchos de entre ellos cometan semejantes errores; cuando uno ve que los cometen efectivamente incluso en lo que concierne a las autoridades tradicionales tales como Shankarâchârya por ejemplo, no habría ciertamente lugar a sorprenderse de que, con mayor razón, hagan lo mismo a nuestro respecto, tomando así la «cor-teza» por el «núcleo». Sea como fuere, querríamos saber cómo

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, julio-agosto 1950].

¹ Massimo Scaligero, *Esoterismo moderno: L'opera e il pensiero di René Guénon*, en el número primero de la nueva revista italiana *Imperium* (mayo de 1950). En sí misma la expresión de «esoterismo moderno» es ya bastante significativa, primero porque constituye una contradicción en los términos mismos, y después porque, evidentemente, no hay nada de «moderno» en nuestra obra, que es por el contrario, bajo todas las relaciones, exactamente lo opuesto del espíritu moderno.

la expresión de una verdad, de cualquier orden que sea, podría hacerse de otra manera que por palabras (salvo en el caso de las figuraciones puramente simbólicas que no están en causa aquí) y bajo la forma «dialéctica», es decir, en suma discursiva, que imponen las necesidades mismas de todo lenguaje humano, y también cómo una exposición verbal cualquiera, escrita o inclusive oral, podría ser, en vistas de lo que se trata, más que «preliminarmente útil»; sin embargo, nos parece haber insistido suficientemente sobre el carácter esencialmente preparatorio de todo conocimiento teórico, que es evidentemente el único que pueda ser alcanzado por el estudio de una tal exposición, lo que, por lo demás, no quiere decir en modo alguno que, a este título y en estos límites, no sea rigurosamente indispensable a todos los que quieran después ir más lejos. Agregaremos seguidamente, para descartar todo equívoco, que, contrariamente a lo que se dice a propósito de un pasaje de nuestro *Apercepciones sobre la Iniciación*, jamás hemos entendido expresar en ninguna parte nada de «nuestra experiencia interior», que no concierne y no puede interesar a nadie, ni tampoco de la «experiencia interior» de quienquiera, puesto que ésta es siempre estrictamente incomunicable por su naturaleza misma.

En el fondo, el autor apenas parece comprender qué sentido tiene para nos el término mismo de «metafísica», y todavía menos cómo entendemos la «intelectualidad pura», a la cual parece querer negar incluso todo carácter de «transcendencia», lo que implica la confusión vulgar del intelecto con la razón y que no carece de relación con el error cometido en lo que concierne al papel de la «dialéctica» en nuestros escritos (y podríamos decir también que en todo escrito que se refiere al mismo dominio). Uno se apercibe bien de ello cuando afirma que el «sentido último de nuestra obra», de la cual habla con una seguridad que su incomprensión no justifica apenas, reside en «una transparencia mental no reconocida como tal, y con límites todavía “humanos”, que se ve funcionar cuando toma-

mos esta transparencia por la iniciación efectiva». En presencia de semejantes aserciones, nos es menester repetir una vez más, tan claramente como es posible, que no hay en absoluto ninguna diferencia entre el conocimiento intelectual puro y transcendente (que como tal, al contrario del conocimiento racional, no tiene nada de «mental» ni de «humano») o el conocimiento metafísico efectivo (y no simplemente teórico) y la realización iniciática, como tampoco la hay, por lo demás, entre la intelectualidad pura y la verdadera espiritualidad.

Uno se explica desde entonces por qué el autor ha creído deber hablar, e incluso con insistencia, de nuestro «pensamiento», es decir, de algo que en todo rigor debería ser tenido por inexistente, o al menos no contar para nada cuando se trata de nuestra obra, puesto que no es en lo más mínimo eso lo que hemos puesto en ésta, que es exclusivamente una exposición de datos tradicionales en la cual únicamente la expresión es nuestra; además, estos datos mismos no son en modo alguno el producto de un «pensamiento» cualquiera, en razón misma de su carácter tradicional, que implica esencialmente un origen supraindividual y «no-humano». Donde su error a este respecto aparece quizás más claramente, es cuando pretende que hemos «alcanzado mentalmente» la idea de lo Infinito, lo que, por lo demás, es una imposibilidad; a decir verdad, no la hemos «alcanzado» ni mentalmente ni de ninguna otra manera, ya que esta idea (y todavía este término no puede emplearse en parecido caso sino a condición de desembarazarle de la acepción únicamente «psicológica» que le han dado los modernos) no puede ser aprehendida realmente más que de una manera directa por una intuición inmediata que pertenece, repitámoslo de nuevo, al dominio de la intelectualidad pura; todo lo demás solo son medios destinados a preparar para esta intuición a aquellos que son capaces de ella, y debe entenderse bien que, mientras no se dediquen más que a «pensar» a través de esos medios, no habrán obtenido todavía ningún resultado efectivo, de la misma manera que el que razona o reflexiona sobre lo

que se ha convenido llamar comúnmente las «pruebas de la existencia de Dios» no ha llegado a un conocimiento efectivo de la Divinidad. Lo que es menester que se sepa bien, es que los «conceptos» en sí mismos y sobre todo las «abstracciones» no nos interesan lo más mínimo (y, cuando aquí decimos «nos», eso se aplica, por supuesto, a todos aquellos que, como nos mismo, entienden colocarse en un punto de vista estricta e integralmente tradicional), y que abandonamos de muy buena gana todas esas elaboraciones mentales a los filósofos y demás «pensadores»². Solamente, cuando uno se encuentra obligado a exponer cosas que son en realidad de un orden completamente diferente, y sobre todo en una lengua occidental, no vemos verdaderamente como uno podría dispensarse de emplear palabras cuya mayor parte, en su uso corriente, no expresan de hecho sino simples conceptos, puesto que no se tienen otras a disposición para tal efecto³; si algunos son incapaces de comprender la transposición que es menester efectuar en parecido caso para penetrar el «sentido último», en eso no podemos hacer nada desafortunadamente. ¡En cuanto a querer descubrir en nuestra obra marcas del «límite de nuestro propio conocimiento», eso no merece siquiera que nos detengamos en ello, ya que, además de que no es de «nos» de quien se trata, puesto que nuestra exposición es rigurosamente impersonal por eso mismo de que se refiere a verdades de orden tradicional (y, si no siempre hemos logrado hacer este carácter perfectamente evidente, eso no podría imputarse más que a las dificultades de

² Para nos, el tipo mismo del «pensador» en el sentido propio de esta palabra es Descartes; el que no es nada más que «pensador» no puede desembocar en efecto más que en el «racionalismo», puesto que es incapaz de rebasar el ejercicio de las facultades puramente individuales y humanas, y puesto que, por consiguiente, ignora necesariamente todo lo que éstas no permiten alcanzar, lo que equivale a decir que no puede ser más que «agnóstico» al respecto de todo lo que pertenece al dominio metafísico y transcendente.

³ Hay que hacer excepción únicamente para las palabras que han pertenecido primeramente a una terminología tradicional, y a las cuales basta naturalmente con restituir su sentido primero.

la expresión)⁴, eso nos recuerda enormemente el caso de los que se imaginan que uno no conoce o que uno no comprende todo aquello de lo que uno se ha abstenido voluntariamente de hablar!

En lo que concierne a la «dialéctica esoterista», esta expresión no puede tener un sentido aceptable más que si se entiende por ella una dialéctica puesta al servicio del esoterismo, como medio exterior empleado para comunicar de él lo que es susceptible de ser expresado verbalmente, y siempre bajo la reserva de que una tal expresión es forzosamente inadecuada, y sobre todo en el orden metafísico puro, por eso mismo de que está formulada en términos «humanos». La dialéctica no es en suma nada más que la puesta en obra o la aplicación práctica de la lógica⁵; ahora bien, no hay que decir que, desde que se quiere decir algo, uno no puede hacerlo de otro modo que conformándose a las leyes de la lógica, lo que no quiere decir ciertamente que, en sí mismas, las verdades que se expresan están bajo la dependencia de estas leyes, como tampoco el hecho de que un diseñador que está obligado a trazar la imagen de un objeto de tres dimensiones sobre una superficie que no tiene más que dos, prueba que él ignora la existencia de la tercera. La lógica domina realmente todo lo que entra en el campo de la razón, y, como su nombre mismo lo indica, ése es su dominio propio; pero, por el contrario, todo lo que es de orden supraindividual, y por tanto suprracional, escapa evidentemente por eso mismo a este dominio, ya que lo superior no podría estar sometido a lo inferior; al respecto de las verda-

⁴ A propósito de esto, decimos que siempre hemos lamentado que los hábitos de la época actual no nos hayan permitido hacer aparecer nuestras obras bajo la cubierta del más estricto anonimato, lo que al menos hubiera evitado a algunos escribir muchas necedades, y a nos mismo tener demasiado frecuentemente el trabajo de reseñarlas y de rectificarlas.

⁵ Entiéndase bien que tomamos la palabra «dialéctica» en su sentido original, el que tenía por ejemplo para Platón y para Aristóteles, sin tener que preocuparnos en modo alguno de las acepciones especiales que se le han dado con frecuencia actualmente, y que se derivan todas más o menos directamente de la filosofía de Hegel.

des de este orden, la lógica no puede pues intervenir más que de una manera enteramente accidental, y en tanto que su expresión en modo discursivo, o «dialéctico» si se quiere, constituye una suerte de «descenso» al nivel individual, a falta del cual esas verdades permanecerían totalmente comunicables⁶.

Por una singular inconsecuencia, el autor, al mismo tiempo que nos reprocha, por lo demás por incompreensión pura y simple, detenernos en la «mente» sin darnos cuenta de ello, parece estar particularmente molesto por el hecho de que hemos hablado de «renuncia a la mente». Lo que dice sobre este punto es muy confuso, pero, en el fondo, parece efectivamente que se niega a considerar que los límites de la individualidad puedan ser rebasados, y que, en hecho de realización, todo se limita para él a una suerte de «exaltación» de esta individualidad, si uno puede expresarse así, puesto que pretende que «el individuo en sí mismo, tiende a reencontrar la fuente primera», lo que es precisamente una imposibilidad para el individuo como tal, ya que, evidentemente, no puede rebasarse a sí mismo por sus propios medios, y, si esta «fuente primera» fuera de orden individual, sería también algo bien relativo. Si el ser que es un individuo humano en un cierto estado de manifestación no fuera verdaderamente más que eso, no habría para él ningún medio de salir de las condiciones de ese estado, y, mientras no ha salido de él efectivamente, es decir, mientras no es todavía más que un individuo según las apariencias (y es menester no olvidar que, para su conocimiento actual, esas apariencias se confunden entonces con la realidad misma, puesto que ellas

⁶ No insistiremos sobre el reproche que se nos dirige de hablar «como si la transcendencia y la realidad supuestamente exterior estuvieran separadas la una de la otra»; si el autor conociera concretamente lo que hemos dicho de la «realización descendente», o si lo hubiera comprendido, ciertamente hubiera podido dispensarse de eso; por lo demás, eso no impide que esta separación exista bien realmente «en su orden», que es el de la existencia contingente, y que no cese enteramente sino para el que ha pasado más allá de esta existencia y que se ha liberado definitivamente de sus condiciones limitativas; ¡se piense lo que se piense, es menester saber situar cada cosa en su sitio y en su grado de realidad, y, ciertamente, en eso no hay solo distinciones «de orden puramente dialéctico»!

son todo lo que puede alcanzar de aquélla), todo lo que es necesario para permitirle rebasarlas no puede presentarse a él sino como «exterior»⁷; todavía no ha llegado al estado en el que una distinción como la de lo «interior» y lo «exterior» deja de ser válida. Toda concepción que tiende a negar estas verdades incontestables no puede ser nada más que una manifestación del individualismo moderno, sean cuales fueren las ilusiones que aquellos que la admiten puedan hacerse a este respecto⁸; y, en el caso del que nos ocupamos al presente, las conclusiones a las que se llega finalmente, y que equivalen de hecho a una negación de la tradición y de la iniciación, bajo el pretexto de rechazar todo recurso a medios «exteriores» de realización, no muestran sino harto completamente que ello es en efecto así.

Son esas conclusiones lo que nos queda todavía por examinar ahora, y aquí hay por lo menos un pasaje que nos es menester citar integralmente: «En la constitución interior del hombre moderno, existe una fractura que hace que la tradición se le aparezca como un *corpus* doctrinal y ritual exterior, y no como una corriente de vida suprahumana en la cual le sea dado sumergirse para revivir; en el hombre moderno vive el error que separa lo trascendente del mundo de los sentidos, de suerte que percibe éste como privado de lo Divino; por consiguiente, la reunión, la reintegración no puede advenir por medio de una forma de iniciación que precede a la época en la que un tal error ha devenido un hecho cumplido». Somos enteramente de la opinión, nos también, de que en esto hay en efecto un error de los más graves, y también de que este error, que constituye propiamente el punto de vista profano, es de tal

⁷ Apenas creemos útil recordar aquí que la iniciación toma naturalmente el ser tal cual es en su estado actual para darle los medios de rebasarlo; por eso es por lo que estos medios aparecen primeramente como «exteriores».

⁸ Hay actualmente muchas gentes que se creen sinceramente «antimodernas», y que sin embargo por eso no están menos afectadas por la influencia del espíritu moderno; por lo demás, no hay en eso más que uno de los innumerables ejemplos de la confusión que reina por todas partes en nuestra época.

modo característico del espíritu moderno mismo que es verdaderamente inseparable de él, de suerte que, para aquellos que están dominados por este espíritu, no hay ninguna esperanza de liberarse de él; es evidente que, bajo el punto de vista iniciático, el error de que se trata es una «descualificación» insuperable, y es por eso por lo que el «hombre moderno» es realmente inapto para recibir una iniciación, o por lo menos para llegar a la iniciación efectiva; pero debemos agregar que hay sin embargo excepciones, y eso porque, a pesar de todo, existen todavía actualmente, incluso en occidente, hombres que, por su «constitución interior» no son «hombres modernos», hombres que son capaces de comprender lo que es esencialmente la tradición, y que no aceptan considerar el error profano como un «hecho cumplido»; es a esos a quienes hemos entendido dirigirnos siempre exclusivamente. Pero eso no es todo, y el autor cae después en una curiosa contradicción, ya que parece querer presentar como un «progreso» lo que primero había reconocido como un error; citamos de nuevo sus propias palabras: «Hipnotizar a los hombres con el espejismo de la tradición y de la organización “ortodoxa” para transmitir la iniciación, significa paralizar esta posibilidad de liberación y de conquista de la libertad que, para el hombre actual, reside propiamente en el hecho de que ha alcanzado el último escalón del conocimiento, de que ha devenido consciente hasta el punto de que los Dioses, los oráculos, los mitos, y las transmisiones iniciáticas ya no actúan». He aquí ciertamente un extraño desconocimiento de la situación real: jamás el hombre ha estado más lejos que actualmente del «último escalón del conocimiento», a menos que esto no quiera entenderse en el sentido descendente, y, si ha llegado en efecto a un punto en el que todas las cosas que acaban de ser enumeradas ya no actúan más en él, no es porque haya subido demasiado alto, sino al contrario porque ha caído demasiado bajo, como lo muestra por lo demás el hecho de que, por el contrario, sus múltiples contrahechuras más o menos groseras sí que actúan enormemente bien para acabar de desequilibrarle. Se habla mucho de

«autonomía», de «conquista de la libertad» y así sucesivamente, entendiéndolo siempre en un sentido puramente individual, pero se olvida o más bien se ignora que la verdadera liberación no es posible más que por la liberación de los límites inherentes a la condición individual; nadie quiere oír hablar ya de transmisión iniciática regular ni de organizaciones tradicionales ortodoxas, ¿pero que se pensaría del caso, completamente comparable a ese, de un hombre que, estando a punto de ahogarse, rehusara la ayuda que le quiere aportar un salvador porque éste es «exterior» a él? Se quiera o no, la verdad, que nada tiene que ver con una «dialéctica» cualquiera, es que, fuera de la vinculación a una organización tradicional, no hay iniciación, y que, sin iniciación previa, ninguna realización metafísica es posible; aquí no se trata de «espejismos» o de ilusiones «ideales», ni de vanas «especulaciones del pensamiento», sino de realidades completamente positivas. Sin duda, nuestro contradictor dirá también que todo lo que escribimos no sale del «mundo de las palabras»; eso es por lo demás demasiado evidente, por la fuerza misma de las cosas, y se puede decir otro tanto de lo que escribe él mismo, pero hay sin embargo una diferencia esencial: es que, por persuadido que pueda estar él mismo de lo contrario, sus palabras, para quien comprende su «sentido último», no traducen nada más que la actitud mental de un profano; y le rogamos que crea que no se trata en modo alguno de una injuria de nuestra parte, sino más bien de la expresión «técnica» de un estado de hecho puro y simple.

Capítulo III

LA ENFERMEDAD DE LA ANGUSTIA*

Está de moda hoy día, en algunos medios, hablar de «inquietud metafísica», e incluso de «angustia metafísica»; estas expresiones, evidentemente absurdas, son también de las que traicionan el desorden mental de nuestra época; pero, como siempre en parecido caso, puede haber interés en buscar precisar lo que hay debajo de estos errores y lo que implican exactamente tales abusos de lenguaje. Está bien claro que aquellos que hablan así no tienen la menor noción de lo que es verdaderamente la metafísica; pero todavía puede uno preguntarse por qué quieren transportar, a la idea que se hacen de ese dominio desconocido para ellos, estas palabras de inquietud y de angustia antes que no importa cuáles otras que no estarían ahí ni más ni menos fuera de lugar. Sin duda es menester ver la primera razón de ello, o la más inmediata, en el hecho de que estas palabras representan sentimientos que son particularmente característicos de la época actual; la predominancia que estos sentimientos han adquirido en ella es por lo demás bastante comprensible, y podría considerarse incluso como legítima, en un cierto sentido, si se limitara al orden de las contingencias, ya que está manifiestamente justificada por el estado de desequilibrio y de inestabilidad de todas las cosas, que va agravándose sin cesar, y que, ciertamente, apenas está hecho para dar una impresión de seguridad a los que viven en un mundo tan perturbado. Si hay en esos sentimientos algo enfermizo, es porque el estado por el cual son causados y mantenidos es, él mismo, anormal y desordenado; pero todo eso, que no es en suma más que una simple explicación de hecho, no explica suficientemente la intrusión de esos mismos sentimientos en el orden

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

intelectual, o al menos en lo que pretende tener el lugar de éste entre nuestros contemporáneos; esta intrusión muestra que el mal es más profundo en realidad, y que ahí debe haber algo que se relaciona con todo el conjunto de la desviación mental del mundo moderno.

A este respecto, se puede destacar primeramente que la inquietud perpetua de los modernos no es otra cosa que una de las formas de esa necesidad de agitación que hemos denunciado frecuentemente, necesidad que, en el orden mental, se traduce por el gusto de la búsqueda por sí misma, es decir, de una búsqueda que, en lugar de encontrar su término en el conocimiento como lo debería normalmente, se prosigue indefinidamente y no conduce verdaderamente a nada, y que es una empresa sin ninguna intención de llegar a una verdad en la que tantos de nuestros contemporáneos no creen siquiera. Acordaremos que una cierta inquietud puede tener su lugar legítimo en el punto de partida de toda búsqueda, como móvil incitante a esta búsqueda misma, ya que no hay que decir que, si el hombre se encontrara satisfecho de su estado de ignorancia, permanecería en él indefinidamente y en modo alguno buscaría salir de ahí; así pues, valdría más dar a este tipo de inquietud mental otro nombre: la misma no es nada más, en realidad, que esa «curiosidad» que, según Aristóteles, es el comienzo de la ciencia, y que, bien entendido, no tiene nada en común con las necesidades puramente prácticas a las que los «empiristas» y los «pragmatistas» querrían atribuir el origen de todo conocimiento humano; pero en todo caso, llámese inquietud o curiosidad, es algo que no podría tener ninguna razón de ser y que no podría subsistir en modo alguno desde que la búsqueda ha llegado a su meta, es decir, desde que se ha alcanzado el conocimiento, de cualquier orden de conocimiento que se trate por lo demás; con mayor razón debe desaparecer necesariamente, de una manera completa y definitiva, cuando se trata del conocimiento por excelencia, que es el del dominio metafísico. Así pues, en la idea de una inquietud sin término, y por consiguiente que no sirve para sacar al hombre de su ignoran-

cia, se podría ver la marca de una suerte de «agnosticismo», que puede ser más o menos inconsciente en muchos de los casos, pero que por eso no es menos real: hablar de «inquietud metafísica» equivale en el fondo, se quiera o no, ya sea a negar el conocimiento metafísico en sí mismo, ya sea al menos a declarar una impotencia propia para obtenerle, lo que prácticamente no constituye una gran diferencia; y cuando ese «agnosticismo» es verdaderamente inconsciente, se acompaña ordinariamente de una ilusión que consiste en tomar por metafísica lo que no lo es en modo alguno, y lo que no es siquiera a ningún grado un conocimiento válido, aunque sea en un orden relativo, queremos decir, la «pseudo-metafísica» de los filósofos modernos, que es incapaz efectivamente de disipar la menor inquietud, por eso mismo de que no es un verdadero conocimiento, y de que no puede, antes al contrario, sino aumentar el desorden intelectual y la confusión de las ideas entre aquellos que la toman en serio, y hacer su ignorancia tanto más incurable; en eso como desde cualquier otro punto de vista, el falso conocimiento es ciertamente mucho peor que la pura y simple ignorancia natural.

Como hemos dicho, algunos no se limitan a hablar de «inquietud», sino que llegan incluso a hablar de «angustia», lo que es todavía más grave, y expresa una actitud quizás más claramente antimetafísica aún si es posible; por otra parte, los dos sentimientos están más o menos relacionados, puesto que uno y otro tienen su raíz común en la ignorancia. En efecto, la angustia no es más que una forma extrema y por así decir «crónica» del miedo; ahora bien, el hombre es llevado naturalmente a sentir miedo delante de lo que no conoce o no comprende, y este miedo mismo deviene un obstáculo que le impide vencer su ignorancia, ya que le lleva a apartarse del objeto en presencia del cual lo ha sentido y al cual atribuye su causa, mientras que, en realidad, esa causa no está más que en él mismo; además, a esta reacción negativa le sigue muy frecuentemente un verdadero odio al respecto de lo desconocido, sobre todo si el hombre tiene más o menos confusamente la impresión de que

eso desconocido es algo que rebasa sus posibilidades actuales de comprensión. No obstante, si la ignorancia puede disiparse, el miedo se desvanecerá de inmediato por eso mismo, como ocurre en el ejemplo bien conocido de la cuerda tomada por una serpiente; el miedo, y por consiguiente la angustia, que no es más que un caso particular del mismo, es pues incompatible con el conocimiento, y, si llega a un grado tal que sea verdaderamente invencible, eso hará que el conocimiento se vuelva imposible, incluso en la ausencia de todo otro impedimento inherente a la naturaleza del individuo; así pues, en este sentido se podría hablar, de una «angustia metafísica», que juega en cierto modo el papel de un verdadero «guardián del umbral», según la expresión de los hermetistas, y que cierra al hombre el acceso al dominio del conocimiento metafísico.

Es menester todavía explicar más completamente cómo el miedo resulta de la ignorancia, tanto más cuanto que hemos tenido recientemente la ocasión de constatar sobre este punto un error bastante sorprendente: hemos visto atribuir el origen del miedo a un sentimiento de aislamiento, y eso en una exposición que se basaba sobre la doctrina védântica, mientras que ésta enseña, al contrario, expresamente que el miedo se debe al sentimiento de una dualidad; y, en efecto, si un ser estuviera verdaderamente solo, ¿de qué podría tener miedo? Se dirá quizás que puede tener miedo de algo que se encuentra en sí mismo; pero eso mismo implica que hay en él, en su condición actual, elementos que escapan a su propia comprensión, y por consecuencia una multiplicidad no unificada; por lo demás, el hecho de que esté aislado o no, no cambia nada en eso, y no interviene en modo alguno en parecido caso. Por otra parte, no se puede invocar válidamente, en favor de esta explicación por el aislamiento, el miedo instintivo sentido en la obscuridad por muchas personas, y concretamente por los niños; este miedo se debe en realidad a la idea de que puede haber en la obscuridad cosas que no se ven, y por tanto que no se conocen, y que, por esta razón misma, son terribles; al contrario, si la obscuridad fuera considerada como vacía de toda presencia desconocida,

el miedo carecería de objeto y no se produciría. Lo que es verdad, es que el ser que siente miedo busca aislarse, pero precisamente para sustraerse a él; toma una actitud negativa y se «retrae» como para evitar todo contacto posible con aquello que teme, y de ahí provienen sin duda la sensación de frío y los demás síntomas fisiológicos que acompañan habitualmente al miedo; pero esta suerte de defensa irreflexiva es por lo demás ineficaz, ya que es bien evidente que, haga un ser lo que haga, no puede aislarse realmente del medio en el cual está colocado por sus condiciones mismas de existencia contingente, y que, mientras se considere como rodeado por un «mundo exterior», le es imposible ponerse enteramente al abrigo de los atentados de éste. El miedo no puede ser causado más que por la existencia de los demás seres, que, en tanto que son otros, constituyen ese «mundo exterior», o de elementos que, aunque incorporados al ser mismo, por eso no son menos extraños y «exteriores» a su consciencia actual; pero el «otro» como tal no existe más que por un efecto de la ignorancia, puesto que todo conocimiento implica esencialmente una identificación; así pues, puede decirse que cuanto más conoce un ser, menos «otro» y «exterior» hay para él, y que, en la misma medida, la posibilidad del miedo, posibilidad por lo demás completamente negativa, está abolida para él; y finalmente, el estado de «soledad» absoluta (*kaivalya*), que está más allá de toda contingencia, es un estado de pura impassibilidad. A propósito de esto, precisaremos incidentemente que la «ataraxia» estoica no representa más que una concepción deformada de un tal estado, ya que la misma pretende aplicarse a un ser que en realidad está todavía sometido a las contingencias, lo que es contradictorio; esforzarse en tratar las cosas exteriores como indiferentes, tanto como se pueda en la condición individual, puede constituir una especie de ejercicio preparatorio en vista de la «liberación», pero nada más, ya que, para el ser que está verdaderamente «liberado», no hay cosas exteriores; un tal ejercicio podría considerarse en suma como un equivalente de lo que, en las «pruebas» iniciáticas, expresa bajo una forma u otra la necesi-

dad de superar primeramente el miedo para llegar al conocimiento, que a continuación volverá imposible ese miedo, puesto que entonces ya no habrá nada por lo que el ser pueda ser afectado; y es bien evidente que es menester guardarse de confundir los preliminares de la iniciación con su resultado final.

Otra precisión que, aunque accesoria, no carece de interés, es que la sensación de frío y los síntomas exteriores a los cuales hemos hecho alusión hace un momento se producen también, incluso sin que el ser que los siente tenga conscientemente miedo hablando propiamente, en los casos donde se manifiestan influencias psíquicas del orden más inferior, como por ejemplo en las sesiones espiritistas y en los fenómenos de «obsesión»; aquí también, se trata de la misma defensa subconsciente y casi «orgánica», en presencia de algo hostil y al mismo tiempo desconocido, al menos para el hombre ordinario que no conoce efectivamente sino lo que es susceptible de caer bajo los sentidos, es decir, únicamente las cosas del dominio corporal. Los «terrores pánicos», que se producen sin ninguna causa aparente, se deben también a la presencia de algunas influencias que no pertenecen al orden sensible; por lo demás, son frecuentemente colectivas, lo que va igualmente contra la explicación del miedo por el aislamiento; y en este caso, no se trata necesariamente de influencias hostiles o de orden inferior, ya que puede ocurrir incluso que una influencia espiritual, y no solo una influencia psíquica, provoque un terror de este tipo en los «profanos» que la perciben vagamente sin conocer nada de su naturaleza; el examen de estos hechos, que no tienen en suma nada de anormal, piense lo que piense de ellos la opinión común, no hace más que confirmar también que el miedo es realmente causado por la ignorancia, y es por lo que hemos creído bueno señalarlos de pasada.

Para volver al punto esencial, podemos decir ahora que aquellos que hablan de «angustia metafísica» muestran con eso, primeramente, su ignorancia total de la metafísica; además, su actitud misma torna esta ignorancia en invencible, tanto más cuanto que la angustia no es un simple sentimiento

pasajero de miedo, sino un miedo que ha devenido en cierto modo permanente, instalado en el «psiquismo» mismo del ser, y por eso es por lo que puede considerársele como una verdadera «enfermedad»; mientras no pueda ser superado, constituye propiamente, como todos los demás defectos graves de orden psíquico, una «descualificación» al respecto del conocimiento metafísico.

Por otra parte, el conocimiento es el único remedio definitivo contra la angustia, así como contra el miedo bajo todas sus formas y contra la simple inquietud, puesto que estos sentimientos no son sino consecuencia o productos de la ignorancia, y puesto que a consecuencia del conocimiento, desde que se alcanza, quedan destruidos enteramente en su raíz misma y vueltos en adelante imposibles, mientras que, sin él, incluso si son apartados momentáneamente, siempre pueden reaparecer al hilo de las circunstancias. Si se trata del conocimiento por excelencia, este efecto repercutirá necesariamente en todos los dominios inferiores, y así estos mismos sentimientos desaparecerán también al respecto de las cosas más contingentes; ¿cómo, en efecto, podrían afectar al que, viendo todas las cosas en el principio, sabe que, cualesquiera que sean las apariencias, no son en definitiva más que elementos del orden total? Pasa con eso como con todos los males de los que sufre el mundo moderno: el verdadero remedio no puede venir más que por arriba, es decir, por una restauración de la pura intelectualidad; mientras se busque remediarlos por abajo, es decir, contentándose con oponer unas contingencias a otras contingencias, todo lo que se pretenda hacer será vano e ineficaz; pero, ¿quién podrá comprenderlo mientras todavía hay tiempo para ello?

Capítulo IV

LA COSTUMBRE CONTRA LA TRADICIÓN*

En diversas ocasiones hemos denunciado la extraña confusión que los modernos cometen casi constantemente entre tradición y costumbre; en efecto, nuestros contemporáneos, dan de buena gana el nombre de «tradición» a toda suerte de cosas que no son en realidad más que simples costumbres, frecuentemente del todo insignificantes, y a veces de invención completamente reciente: así, basta que no importa quién haya instituido una fiesta profana cualquiera para que ésta, al cabo de algunos años, sea calificada de «tradicional». Este abuso de lenguaje se debe evidentemente a la ignorancia de los modernos al respecto de todo lo que es tradición en el verdadero sentido de esta palabra; pero también se puede discernir en ello una manifestación de ese espíritu de «contrahechura» del que ya hemos señalado tantos otros casos: allí donde no hay ya tradición, se busca, consciente o inconscientemente, substituir-la por una suerte de parodia, a fin de colmar por así decir, bajo el punto de vista de las apariencias exteriores, el vacío dejado por esta ausencia de la tradición; así pues, no es suficiente decir que la costumbre es enteramente diferente de la tradición, puesto que la verdad es que le es incluso claramente contraria, y que sirve de más de una manera a la difusión y al mantenimiento del espíritu antitradicional.

Lo que es menester comprender bien ante todo es esto: todo lo que es de orden tradicional implica esencialmente un elemento «suprahumano»; la costumbre, al contrario, es algo puramente humano, ya sea por degeneración, ya sea desde su origen mismo. En efecto, es menester distinguir aquí dos ca-

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

sos: en el primero, se trata de cosas que han podido tener antaño un sentido profundo, a veces incluso un carácter propiamente ritual, pero que lo han perdido enteramente debido a que han dejado de estar integradas en un conjunto tradicional, de suerte que no son ya más que «letra muerta» y «superstición» en el sentido etimológico; puesto que ya nadie comprende su razón de ser, por eso mismo son particularmente aptas para deformarse y para mezclarse a elementos extraños, que no provienen más que de la fantasía individual o colectiva. Con bastante generalidad, éste es el caso de las costumbres a las que es imposible asignar un origen definido; lo menos que se puede decir de él, es que da testimonio de la pérdida del espíritu tradicional, y en eso puede parecer más grave como síntoma que por los inconvenientes que presenta en sí mismo. Sin embargo, por eso no hay menos ahí un doble peligro: por una parte, los hombres llegan así a cumplir acciones por simple hábito, es decir, de una manera completamente maquinal y sin razón válida, resultado que es tanto más penoso cuanto que esta actitud «pasiva» les predispone a recibir toda suerte de «sugestiones» sin reaccionar; por otra parte, los adversarios de la tradición, asimilando ésta a esas acciones maquinales, no se privan de aprovecharse de ello para ponerla en ridículo, de suerte que esta confusión, que en algunos no es siempre involuntaria, es utilizada para obstaculizar toda posibilidad de restauración del espíritu tradicional.

El segundo caso es aquel para el cual se puede hablar propiamente de «contrahechura»: las costumbres que acabamos de tratar son todavía, a pesar de todo, vestigios de algo que tuvo primeramente un carácter tradicional, y, por este motivo, pueden no parecer todavía suficientemente profanas; así pues, en un estadio ulterior, se tratará de reemplazarlas tanto como es posible por otras costumbres, éstas enteramente inventadas, y que serán aceptadas tanto más fácilmente cuanto que los hombres están ya habituados a hacer cosas desprovistas de sentido; es ahí donde interviene la «sugestión» a la que hacíamos alusión hace un momento. Cuando un pueblo ha sido apartado del

cumplimiento de los ritos tradicionales, todavía es posible que sienta lo que le falta y que sienta la necesidad de volver de nuevo a ello; para impedirse, se le darán «pseudo-ritos», y se le impondrán incluso si hay lugar a ello; y esta simulación de los ritos se lleva a veces tan lejos que uno no tiene que esforzarse para reconocer ahí la intención formal y apenas disfrazada de establecer una suerte de «contratradición». En el mismo orden, hay también otras cosas que, aunque parecen más inofensivas, en realidad están muy lejos de serlo enteramente: queremos hablar de costumbres que afectan a la vida de cada individuo en particular más que a la del conjunto de la colectividad; su papel es también asfixiar toda actividad ritual o tradicional, substituyéndola por la preocupación, y no sería exagerado decir incluso por la obsesión, de una multitud de cosas perfectamente insignificantes, cuando no completamente absurdas, y cuya «pequeñez» misma contribuye poderosamente a la ruina de toda intelectualidad.

Este carácter disolvente de la costumbre puede constatarse directamente, sobre todo hoy día, en los países orientales, puesto que, en lo que concierne al occidente, hace ya mucho tiempo que ha rebasado el estadio donde simplemente era concebible todavía que todas las acciones humanas puedan revestir un carácter tradicional; pero, allí donde la noción de la «vida ordinaria», entendida en el sentido profano que hemos explicado en otra ocasión, todavía no se ha generalizado, se puede percibir en cierto modo sobre el terreno la manera en que una tal noción llega a tomar cuerpo, y el papel que juega en ello la substitución de la tradición por la costumbre. No hay que decir que se trata de una mentalidad que, actualmente al menos, no es todavía la de la mayoría de los orientales, sino solo la de aquellos que se pueden decir indiferentemente «modernizados» u «occidentalizados», pues estas dos palabras no expresan en el fondo más que una sola y misma cosa: cuando alguien actúa de una manera que no puede justificar de otro modo que declarando que «es la costumbre», uno puede estar seguro de que está tratando con un individuo desvinculado de

su tradición y devenido incapaz de comprenderla; no solo no cumple ya sus ritos esenciales, sino que, si ha guardado algunas de sus «observancias» secundarias, es únicamente «por costumbre» y por razones puramente humanas, entre las cuales la preocupación de la «opinión» ocupa lo más frecuentemente un lugar preponderante; y, sobre todo, jamás deja de observar escrupulosamente una muchedumbre de esas costumbres inventadas de que hablábamos en último lugar, costumbres que no se distinguen en nada de las imbecilidades que constituyen el vulgar «saber-vivir» de los occidentales modernos, y que incluso a veces no son más que una imitación suya pura y simple.

Lo más llamativo quizás en estas costumbres completamente profanas, ya sea en oriente o en occidente, es ese carácter de increíble «pequeñez» que ya hemos mencionado: parece que no apuntan a nada más que a retener toda la atención, no sólo sobre cosas enteramente exteriores y vacías de toda significación, sino también sobre el detalle mismo de esas cosas, en lo que hay de más banal y de más estrecho, lo que es evidentemente uno de los mejores medios que puedan existir para producir, en aquellos que se someten a él, una verdadera atrofia intelectual, cuyo ejemplo más acabado lo representa en occidente lo que se llama la mentalidad «mundana». Aquellos en quienes las preocupaciones de ese género llegan a predominar, incluso sin alcanzar este grado extremo, son manifiestamente incapaces de concebir ninguna realidad de orden profundo; hay en eso una incompatibilidad tan evidente que sería inútil insistir más en ello; y está claro también que esos mismos se encuentran desde entonces encerrados en el círculo de la «vida ordinaria», que no está hecha precisamente sino de un espeso entramado de apariencias exteriores como aquellas sobre las que han sido «dirigidos» a ejercer exclusivamente toda su actividad mental. ¡Podríase decir que para ellos el mundo ha perdido toda «transparencia», puesto que ya no ven en él nada que sea un signo o una expresión de verdades superiores, e, incluso si se les hablara de este sentido interior de las

cosas no solo no comprenderían, sino que comenzarían a preguntarse inmediatamente lo que sus parecidos podrían pensar o decir de ellos si por casualidad se les ocurriera admitir un tal punto de vista, y todavía más si llegaran a conformar a él su existencia!

En efecto, es el miedo de la «opinión» lo que, más que cualquier otra cosa, permite que la costumbre se imponga como lo hace y que tome el carácter de una verdadera obsesión; el hombre no puede actuar jamás sin algún motivo, legítimo o ilegítimo, y cuando, como es el caso aquí, no puede existir ningún motivo realmente válido, puesto que se trata de acciones que no tienen verdaderamente ninguna significación, es menester que el motivo se encuentre en un orden tan bajamente contingente y tan desprovisto de todo alcance efectivo como aquel al cual pertenecen esas acciones mismas. Se objetará quizás que, para que eso sea posible, es menester que ya esté formada una opinión al respecto de las costumbres en cuestión; pero, de hecho, basta que éstas se hayan establecido en un medio muy restringido, y aunque no sea primeramente sino bajo la forma de una simple «moda», para que ese factor pueda entrar en juego; desde ahí, las costumbres, una vez fijadas por el hecho mismo de que nadie osa ya abstenerse de observarlas, podrán extenderse seguidamente de unos a otros, y, correlativamente, lo que no era primero más que la opinión de algunos acabará por devenir lo que se llama la «opinión pública». Se podría decir que el respeto de la costumbre como tal no es en el fondo nada más que el respeto de la necesidad humana, ya que, en parecido caso, es ésta la que se expresa naturalmente en la opinión; por lo demás, «hacer lo que todo el mundo», según la expresión que se emplea corrientemente sobre este punto, y que para algunos parece tener el lugar de razón suficiente para todas sus acciones, es necesariamente asimilarse al vulgo y aplicarse a no distinguirse de él de ninguna manera; ciertamente, sería difícil imaginar algo más bajo, y también más contrario a la actitud tradicional, de acuerdo con la cual cada uno debe esforzarse constantemente en elevarse según toda la me-

dida de sus posibilidades, en lugar de rebajarse hasta esa suerte de nada intelectual que traduce una vida absorbida toda entera en la observancia de las costumbres más ineptas y en el miedo pueril de ser juzgado desfavorablemente por el primero que llega, es decir, en definitiva por los necios y los ignorantes.

En los países de tradición árabe, se dice que, en los tiempos más antiguos, los hombres no se distinguían entre sí más que por el conocimiento; después, se tomó en consideración el nacimiento y el parentesco; más tarde todavía, la riqueza vino a ser considerada como una marca de superioridad; y finalmente, en los últimos tiempos, nadie juzga ya a los hombres sino únicamente según las apariencias exteriores. Es fácil darse cuenta de que se trata de una descripción exacta del predominio sucesivo, en el orden descendente, de puntos de vista que son respectivamente los de las cuatro castas, o, si se prefiere, de las divisiones naturales a las cuales éstas se corresponden. Ahora bien, la costumbre pertenece incontestablemente al dominio de las apariencias puramente exteriores, detrás de las cuales no hay nada; observar la costumbre por respeto de una opinión que no estima más que tales apariencias, es pues, propiamente, el hecho de un *shúdra*.

Capítulo V

A PROPÓSITO DE LA VINCULACIÓN INICIÁTICA *

Hay cosas sobre las que uno está obligado a volver casi constantemente, hasta tal punto la mayoría de nuestros contemporáneos, al menos en occidente, parecen tener dificultad en comprenderlas; y muy frecuentemente, estas cosas son de aquellas que, al mismo tiempo que están en cierto modo en la base de todo lo que se refiere, ya sea al punto de vista tradicional en general, ya sea más especialmente al punto de vista esotérico e iniciático, son de un orden que normalmente debería considerarse como más bien elemental. Tal es, por ejemplo, la cuestión del papel y de la eficacia propia de los ritos; y, al menos en parte, se debe quizás a su conexión bastante estrecha con esto, por lo que la cuestión de la necesidad de la vinculación iniciática parece estar igualmente en el mismo caso. En efecto, desde que se ha comprendido que la iniciación consiste esencialmente en la transmisión de una cierta influencia espiritual, y que esta transmisión no puede ser operada sino por medio de un rito, que es precisamente aquél por el cual se efectúa la vinculación a una organización que tiene por función ante todo conservar y comunicar la influencia de que se trata, parece que no debería haber ya ninguna dificultad a este respecto; transmisión y vinculación no son en suma más que los dos aspectos inversos de una única y misma cosa, según que se considere descendiendo o remontando la «cadena» iniciática. Sin embargo, recientemente hemos tenido la ocasión de constatar que la dificultad existe incluso para algunos de aquellos que, de hecho, poseen una tal vinculación; esto puede parecer más bien sorprendente, pero sin duda es menester ver en ello

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, enero, febrero y marzo de 1947].

una consecuencia del empequeñecimiento «especulativo» que han sufrido las organizaciones a las que pertenecen, pues es evidente que, para quien se queda únicamente en ese punto de vista «especulativo», las cuestiones de este orden, y todas las que se pueden decir propiamente «técnicas», no pueden aparecer más que bajo una perspectiva muy indirecta y lejana, y que, por eso mismo, su importancia fundamental corre el riesgo de ser más o menos completamente desconocida. Se podría decir todavía que un ejemplo como ese permite medir toda la distancia que separa la iniciación virtual de la iniciación efectiva; no es ciertamente que la primera pueda considerarse como desdeñable, bien al contrario, puesto que es ella la que es la iniciación propiamente dicha, es decir, el «comienzo» (*initium*) indispensable, y porque aporta con ella la posibilidad de todos los desarrollos ulteriores; pero es menester reconocer que, en las condiciones presentes más que nunca, hay mucho trecho desde esta iniciación virtual al menor comienzo de realización. Sea como fuere, pensamos habernos explicado ya suficientemente sobre la necesidad de la vinculación iniciática¹; pero, en presencia de algunas preguntas que se nos han formulado todavía sobre este punto, creemos útil intentar agregar a aquello algunas precisiones complementarias.

Primeramente, debemos descartar la objeción que algunos podrían verse tentados a sacar del hecho de que el neófito no siente en modo alguno la influencia espiritual en el momento mismo en el que la recibe; a decir verdad, este caso es por lo demás completamente comparable al de algunos ritos de orden exotérico, tales, por ejemplo, como los ritos religiosos de la ordenación, en los que se transmite igualmente una influencia espiritual y, de una manera general al menos, tampoco se siente, lo que no le impide estar realmente presente y conferir desde entonces a los que la han recibido algunas aptitudes que no podrían tener sin ella. Pero, en el orden iniciático, debemos ir más lejos: sería en cierto modo contradictorio que el neófito

¹ Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, concretamente los capítulos V y VIII.

fuera capaz de sentir la influencia que le es transmitida, puesto que no está todavía, frente a ésta, y por definición misma, sino en un estado puramente potencial y «no-desarrollado», mientras que la capacidad de sentirla implicaría ya forzosamente, por el contrario, un cierto grado de desarrollo o de actualización; y es por eso por lo que decíamos hace un momento que es menester necesariamente comenzar por iniciación virtual. Únicamente en el dominio exotérico, no hay en suma ningún inconveniente para que la influencia recibida no sea percibida nunca conscientemente, ni siquiera indirectamente y en sus efectos, puesto que ahí no se trata de obtener, como consecuencia de la transmisión operada, un desarrollo espiritual efectivo; por el contrario, cuando se trata de la iniciación, la cosa debería ser completamente diferente, y, a consecuencia del trabajo interior cumplido por el iniciado, los efectos de esta influencia deberían sentirse ulteriormente, lo que constituye precisamente el paso a la iniciación efectiva, a cualquier grado que se considere. Al menos, es lo que debería tener lugar normalmente y si la iniciación diera los resultados que se está en derecho a esperar de ella; es verdad que de hecho, en la mayor parte de los casos, la iniciación permanece siempre virtual, lo que equivale a decir que los efectos de que hablamos permanecen indefinidamente en el estado latente; pero, si la cosa es así, desde el punto de vista rigurosamente iniciático, no hay en eso menos una anomalía que no se debe más que a algunas circunstancias contingentes², como, por una parte, la insuficiencia de las cualificaciones del iniciado, es decir, la limitación de las posibilidades que lleva en sí mismo y a las cuales nada exterior podría suplir, y también, por otra parte, el estado de imperfección o de degeneración al cual están reducidas actualmente algunas organizaciones iniciáticas y que no les permite ya proporcionar un apoyo suficiente para alcanzar la iniciación efectiva, y ni siquiera dejar sospechar la existencia

² Por lo demás, se podría decir, de una manera general, que, en las condiciones de una época como la nuestra, es casi siempre el caso verdaderamente normal, bajo el punto de vista tradicional, el que no aparece ya sino como un caso de excepción.

de ésta a aquellos que podrían ser aptos para ello, aunque por ello esas organizaciones no permanecen menos capaces siempre de conferir la iniciación virtual, es decir, de asegurar, a aquellos que poseen el mínimo de cualificación indispensable, la transmisión inicial de la influencia espiritual.

Agregamos todavía incidentalmente, antes de pasar a otro aspecto de la cuestión, que esta transmisión, como por lo demás lo hemos hecho observar ya expresamente, no tiene y no puede tener nada en absoluto de «mágico», por la razón misma de que es de una influencia espiritual de lo que se trata esencialmente, mientras que todo lo que es de orden mágico concierne únicamente al manejo de las influencias psíquicas. Incluso si ocurre que la influencia espiritual se acompaña secundariamente de algunas influencias psíquicas, eso no cambia nada, ya que no se trata en suma más que de una consecuencia puramente accidental, y que no se debe más que a la correspondencia que existe siempre forzosamente entre los diferentes órdenes de realidad; en todo caso, no es sobre esas influencias psíquicas ni por su medio como actúa el rito iniciático, que se revela únicamente en la influencia espiritual y que no podría, precisamente porque es iniciático, tener ninguna razón de ser fuera de ésta. Por lo demás, la misma cosa es verdad, también, en el dominio exotérico, en lo que concierne a los ritos religiosos³; cualesquiera que sean las diferencias que haya lugar a hacer entre las influencias espirituales, ya sea en sí mismas, ya sea en cuanto a los cometidos diversos en vista de los cuales pueden ser puestas en acción, es siempre de influencias espirituales de lo que se trata propiamente, tanto en este caso como en el de los ritos iniciáticos, y, en definitiva, eso basta para que no pueda haber ahí nada de común con la magia, que no es más que una ciencia tradicional secundaria, de orden enteramente contingente e incluso muy inferior, y a la cual, lo repe-

³ No hay que decir que es también la misma cosa para los diferentes ritos exotéricos, en las demás tradiciones que no revisten la forma religiosa; si hablamos más particularmente aquí de ritos religiosos, es porque representan, en este dominio, el caso más generalmente conocido en occidente.

timos todavía una vez más, todo lo que depende del dominio espiritual es enteramente extraño.

Podemos volver ahora a lo que nos parece que es el punto más importante, el que toca más de cerca el fondo mismo de la cuestión; bajo esta relación, la objeción que se presenta, podría formularse así: nada puede ser separado del Principio, puesto que aquello que lo fuera no tendría verdaderamente ninguna existencia ni ninguna realidad, aunque fuera del grado más inferior; ¿cómo se puede pues hablar de una vinculación que, sean cuales fueren los intermediarios por los cuales se efectúa, no puede concebirse finalmente sino como una vinculación al Principio mismo, lo que, tomando la palabra en su significación literal, parece implicar el restablecimiento de un lazo que habría sido roto? Se puede destacar que una pregunta de este género es bastante semejante a ésta, que algunos se han hecho igualmente: ¿por qué es menester hacer esfuerzos para llegar a la Liberación, puesto que el «Sí mismo» (*Atmâ*) es inmutable y permanece siempre el mismo, y puesto que en modo alguno podría ser modificado o afectado por nada sea lo que sea? Aquellos que plantean tales preguntas muestran con ello que se detienen en un punto de vista demasiado exclusivamente teórico de las cosas, lo que hace que no se aperciban más que de un solo lado de las mismas, o todavía, que confundan dos puntos de vista que son empero netamente distintos, aunque complementarios uno de otro en un cierto sentido, a saber, el punto de vista principal y el de los seres manifestados. Bajo el punto de vista puramente metafísico, ciertamente uno podría en rigor atenerse únicamente al aspecto principal y descuidar en cierto modo todo el resto; pero el punto de vista propiamente iniciático debe partir, al contrario, de las condiciones que son actualmente las de los seres manifestados, y más precisamente las de los individuos humanos como tales, condiciones de las cuales su cometido mismo se propone llevarles a su liberación; debe pues forzosamente, y es eso incluso lo que le caracteriza esencialmente en relación al punto de vista metafísico puro, tomar en consideración lo que se puede llamar un estado de hecho, y ligar este estado de alguna manera al orden principal. Para

descartar todo equívoco sobre este punto, diremos esto: en el Principio, es evidente que nada podría estar sujeto jamás al cambio; así pues, no es el «Sí mismo» el que debe ser liberado, puesto que jamás está condicionado, ni sometido a ninguna limitación, sino que es el «yo», y éste no puede serlo más que disipando la ilusión que le hace aparecer separado del «Sí mismo»; del mismo modo, no es el lazo con el Principio lo que se trata de restablecer en realidad, puesto que existe siempre y no puede dejar de existir⁴, sino que, para el ser manifestado, es la consciencia efectiva de este lazo lo que debe realizarse; y, en las condiciones presentes de nuestra humanidad, no hay para eso ningún otro medio posible que el que es proporcionado por la iniciación.

Se puede comprender desde entonces que la necesidad de la vinculación iniciática no es una necesidad de principio, sino solo una necesidad de hecho, necesidad que por ello no se impone menos rigurosamente en el estado que es el nuestro y que, por consiguiente, estamos obligados a tomarla como punto de partida. Por lo demás, para los hombres de los tiempos primordiales, la iniciación habría sido inútil e incluso inconcebible, puesto que el desarrollo espiritual, en todos sus grados, se cumplía en ellos de una manera completamente natural y espontánea, en razón de la proximidad en que estaban respecto del Principio; pero, a consecuencia del «descenso» que se ha efectuado desde entonces, conformemente al proceso inevitable de toda manifestación cósmica, las condiciones del periodo cíclico en el que nos encontramos actualmente son muy diferentes de aquellas, y por eso es por lo que la restauración de las posibilidades del estado primordial es la primera de las metas que se propone la iniciación⁵. Así pues, teniendo en cuenta estas condiciones, tales cuales son de hecho, debemos afirmar

⁴ Este lazo, en el fondo, no es otra cosa que el *sūtrātmā* de la tradición hindú, del cual hemos tenido que hablar en otros estudios.

⁵ En lo que concierne a los «misterios menores», sobre la iniciación, considerada como permitiendo cumplir la «reescalada» del ciclo por etapas sucesivas hasta el estado primordial, ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XL.

la necesidad de la vinculación iniciática, y no, de una manera general y sin ninguna restricción, en relación a las condiciones de no importa cuál época o, con mayor razón todavía, de no importa cuál mundo. A este respecto, llamaremos más especialmente la atención sobre lo que hemos dicho ya en otra parte de la posibilidad de que nazcan seres vivos por sí mismos y sin padres⁶; en efecto, esta «generación espontánea» es una posibilidad en principio, y se puede concebir un mundo donde fuera así efectivamente; pero, sin embargo, no es una posibilidad de hecho en nuestro mundo, o al menos, más precisamente, en el estado actual de éste; es lo mismo para la obtención de algunos estados espirituales, que, por lo demás, son también un «nacimiento»⁷, y esta comparación nos parece que es a la vez la más exacta y la que mejor puede ayudar a hacer comprender de qué se trata. En el mismo orden de ideas, podemos decir todavía esto: en el estado presente de nuestro mundo, la tierra no puede producir una planta por sí misma y espontáneamente, y sin que se haya depositado una semilla de la misma que debe provenir necesariamente de alguna otra planta preexistente⁸; sin embargo, ha sido menester que la cosa haya sido así en un cierto tiempo, sin lo cual jamás nada hubiera podido comenzar, pero esta posibilidad ya no es de las que son susceptibles de manifestarse actualmente. En las condiciones en las que estamos de hecho, nada puede recolectarse sin haber sido sembrado primero, y eso es verdad tanto espiritual como materialmente; ahora bien, el germen que debe ser depositado en el ser para hacer posible su desarrollo espiritual ulterior, es precisamente

⁶ Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. IV.

⁷ A este propósito, apenas hay necesidad de recordar todo lo que hemos dicho en otra parte sobre la iniciación considerada como «segundo nacimiento»; esta manera de considerarla es por lo demás común a todas las formas religiosas tradicionales sin excepción.

⁸ Sin poder insistir en ello, señalamos al presente que esto no carece de relación con el simbolismo del grano de trigo en los misterios de Eleusis, y así mismo, en la Masonería, con la palabra de paso al grado de Compañero; por lo demás, su aplicación iniciática está evidentemente en relación estrecha con la idea de «posteridad espiritual». Quizás no carece de interés anotar también, a este propósito, que el término «neófito» significa literalmente «nueva planta».

la influencia que, en un estado de virtualidad y de «envolvimiento» exactamente comparable al de la semilla⁹, le es comunicada por la iniciación¹⁰.

Aprovecharemos esta ocasión para señalar también una equivocación de la cual hemos observado algunos ejemplos en estos últimos tiempos: algunos creen que la vinculación a una organización iniciática no constituye en cierto modo más que un primer paso «hacia la iniciación». Eso no sería verdad sino a condición de especificar bien que es de la iniciación efectiva de lo que se trata entonces; pero aquellos a quienes hacemos alusión no hacen aquí ninguna distinción entre iniciación virtual e iniciación efectiva, y quizás ni siquiera tienen ninguna idea de una tal distinción, que, sin embargo, es de la mayor importancia y que incluso se podría decir que es enteramente esencial; además, es muy posible que hayan sido más o menos influenciados por algunas concepciones de procedencia ocultista o teosofista sobre los «grandes iniciados» y otras cosas de este género, que, ciertamente, son muy propias para causar o para mantener muchas confusiones. En todo caso, esos olvidan manifiestamente que iniciación deriva de *initium*, y que este término significa propiamente «entrada» y «comienzo»: es la entrada en una vía que queda que recorrer a continuación, o también el comienzo de una nueva existencia en el curso de la cual serán desarrolladas posibilidades de un orden diferente del de aquellas a las cuales está estrechamente limitada la vida del hombre ordinario; y la iniciación, entendida así en su sentido más estricto y

⁹ No es que la influencia espiritual, en sí misma, pueda estar jamás en un estado de potencialidad, sino que el neófito la recibe en cierto modo de una manera proporcionada a su propio estado.

¹⁰ Podríamos agregar incluso que, en razón de la correspondencia que existe entre el orden cósmico y el orden humano, puede haber entre los dos términos de la comparación que acabamos de indicar, no una simple similitud, sino una relación mucho más estrecha y más directa, cuya naturaleza la justifica todavía más completamente; y es posible entrever por esto que el texto bíblico en el que al hombre caído se le representa como condenado a no poder obtener ya nada de la tierra sin librarse a un penoso trabajo (*Génesis*, III, 17-19), puede responder muy bien a una verdad incluso en su sentido más literal.

más preciso, no es en realidad nada más que la transmisión inicial de la influencia espiritual en el estado de germen, es decir, en otros términos, el vínculo iniciático mismo.

Otra cuestión, que se refiere también a la vinculación iniciática, ha sido planteada todavía en estos últimos tiempos; es menester decir primero, para que se comprenda exactamente el alcance de la misma, que concierne más particularmente a los casos en los que la iniciación es obtenida fuera de los medios ordinarios y normales¹¹. Ante todo, debe entenderse bien, que tales casos jamás son sino excepcionales, y que no se producen más que cuando algunas circunstancias hacen imposible la transmisión normal, puesto que su razón de ser es precisamente suplir en una cierta medida a esta transmisión. Decimos solamente en una cierta medida, porque, por una parte, una tal cosa no puede producirse más que para individualidades que poseen cualificaciones que rebasan en mucho lo ordinario y que tienen aspiraciones suficientemente fuertes como para atraer en cierto modo hacia ellos la influencia espiritual que no pueden buscar por sus propios medios, y también porque, por otra parte, incluso para tales individualidades, es todavía más raro, faltándoles la ayuda proporcionada por el contacto constante con una organización tradicional, que los resultados obtenidos como consecuencia de esta iniciación no tengan un carácter más o menos fragmentario e incompleto. Nunca se podrá insistir suficientemente sobre esto, y también que, a pesar de eso, no carece enteramente de peligro hablar de esta posibilidad, porque muchas gentes pueden tener tendencia a ilusionarse a este respecto; bastará que sobrevenga en su existencia un acontecimiento algo extraordinario, o que aparezca tal a sus propios ojos, pero por lo demás de un género cualquiera, para que lo interpreten como un signo de que han recibido esta iniciación excepcional; y los occidentales actuales, en particu-

¹¹ [Es a estos casos a los cuales se refiere la nota explicativa agregada a un pasaje de las «Páginas dedicadas a Mercurio» de Abdul-Hádi, n° de agosto de 1946, de los *Estudios Tradicionales*, págs. 318-319 de la edición francesa, y reproducido aquí al final de este capítulo. N. del T.]

lar, son muy fácilmente tentables a agarrarse al menor pretexto de esta suerte para dispensarse de una vinculación regular; por ello es por lo que conviene insistir muy especialmente sobre el hecho de que, mientras la vinculación regular no sea imposible de obtener de hecho, no hay que contar con que se pueda recibir, fuera de ella, una iniciación cualquiera.

Otro punto muy importante es éste: incluso en parecido caso, se trata siempre de la vinculación a una «cadena» iniciática y de la transmisión de una influencia espiritual, sean cuales fueren por lo demás los medios y las modalidades para ello, que pueden diferir sin duda enormemente de lo que son en los casos normales, e implicar, por ejemplo, una acción que se ejerza fuera de las condiciones ordinarias de tiempo y de lugar; pero, de todas maneras, hay necesariamente un contacto real ahí, lo que, ciertamente, no tiene nada de común con «visiones» o ensoñaciones que no dependen apenas más que de la imaginación¹². En algunos ejemplos conocidos, como el de Jacob Boehme al cual ya hemos hecho alusión en otra parte¹³, este contacto fue establecido por el encuentro con un personaje misterioso que ya no reapareció más después; quienquiera que éste haya podido ser¹⁴, se trata pues de un hecho perfectamente «positivo», y no de un «signo» más o menos vago y equívoco, que cada uno puede interpretar al gusto de sus deseos. Únicamente, entiéndase bien que el individuo que ha sido iniciado por un tal medio puede no tener claramente consciencia de la verdadera naturaleza de lo que ha recibido y de aquello a lo

¹² Recordaremos todavía que, desde que se trata de cuestiones de orden iniciático, no se podría desconfiar demasiado de la imaginación; todo lo que no es más que ilusiones «psicológicas» o «subjetivas» carece de valor absolutamente a este respecto y no debe intervenir aquí de ninguna manera ni a ningún grado.

¹³ *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. X.

¹⁴ Puede tratarse, aunque la cosa no sea ciertamente siempre así forzosamente, de la apariencia tomada por un «adepto» que actúa, como hemos dicho hace un momento, fuera de las condiciones ordinarias de tiempo y de lugar, como podrán ayudar a comprenderlo así las pocas consideraciones que hemos expuesto sobre algunas posibilidades de este orden, en las *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XLII.

cual ha sido así vinculado, y con mayor razón puede ser enteramente incapaz de explicarse sobre este punto, a falta de una «instrucción» que le permita tener sobre todo eso unas nociones, por poco precisas que fueran; puede ocurrir incluso que jamás haya oído hablar de iniciación, al ser la cosa y el término mismo enteramente desconocidos en el medio en el que vive; pero eso importa poco en el fondo y no afecta en nada evidentemente a la realidad misma de esta iniciación, aunque, no obstante, uno puede darse cuenta por ello que esta iniciación no deja de presentar algunas desventajas inevitables en relación a la iniciación normal¹⁵.

Dicho esto, podemos volver a la cuestión a la que hemos hecho alusión, pues estas pocas precisiones nos permitirán darle respuesta más fácilmente; esa cuestión es ésta: ¿pueden ciertos libros cuyo contenido es de orden iniciático, para individualidades particularmente cualificadas y que los estudian con las disposiciones requeridas, servir por sí mismos de vehículo a la transmisión de una influencia espiritual, de tal suerte que, en parecido caso, su lectura bastaría, sin que haya necesidad de ningún contacto directo con una «cadena» tradicional, para conferir una iniciación del género de las que acabamos de considerar? La imposibilidad de una iniciación por los libros es también, no obstante, un punto sobre el que pensábamos que nos habíamos explicado suficientemente en diversas ocasiones, y debemos confesar que no habíamos previsto que la lectura de libros cualesquiera que sean podría ser considerada como constituyendo uno de esos medios excepcionales que reemplazan a veces a los medios ordinarios de la iniciación. Por lo demás, incluso fuera del caso particular y más preciso donde se trata propiamente de la transmisión de una influencia iniciática, hay algo ahí que sería claramente

¹⁵ Entre otras consecuencias, esas desventajas tienen la de dar frecuentemente al iniciado, y sobre todo en lo que concierne a la manera en que se expresa, una cierta semejanza exterior con los místicos, semejanza que puede incluso hacerle tomar por tal por aquellos que no van al fondo de las cosas, así como eso ha ocurrido precisamente con Jacob Boehme.

contrario al hecho de que una transmisión oral se considera por todas partes y siempre como una condición necesaria de la verdadera enseñanza tradicional, de suerte que la puesta por escrito de esta enseñanza jamás puede dispensar de ella¹⁶, y eso porque su transmisión, para ser realmente válida, implica la comunicación de un elemento en cierto modo «vital» al cual los libros no podrían servir de vehículo¹⁷. Pero lo que es quizás más sorprendente, es que la cuestión ha sido planteada en conexión con un pasaje en el cual, a propósito del estudio «libresco», habíamos creído explicarnos justamente con bastante claridad como para poder evitar toda equivocación, señalando precisamente, como susceptible de dar lugar a ellas, el caso donde se trata de «libros cuyo contenido es de orden iniciático»¹⁸; así pues, parece que no será inútil volver de nuevo a ello y desarrollar un poco más completamente lo que habíamos querido decir.

Es evidente que hay muchas maneras diferentes de leer un mismo libro, y que los resultados de ello son igualmente diferentes: por ejemplo, si se supone que se trata de las Escrituras sagradas de una tradición, el profano en el sentido más completo de este término, tal como el «crítico» moderno, no verá en ellas más que «literatura», y todo lo que podrá sacar de ahí no será más que esa suerte de conocimiento completamente

¹⁶ El contenido mismo de un libro, en tanto que conjunto de palabras y de frases que expresan algunas ideas, no es pues la única cosa que importa realmente bajo el punto de vista tradicional.

¹⁷ Se podría objetar que, según algunos relatos que se refieren sobre todo a la tradición rosicruciana, algunos libros habrían sido cargados de influencias por sus autores mismos, lo que es en efecto posible tanto para un libro como para todo otro objeto cualquiera; pero, incluso admitiendo la realidad de este hecho, en todo caso no podría tratarse más que de ejemplares determinados y que habrían sido preparados especialmente para este efecto, y, además, cada uno de esos ejemplares debía estar destinado exclusivamente a tal discípulo a quien le era remitido directamente, no para ocupar o para tener el lugar de una iniciación que el discípulo ya había recibido, sino únicamente para proporcionarle una ayuda más eficaz cuando, en el curso de su trabajo personal, se sirviera del contenido del libro como de un soporte de meditación.

¹⁸ *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXXIV.

verbal que constituye la erudición pura y simple, sin que eso le aporte la menor comprensión real de las mismas, aunque sea del sentido más exterior, puesto que no sabe y no se pregunta siquiera si lo que lee es la expresión de una verdad; y ese es el género de saber que se puede calificar de «libresco» en la acepción más rigurosa de esta palabra. Aquel que está vinculado a la tradición considerada, incluso si no conoce de ella más que el lado exotérico, verá ya algo muy diferente en esas Escrituras, aunque su comprensión esté limitada también al sentido literal únicamente, y lo que encontrará ahí tendrá para él un valor incomparablemente mayor que el de la erudición; la cosa sería así incluso en el grado más bajo, queremos decir, en el caso de aquel que, por incapacidad de comprender las verdades doctrinales, buscará en ellas simplemente una regla de conducta, lo que le permitirá al menos participar en la tradición en la medida de sus posibilidades. El caso de aquel que apunta a asimilar tan completamente como es posible el exoterismo de la doctrina, como lo hace por ejemplo el teólogo, se sitúa a un nivel ciertamente muy superior a éste; y, sin embargo, todavía es del sentido literal que se trata entonces, y la existencia de otros sentidos más profundos, es decir, en suma los del esoterismo, puede que no sea ni siquiera sospechada. Por el contrario, aquel que tiene algún conocimiento teórico del esoterismo podrá, con la ayuda de algunos comentarios o de otro modo, comenzar a percibir la pluralidad de los sentidos contenidos en los textos sagrados, y por consecuencia, a discernir el «espíritu» oculto bajo la «letra»; su comprensión es pues de un orden mucho más profundo y más elevado que aquella a la cual puede pretender el más sabio y más perfecto de los exoteristas. El estudio de esos textos podrá constituir entonces una parte importante de la preparación doctrinal que debe preceder normalmente a toda realización; pero no obstante, si el que se libra a ella no recibe por otra parte ninguna iniciación, permanecerá siempre, sean cuales fueren las disposiciones que aporte, en un conocimiento exclusivamente teórico, conocimiento que un tal estudio, por sí mismo, no permite rebasar de ninguna manera.

Si, en lugar de las Escrituras sagradas, consideramos algunos escritos de un carácter propiamente iniciático, como por ejemplo los de Shankarâchârya o los de Mohyiddin ibn Arabi, podríamos decir, salvo sobre un punto, casi exactamente la misma cosa: así, todo el provecho que un orientalista podrá sacar de su lectura será saber que tal autor (y que para él no es en efecto más que un «autor» y nada más) ha dicho tal o cual cosa; y todavía, si quiere traducir esta cosa en lugar de contentarse con repetirla textualmente y por un simple esfuerzo de memoria, habrá las mayores posibilidades de que la deforme, puesto que él mismo no ha asimilado el sentido real a ningún grado. La única diferencia con lo que hemos dicho precedentemente, es que aquí no hay ya lugar a considerar el caso del exoterista, puesto que esos escritos se refieren únicamente al dominio esotérico y, como tales, están enteramente fuera de su competencia; si pudiera comprenderlos verdaderamente, habría rebasado ya por eso mismo el límite que separa el exoterismo del esoterismo, y entonces, de hecho, nos encontraríamos en presencia del caso del esoterista «teórico», para el cual no podríamos sino repetir, sin cambiar nada en ello, todo lo que al respecto hemos dicho ya.

Ahora ya no nos queda más que considerar una última diferencia, pero que no es la menos importante bajo el punto de vista en el que nos colocamos al presente: queremos hablar de la diferencia que existe según que un mismo libro sea leído por este esoterista «teórico» del que acabamos de hablar, y que suponemos que no ha recibido todavía ninguna iniciación, o por aquel que, por el contrario, posee ya una vinculación iniciática. Éste verá en él, naturalmente, cosas del mismo orden que aquél, pero quizás más completamente, y sobre todo se le aparecerán en cierto modo bajo una luz diferente; por lo demás, no hay que decir que, mientras que no esté más que en la iniciación virtual, no puede hacer más que proseguir simplemente, a un grado más profundo, una preparación doctrinal que se había quedado incompleta hasta ahí; pero la cosa es muy diferente desde que entra en la vía de la realización. Para

él, el contenido del libro ya no es entonces propiamente más que un soporte de meditación, en el sentido que se podría decir ritual, y exactamente al mismo título que los símbolos de diversos órdenes que emplea para ayudar y sostener su trabajo interior; y sería ciertamente incomprensible que escritos tradicionales, que son necesariamente, por su naturaleza misma, simbólicos en la acepción más estricta de este término, no pudieran jugar también un tal papel. Más allá de la «letra» que entonces ha desaparecido en cierto modo para él, ese ya no verá verdaderamente más que el «espíritu», y así podrán abrirse a él, del mismo modo que cuando medita concentrándose sobre un *mantra* o un *yantra* ritual, posibilidades completamente diferentes que las de una simple comprensión teórica; pero, si ello es así, es únicamente, repitámoslo todavía, en virtud de la iniciación que ha recibido, y que constituye la condición necesaria sin la cual, sean cuales fueren las cualificaciones de una individualidad, no podría haber el menor comienzo de realización, lo que en suma equivale a decir simplemente que toda iniciación efectiva presupone forzosamente la iniciación virtual. Agregaremos también que, si ocurre que aquel que medita sobre un escrito de orden iniciático entra realmente en contacto por ahí con una influencia emanada de su autor, lo que es en efecto posible si ese escrito procede de la forma tradicional y sobre todo de la «cadena» particular a las cuales pertenece el mismo, eso todavía, bien lejos de poder tener el lugar de una vinculación iniciática, jamás puede ser, al contrario, más que una consecuencia de la vinculación que ya posee. Así, de cualquier manera que se encare la cuestión, no podría tratarse absolutamente en ningún caso de una iniciación por los libros, sino solamente, en ciertas condiciones, de un uso iniciático de éstos, lo que es evidentemente algo completamente diferente; esperamos haber insistido suficientemente esta vez como para que no subsista el menor equívoco a este respecto, y para que nadie pueda pensar ya que haya algo que sea susceptible, aunque sea excepcionalmente, de dispensar de la necesidad de la vinculación iniciática.

APÉNDICE AL CAPÍTULO V

Este es el pasaje de Abdul-Hâdi publicado en las *Páginas* dedicadas a *Mercurio* en la revista *La Gnosis*, enero de 1911 y luego reimpresso en los *Estudios Tradicionales*:

«*Las dos cadenas iniciáticas.*— Una es histórica, la otra es espontánea. La primera se comunica en Santuarios establecidos y conocidos, bajo la dirección de un *Sheikh (Guru)* vivo, autorizado, que posee las llaves de los misterios. Tal es *Et-Talîmur-rijâl*, o la instrucción de los hombres. La otra es *Et-Talîmur-rabbâni*, o la instrucción dominical o señorial, que yo me permito llamar la «iniciación mariana», ya que la misma es la que recibió la Santa Virgen, la madre de Jesús, hijo de María. Hay siempre un maestro, pero puede estar ausente, ser desconocido, o incluso haber muerto varios siglos atrás. En esta iniciación, usted saca del presente la misma substancia espiritual que los demás sacaron de la antigüedad. Actualmente, ella es bastante frecuente en Europa, al menos en sus grados inferiores, pero es casi desconocida en oriente».

Consultado René Guénon sobre este asunto, escribió a Jean Reyor la nota siguiente:

«Como este párrafo podría dar lugar a algunas equivocaciones, nos parece necesario precisar un poco su sentido; y, en primer lugar, debe entenderse bien que aquí no se trata en modo alguno de algo que pueda ser asimilado a una vía «mística», lo que sería manifiestamente contradictorio con la afirmación de la existencia de una «cadena iniciática» real, tanto en este caso como en el que se puede considerar como «normal». Podemos citar, a este respecto, un pasaje de Jelâleddin Er-Rûmi que se refiere exactamente a la misma cosa: «Si alguno, por una rara excepción, ha recorrido esta vía (iniciática) solo (es decir, sin un *Pîr*, término persa equivalente al árabe *Sheikh*), ha llegado por la ayuda de los corazones de los *Pîrs*».

La mano del *Pîr* no se niega en su ausencia: esta mano no es otra cosa que el abrazo mismo de Dios» (*Mathnawi*, I, 2974-5). Se podría ver en las últimas palabras una alusión al papel del verdadero *Guru* interior, en un sentido perfectamente conforme a la enseñanza de la tradición hindú; pero esto nos alejaría un poco de la cuestión que nos ocupa más directamente aquí. Bajo el punto de vista del *taçawwuf* islámico, diremos que aquello de lo que se trata depende de la vía de los *Afrâd*, cuyo Maestro es *Seyidna El Khidr*¹⁹, y que está fuera de lo que se podría llamar la jurisdicción del «Polo» (*El-Qutb*), que comprende solamente las vías regulares habituales de la iniciación. No se podría insistir demasiado, por lo demás, sobre el hecho de que aquí no se tratan sino casos muy excepcionales, así como está declarado expresamente en el texto que acabamos de citar, y que los mismos no se producen más que en circunstancias que hacen imposible la transmisión normal, por ejemplo en la ausencia de toda organización iniciática regularmente constituida. Sobre este punto, ver también *Oriente y Occidente*, páginas 230-231 (de la edición francesa)).

Sobre el mismo punto extraemos algunas líneas de una carta que dirigía René Guénon el 14 de marzo de 1937 a Jean Reyor:

«*El-Khidr* es propiamente el Maestro de los *Afrâd*, que son independiente del *Qutb* y que pueden inclusive no ser conocidos por él; se trata en efecto, como usted dice, de algo más «directo», y que está en cierto modo fuera de las funciones definidas y delimitadas, por elevadas que las mismas sean; y es

¹⁹ [*El Khidr* es la designación dada por el esoterismo islámico al personaje anónimo mencionado en el *Qorân*, sûrat XVIII (sûrat de la Caverna) y con el que Moisés, considerado por el Islam como legislador enviado y «Polo» de su época, aparece en una relación de subordinación. Esta subordinación aparece a la vez respecto del orden jerárquico y del orden del Conocimiento, puesto que el personaje misterioso es presentado como detentador de la ciencia más transcendente (literalmente: «la ciencia de Nuestra Casa», es decir, de Allah) y puesto que Moisés pide solamente a dicho personaje que le enseñe una «porción» de la enseñanza que detenta. Nota de Jean Reyor].

por ello por lo que el número de los *Afrâd* es indeterminado. A veces se emplea esta comparación: un príncipe, incluso si no ejerce función alguna, por eso no es menos, por sí mismo, superior a un ministro (a menos que éste no sea también príncipe él mismo, lo que puede ocurrir, aunque no tiene nada de necesario); en el orden espiritual los *Afrâd* son análogos a los príncipes, y los *Aqtâb* a los ministros; no es más que una comparación, bien entendido, pero que ayuda sin embargo un poco a comprender la relación de los unos y de los otros».

Capítulo VI

INFLUENCIAS ESPIRITUALES Y «EGREGORES»*

Hemos quedado un poco sorprendidos al leer recientemente, en una nota consagrada a nuestro *Apercepciones sobre la Iniciación*, la frase siguiente, presentada de tal manera que se podría creer que resume en cierto modo lo que hemos dicho nos mismo en ese libro: «La iniciación, ciertamente, no dispensa ni de la meditación ni del estudio, pero coloca al adepto sobre un plano particular; le pone en contacto con el egregor de una organización iniciática, emanado él mismo del egregor supremo de una iniciación universal, una y multiforme». No insistiremos sobre el empleo abusivo que se hace aquí de la palabra «adepto», aunque, después de que lo hemos denunciado expresamente explicando la verdadera significación de esta palabra, nos esté permitido extrañarnos de ello; de la iniciación propiamente dicha al adepto, mayor o incluso menor, la vía es larga... Pero lo que importa más, es esto: como en la nota de que se trata, no se hace por lo demás la menor alusión al papel de las influencias espirituales, parece haber ahí una equivocación bastante grave, que otros pueden haber cometido igualmente, a pesar de todo el cuidado que hemos puesto en exponer las cosas tan claramente como es posible, pues decididamente, parece que frecuentemente es muy difícil hacerse comprender con exactitud. Pensamos pues que una puesta a punto no será inútil; por lo demás, estas precisiones seguirán de manera bastante natural a las que ya hemos dado, en nuestros últimos artículos, en respuesta a las diversas cuestiones que nos han sido planteadas sobre el tema de la vinculación iniciática.

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, abril y mayo de 1947].

En primer lugar, debemos hacer observar que nunca hemos empleado la palabra «egregor» para designar lo que se puede llamar propiamente una «entidad colectiva»; y la razón de ello es que, en esta acepción, éste es un término que no tiene nada de tradicional y que no representa más que una de las numerosas fantasías del moderno lenguaje ocultista. El primero que empleó esta palabra así es Eliphas Lévi, y, si nuestros recuerdos son exactos, fue también él quien, para justificar ese sentido, le dió una etimología latina inverosímil, haciéndole derivar de *grex*, «rebaño», mientras que esta palabra es puramente griega y jamás ha significado en realidad otra cosa que «vigilante». Por lo demás, se sabe que este término se encuentra en el *Libro de Hénoch*, donde designa entidades de un carácter bastante enigmático, pero que, en todo caso, parecen pertenecer al «mundo intermediario»; eso es todo lo que tienen en común con las entidades colectivas a las que se ha pretendido aplicar el mismo nombre. En efecto, éstas son de orden esencialmente psíquico, y, por lo demás, es eso, sobre todo, lo que constituye la gravedad de la equivocación que señalamos, pues, a este respecto, la frase que hemos señalado se nos aparece en suma como un nuevo ejemplo de la confusión de lo psíquico y de lo espiritual.

De hecho, ya hemos hablado de estas entidades colectivas, y pensábamos que habíamos precisado suficientemente su papel cuando, a propósito de las organizaciones tradicionales, religiosas u otras, que pertenecen al dominio que puede decirse exotérico, en el sentido más extenso de esta palabra, para distinguirlo del dominio iniciático, escribíamos esto: «Se puede considerar cada colectividad como disponiendo de una fuerza de orden sutil constituida en cierta manera por los aportes de todos sus miembros pasados y presentes, y que, por consiguiente, es tanto más considerable y susceptible de producir efectos más intensos cuanto más antigua sea la colectividad y cuanto mayor sea el número de miembros que la componen; por lo demás, es evidente que esta consideración «cuantitativa» implica esencialmente que se trata del dominio individual, más

allá del cual ya no podría intervenir en modo alguno»¹. A propósito de esto, recordaremos que lo colectivo, en todo lo que lo constituye, tanto psíquicamente como corporalmente, no es otra cosa que una simple extensión de lo individual, y que, por consiguiente, no tiene absolutamente nada de trascendente en relación a esto, contrariamente a las influencias espirituales que son de un orden completamente diferente; para tomar los términos habituales del simbolismo geométrico, es menester, diremos, no confundir el sentido horizontal con el sentido vertical. Esto nos conduce a responder incidentalmente a otra cuestión que también nos ha sido planteada, y que no carece de relación con lo que consideramos al presente: sería un error considerar como un estado supraindividual el que resultaría de la identificación tanto con una entidad psíquica colectiva, como con toda otra entidad psíquica cualquiera que sea; la participación en una tal entidad colectiva, a un grado cualquiera, puede considerarse, si se quiere, como constituyendo una suerte de «ensanchamiento» de la individualidad, pero nada más. Así pues, es únicamente para obtener algunas ventajas de orden individual como los miembros de una colectividad pueden utilizar la fuerza sutil de la que ésta dispone, conformándose a las reglas establecidas a este efecto por la colectividad de que se trate; e, incluso si, para la obtención de esas ventajas, hay además la intervención de una influencia espiritual, como ocurre concretamente en un caso tal como el de las colectividades religiosas, esta influencia espiritual, al no actuar entonces en su dominio propio que es de orden supraindividual, debe ser considerada, así como ya lo hemos dicho igualmente, como «descendiendo» al dominio individual y ejerciendo en él su acción por medio de la fuerza colectiva en la que toma su punto de apoyo. Por ello, es por lo que la oración, conscientemente o no, se dirige de la manera más inmediata a la entidad colectiva, y solo por la intermediación de ésta se dirige también a la influencia espiritual que actúa a través de ella; las condiciones

¹ Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXIV.

puestas a su eficacia por la organización religiosa no podrían explicarse de otro modo.

El caso es completamente diferente en lo que concierne a las organizaciones iniciáticas, por eso mismo de que éstas, y solo éstas, tienen como propósito esencial ir más allá del dominio individual, y porque incluso lo que se refiere en ellas de modo más directo a un desarrollo de la individualidad no constituye en definitiva más que una etapa preliminar para llegar finalmente a rebasar las limitaciones de ésta. No hay que decir que estas organizaciones conllevan también, como todas las demás, un elemento psíquico que puede jugar un papel efectivo en ciertos aspectos, por ejemplo para establecer una «defensa» frente al mundo exterior y para proteger a los miembros de una tal organización contra algunos peligros provenientes de éste, ya que es evidente que no es por medios de orden espiritual como pueden obtenerse semejantes resultados, sino solo por medios que están en cierto modo al mismo nivel que aquellos de los que puede disponer ese mundo exterior, pero eso es algo muy secundario y puramente contingente, que no tiene nada que ver con la iniciación en sí misma. Ésta es enteramente independiente de la acción de una fuerza psíquica cualquiera, puesto que consiste propia y esencialmente en la transmisión directa de una influencia espiritual, que debe producir, de una manera inmediata o diferida, efectos que dependen igualmente del orden espiritual mismo, y no ya de un orden inferior como en el caso del que hemos hablado precedentemente, de suerte que ya no es por la intermediación de un elemento psíquico como ella debe actuar aquí. Así pues, no es en tanto que una simple colectividad como es menester considerar una organización iniciática como tal, ya que no es en modo alguno ahí donde se encuentra lo que le permite desempeñar la función que es toda su razón de ser: puesto que la colectividad no es en suma más que una reunión de individuos, no puede, por sí misma, producir nada que sea de un orden supraindividual, pues lo superior no puede en ningún caso proceder de lo inferior; si la vinculación a una organización iniciática puede tener

efectos de ese orden, es pues únicamente en tanto que la organización iniciática es depositaria de algo que es en sí mismo supraindividual y trascendente en relación a la colectividad, es decir, de una influencia espiritual cuya conservación y cuya transmisión debe asegurar sin ninguna discontinuidad. Por consiguiente, la vinculación iniciática no debe concebirse como el vinculamiento a un «egregor» o a una entidad psíquica colectiva, ya que en eso no hay en todo caso más que un aspecto completamente accidental, aspecto por el cual las organizaciones iniciáticas no difieren en nada de las organizaciones exotéricas; lo que constituye esencialmente la «cadena», es, repitémoslo todavía, la transmisión ininterrumpida de la influencia espiritual a través de las generaciones sucesivas². Del mismo modo, el lazo entre las diferentes formas iniciáticas no es una simple filiación de «egregores», como podría hacerlo creer la frase que ha sido el punto de partida de estas reflexiones; resulta en realidad de la presencia, en todas esas formas, de una misma influencia espiritual, una en cuanto a su esencia y en cuanto a los fines en vista de los cuales actúa, aunque no en cuanto a las modalidades más o menos especiales según las cuales se ejerce su acción; y es así como se establece, de próximo en próximo y a grados diversos, una comunicación, efectiva o virtual según los casos, con el centro espiritual supremo.

A estas consideraciones, agregaremos otra precisión que tiene también su importancia bajo el mismo punto de vista: es que, cuando una organización iniciática se encuentra en un estado de degeneración más o menos acentuada, aunque la influencia espiritual esté siempre presente en ella, su acción está necesariamente disminuida, y entonces, por el contrario, las influencias psíquicas pueden actuar de una manera más visible y a veces casi independiente. El caso extremo a este respecto es aquel donde, habiendo dejado de existir como tal

² Al decir aquí «generaciones», no tomamos esta palabra solo en su sentido exterior y en cierto modo «material», sino que con eso entendemos hacer alusión sobre todo al carácter de «segundo nacimiento» que es inherente a la iniciación.

una forma iniciática y habiéndose retirado enteramente por eso mismo la influencia espiritual, subsisten únicamente las influencias psíquicas en el estado de «residuos» nocivos e incluso particularmente peligrosos, así como hemos explicado en otra parte³. Entiéndase bien que, mientras exista realmente la iniciación, aunque sea reducida a no poder ser ya sino puramente virtual, las cosas no podrían llegar hasta ahí; pero por eso no es menos verdad que el hecho de que las influencias psíquicas tomen una preponderancia más o menos grande en una forma iniciática, constituye un signo desfavorable en cuanto al estado actual de ésta, y eso muestra así mismo cuán lejos están de la verdad los que querrían atribuir la iniciación misma a influencias de ese orden.

³ Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, XXVII.

Capítulo VII

NECESIDAD DEL EXOTERISMO TRADICIONAL*

Muchos parecen dudar de la necesidad, para quien aspira a la iniciación, de vincularse primeramente a una forma tradicional de orden exotérico y de observar todas sus prescripciones; por lo demás, ése es el indicio de un estado de espíritu que es propio del occidente moderno, y cuyas razones son sin duda múltiples. No emprenderemos rebuscar qué parte de responsabilidad pueden tener en ello los representantes mismos del exoterismo religioso, a quienes su exclusivismo lleva muy frecuentemente a negar más o menos expresamente todo lo que rebasa su dominio; este lado de la cuestión no es el que nos interesa aquí; pero lo que es más sorprendente, es que aquellos que se consideran como calificados para la iniciación puedan hacer prueba de una incomprensión que, en el fondo, es comparable a la suya, aunque se aplique de una manera en cierto modo inversa. En efecto, es admisible que un exoterista ignore el esoterismo, aunque ciertamente esta ignorancia no justifica su negación; pero, por el contrario, no lo es que alguien con pretensiones al esoterismo quiera ignorar el exoterismo, aunque sea prácticamente, ya que lo «más» debe comprender forzosamente lo «menos». Por lo demás, esta ignorancia práctica misma, que consiste en considerar como inútil o superflua la participación en una tradición exotérica, no sería posible sin un desconocimiento, incluso teórico, de este aspecto de la tradición, y eso es lo que la hace todavía más grave, ya que uno puede preguntarse si alguien en quien existe un tal desconocimiento, cualesquiera que sean por lo demás sus posibilidades, está realmente preparado para abordar el dominio esotérico e

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, diciembre 1947].

iniático, y si no debería más bien aplicarse a comprender mejor el valor y el alcance del exoterismo antes de buscar ir más lejos. De hecho, hay en eso manifiestamente la consecuencia de un debilitamiento del espíritu tradicional entendido en su sentido general, y debería ser evidente que es este espíritu el que es menester restaurar ante todo integralmente en sí mismo si se quiere penetrar después el sentido profundo de la tradición; en el fondo, el desconocimiento de que se trata es del mismo orden que el de la eficacia propia de los ritos, tan extendido actualmente también en el mundo occidental. Quereamos admitir que el ambiente profano en el que viven algunos les hace más difícil la comprensión de estas cosas; pero es precisamente contra la influencia de este ambiente contra lo que les es menester reaccionar bajo todos los aspectos, hasta que hayan llegado a darse cuenta de la ilegitimidad del punto de vista profano en sí mismo; volveremos de nuevo sobre esto en un momento.

Hemos dicho que el estado de espíritu que denunciamos aquí es propio de occidente; en efecto, este estado de espíritu no puede existir en oriente, primero a causa de la persistencia del espíritu tradicional del cual está penetrado todavía el medio social todo entero¹, y también por otra razón: allí donde el exoterismo y el esoterismo están ligados directamente en la constitución de una forma tradicional², de manera que no son en cierto modo sino como las dos caras exterior e interior de una sola y misma cosa, es inmediatamente comprensible que es menester primeramente adherirse al exterior para poder

¹ Hablamos aquí de este medio tomado en su conjunto, y, por consiguiente, no vamos a tener en cuenta a este respecto los elementos «modernizados», es decir, en suma «occidentalizados», que, por ruidosos que puedan ser, no constituyen todavía a pesar de todo más que una débil minoría.

² Tomamos, para la facilidad de la expresión, estos dos términos de exoterismo y de esoterismo en su acepción más amplia, lo que no puede tener aquí ningún inconveniente, ya que no hay que decir que, incluso en una forma tradicional donde una tal división no está formalmente establecida, hay siempre necesariamente algo que corresponde a uno y al otro de estos dos puntos de vista; por lo demás, en este caso, el lazo que existe entre ellos es todavía más evidente.

después penetrar al interior³, y que no podría haber otra vía que esa. Eso puede parecer menos evidente en el caso en el que, como ocurre justamente en el occidente actual, uno se encuentra en presencia de organizaciones iniciáticas que no tienen ningún lazo con el conjunto de una forma tradicional determinada; pero entonces podemos decir que, por eso mismo, son, en principio al menos, compatibles con todo exoterismo cualquiera que sea, aunque, bajo el punto de vista iniciático, único que nos concierne al presente con la exclusión de la consideración de las circunstancias contingentes, ellas no lo son verdaderamente con la ausencia de exoterismo tradicional.

Diremos primero para expresar las cosas de la manera más simple, que nadie edifica sobre el vacío; ahora bien, la existencia únicamente profana, de donde todo elemento tradicional está excluido, no es realmente a este respecto más que vacío y nada. Si se quiere construir un edificio, primero se deben establecer sus cimientos; éstos son la base indispensable sobre la cual se apoyará todo el edificio, comprendidas sus partes más elevadas, y siempre permanecerán tales, incluso cuando esté acabado. Del mismo modo, la adhesión a un exoterismo es una condición previa para llegar al esoterismo, y, además, sería menester no creer que ese exoterismo pueda ser rechazado desde que la iniciación ha sido obtenida, de igual modo que los cimientos no pueden ser suprimidos cuando el edificio está construido. Agregaremos que, en realidad, el exoterismo, bien lejos de ser rechazado, debe ser «transformado» en una medida correspondiente al grado alcanzado por el iniciado, puesto que éste deviene cada más apto para comprender sus razones profundas, y puesto que, por consiguiente, sus fórmulas doctrinales y sus ritos toman para él una significación de mucha más importancia real que la que pueden tener para el simple exoterista, que en suma está siempre reducido, por definición misma, a no ver más que su apariencia exterior, es decir, lo que

³ Puede decirse también, según un simbolismo que se usa bastante frecuentemente, que el «núcleo» no puede ser alcanzado de otro modo que a través de la «corteza».

menos cuenta en cuanto a la «verdad» de la tradición considerada en su integralidad.

Además, y esto nos lleva a una consideración a la que ya hemos hecho alusión más atrás, aquel que no participa en ningún exoterismo tradicional hace por eso mismo, en su existencia, la parte más amplia que se pueda concebir al punto de vista puramente profano, al cual conformará forzosamente, en esas condiciones, toda su actividad exterior. A otro nivel y con consecuencias todavía más extensas, se trata del mismo error que cometen la mayoría de aquellos de los occidentales actuales que se creen todavía «religiosos», y que hacen de la religión una cosa enteramente aparte, que no tiene con todo el resto de su vida ningún contacto real; por lo demás, un tal error es todavía menos excusable para quien quiere colocarse bajo el punto de vista iniciático que para quien se atiene al punto de vista exotérico, y, en todos los casos, se ve sin esfuerzo cuán lejos está eso de responder a una concepción integralmente tradicional. En el fondo, todo eso equivale a admitir que, fuera o al lado del dominio tradicional, hay un dominio profano cuya existencia es igualmente válida en su orden; ahora bien, como hemos dicho ya frecuentemente, no hay en realidad ningún dominio profano al cual pertenezcan algunas cosas por su naturaleza misma; hay solamente un punto de vista profano, que no es más que el producto de una degeneración espiritual de la humanidad, y que, por consecuencia, es enteramente ilegítimo. En principio, uno no debería pues hacer ninguna concesión a ese punto de vista; de hecho, eso es ciertamente muy difícil en el medio occidental actual, quizás incluso imposible en algunos casos y hasta un cierto punto, ya que salvo muy raras excepciones, cada quien se encuentra obligado en eso, y únicamente por la necesidad de las relaciones sociales, a someterse más o menos, y en apariencia al menos, a las condiciones de la «vida ordinaria» que precisamente no es nada más que la aplicación práctica de ese punto de vista profano; pero, incluso si tales concesiones son indispensables para vivir en ese medio, sería menester que sean reducidas al estricto mínimo por todos

aquellos para quienes la tradición tiene todavía un sentido, mientras que, al contrario, son llevadas al extremo por aquellos que pretenden prescindir de todo exoterismo, incluso si tal no es su intención y si no hacen en eso sino sufrir más o menos inconscientemente la influencia del medio. Semejantes disposiciones son ciertamente tan poco favorables como es posible para la iniciación, que depende de un dominio donde normalmente las influencias exteriores no deberían penetrar de ninguna manera; si, no obstante, a consecuencia de las anomalías inherentes a las condiciones de nuestra época, aquellos que tienen esta actitud pueden a pesar de eso recibir una iniciación virtual, dudamos mucho que, mientras no persistan en ella voluntariamente, les sea posible ir más adelante y pasar a la iniciación efectiva.

Capítulo VIII

SALVACIÓN Y LIBERACIÓN*

Hemos constatado recientemente, no sin alguna extrañeza, que algunos de nuestros lectores tienen todavía alguna dificultad en comprender bien la diferencia esencial que existe entre la salvación y la Liberación; sin embargo, ya nos hemos explicado muchas veces sobre esta cuestión, que, por lo demás, no debería presentar en suma ninguna obscuridad para quienquiera que posee la noción de los estados múltiples del ser y, ante todo, la noción de la distinción fundamental del «mí mismo» y del «Sí mismo»¹. Por consiguiente, es pues menester volver de nuevo a ello para disipar definitivamente toda equivocación posible y para no dejar lugar a ninguna objeción.

En las condiciones presentes de la humanidad terrestre, es evidente que la gran mayoría de los hombres no son capaces

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, enero-febrero de 1950].

¹ Otra constatación que, a decir verdad, es mucho menos sorprendente para nos, es la incomprensión obstinada de los orientalistas a este respecto como a tantos otros; hemos visto en estos últimos tiempos un ejemplo de ello bastante curioso: en una reseña de *El Hombre y su devenir según el Vedânta*, uno de ellos, señalando con un mal humor no disimulado las críticas que hemos formulado a la atención de sus cofrades, menciona como una cosa particularmente chocante lo que hemos dicho de la «confusión que se comete constantemente entre la salvación y la Liberación», y parece indignado de que hayamos reprochado a tal indianista haber «traducido *Moksha* por salvación de un cabo al otro de sus obras, sin parecer sospechar siquiera la simple posibilidad de una inexactitud en esta asimilación»; ¡Evidentemente, es completamente inconcebible para él que *Moksha* pueda ser otra cosa que la salvación! Aparte de eso, lo que es verdaderamente cómico, es que el autor de esta reseña «deplora» que no hayamos adoptado la transcripción orientalista, cuando es que hemos indicado allí expresamente las razones de ello, y también que no hayamos dado una bibliografía de obras orientalistas, como si éstos debieran ser «autoridades» para nos, y como si, bajo el punto de vista en el cual nos colocamos, no tuviéramos el derecho de ignorarlos pura y simplemente; tales precisiones dan la justa medida de la comprensión de algunas gentes.

de ninguna manera de rebasar los límites de la condición individual, ya sea durante el curso de su vida, ya sea al salir de este mundo por la muerte corporal, que en sí misma no podría cambiar nada en el nivel espiritual en el que se encuentran en el momento en que sobreviene². Desde que la cosa es así, el exoterismo, entendido en su acepción más amplia, es decir, la parte de toda tradición que se dirige indistintamente a todos, no puede proponerles más que una finalidad de orden puramente individual, puesto que toda otra sería enteramente inaccesible para la mayor parte de los adherentes de esa tradición, y es precisamente esta finalidad la que constituye la salvación. No hay que decir que hay mucho trecho desde ahí a la realización efectiva de un estado supraindividual, aunque todavía condicionado, sin hablar siquiera de la Liberación, que, siendo la obtención del estado supremo e incondicionado, ya no tiene verdaderamente ninguna medida común con un estado condicionado cualquiera que sea³. Agregaremos seguidamente que, si «el Paraíso es una prisión» para algunos, como hemos dicho precedentemente, es justamente porque el ser que se encuentra en el estado que representa, es decir, el que ha llegado a la salvación, está todavía encerrado, e incluso por una duración indefinida, en las limitaciones que definen la individualidad humana; esta condición no podría ser en efecto más que un estado de «privación» para aquellos que aspiran a liberarse de esas limitaciones y a quienes su grado de desarrollo espiritual

² Muchas gentes parecen imaginarse que el solo hecho de la muerte puede bastar para dar a un hombre cualidades intelectuales o espirituales que en modo alguno poseía en vida; eso es una extraña ilusión, y ni siquiera vemos qué razones podrían invocarse para darle la menor apariencia de justificación.

³ Precisaremos incidentemente que, si hemos tomado el hábito de escribir «salvación» con minúscula y «Liberación» con mayúscula, es, del mismo modo que cuando escribimos «mí mismo» y «Sí mismo», para marcar claramente que uno es de orden individual y el otro de orden trascendente; esta precisión tiene por cometido evitar que nadie nos quiera atribuir intenciones que en modo alguno son las nuestras, como la de depreciar de alguna manera la salvación, mientras que se trata únicamente de situarla tan exactamente como es posible en el lugar que le pertenece de hecho en la realidad total.

les hace efectivamente capaces de ello desde su vida terrestre, aunque, naturalmente, los demás, desde que no tienen actualmente en sí mismos la posibilidad de ir más lejos, no puedan sentir en modo alguno esta «privación».

Uno podría plantearse entonces esta pregunta: si esta imperfección no existe menos en realidad, incluso si los seres que están en este estado no son conscientes de lo que tiene de imperfecto en relación a los estados superiores, ¿qué ventaja hay pues en mantenerles en él así indefinidamente, puesto que ese es el resultado en el que deben desembocar normalmente las observancias tradicionales del orden exotérico? La verdad es que hay una ventaja muy grande, ya que, permaneciendo fijados así en los prolongamientos del estado humano mientras este estado mismo subsista en la manifestación, lo que equivale a la perpetuidad o a la indefinida temporal, estos seres no podrán pasar a ningún otro estado individual, lo que sin eso sería necesariamente la única posibilidad abierta ante ellos; pero, ¿por qué esta continuación del estado humano es, en este caso, una condición más favorable de lo que sería el paso a otro estado? Aquí es menester hacer intervenir la consideración de la posición central ocupada por el hombre en el grado de existencia al que pertenece, mientras que todos los demás seres no se encuentran en él más que en una situación más o menos periférica, donde su superioridad o su inferioridad específica, de los unos en relación a los otros, resulta directamente de su mayor o menor alejamiento del centro, en razón del cual participan en una medida diferente, pero siempre de una manera solo parcial, en las posibilidades que no pueden expresarse completamente más que en el hombre y por el hombre. Ahora bien, cuando un ser debe pasar a otro estado individual, nada garantiza que tendrá en él una posición central, relativamente a las posibilidades de ese estado, como la que ocupaba en éste en tanto que hombre, e, incluso, hay al contrario una probabilidad incomparablemente mayor para que encuentre allí alguna de las innumerables condiciones periféricas comparables a lo que son en nuestro mundo las de los animales o incluso las de los

vegetales; se puede comprender inmediatamente cuán gravemente desaventajado estaría, sobre todo bajo el punto de vista de las posibilidades de desarrollo espiritual, y eso incluso si ese nuevo estado, considerado en su conjunto, constituyera, como es normal suponerlo, un grado de existencia superior al nuestro. Por ello es por lo que algunos textos orientales dicen que «el nacimiento humano es difícil de obtener», lo que, bien entendido, se aplica igualmente a lo que se corresponde con él en todo otro estado individual; y esa es también la verdadera razón por la que las doctrinas exotéricas presentan como una eventualidad temible e incluso siniestra la «segunda muerte», es decir, la disolución de los elementos psíquicos por la cual el ser, dejando de pertenecer al estado humano, debe tomar nacimiento, necesaria e inmediatamente, en otro estado. La cosa sería muy diferente, y sería incluso en realidad todo lo contrario, si esta «segunda muerte» diera acceso a un estado supraindividual; pero esto no es ya de la jurisdicción del exoterismo, que no puede y no debe ocuparse más que de lo que se refiere al caso más general, mientras que los casos de excepción son precisamente lo que constituye la razón de ser del esoterismo. El hombre ordinario, que no puede alcanzar actualmente un estado supraindividual, podrá al menos, si obtiene la salvación, llegar a él al final del ciclo humano; escapará pues al peligro de que acabamos de hablar, y así no perderá el beneficio de su nacimiento humano, sino que le guardará al contrario a título definitivo, pues quien dice salvación dice por eso mismo conservación, y eso es lo que importa esencialmente en parecido caso, ya que es en eso, pero en eso solamente, en lo que la salvación puede ser considerada como acercando al ser a su destino último, o como constituyendo en un cierto sentido, y por impropia que sea una tal manera de hablar, un encaminamiento hacia la Liberación.

Por lo demás, es menester tener buen cuidado de no dejarse inducir a error por algunas similitudes de expresión aparentes, ya que los mismos términos pueden recibir varias acepciones y ser aplicados a niveles muy diferentes, según se trate del

dominio exotérico o del dominio esotérico. Es así como, cuando los místicos hablan de «unión con Dios», lo que entienden con eso no es ciertamente asimilable de ninguna manera al *Yoga*; y esta precisión es particularmente importante, porque algunos estarían quizás tentados de decir: ¿cómo podría haber para un ser una finalidad más alta que la unión a Dios? Todo depende del sentido en el que se tome la palabra «unión»; en realidad, los místicos, como todos los demás exoteristas, jamás se han preocupado de nada que no sea la salvación, aunque lo que los mismos tienen en vista sea, si se quiere, una modalidad superior de la salvación, ya que sería inconcebible que no hubiera también una jerarquía entre los seres «salvados». En todo caso, puesto que la unión mística deja subsistir la individualidad como tal, no puede ser más que una unión completamente exterior y relativa, y es bien evidente que los místicos jamás han concebido ni siquiera la posibilidad de la Identidad Suprema; los místicos se detienen en la «visión», y toda la extensión de los mundos angélicos les separa todavía de la Liberación

Capítulo IX

PUNTO DE VISTA RITUAL Y PUNTO DE VISTA MORAL*

Como hemos hecho destacar en diversas ocasiones, fenómenos semejantes pueden proceder de causas enteramente diferentes; por eso es por lo que los fenómenos en sí mismos, que no son más que simples apariencias exteriores, jamás pueden ser considerados como constituyendo realmente la prueba de la verdad de una doctrina o de una teoría cualquiera, contrariamente a las ilusiones que se hace a este respecto el «experimentalismo» moderno. Lo mismo sucede en lo que concierne a las acciones humanas, que por lo demás son también fenómenos de un cierto género: las mismas acciones, o, para hablar más exactamente, acciones indiscernibles exteriormente las unas de las otras, pueden responder a unas intenciones muy diversas en quienes las cumplen; e incluso, más generalmente, dos individuos pueden actuar de una manera similar en casi todas las circunstancias de su vida, y colocarse sin embargo, para regular su conducta, en puntos de vista que en realidad no tienen casi nada de común. Naturalmente, un observador superficial, que se atenga a lo que ve y que no vaya más lejos de las apariencias, no podrá evitar dejarse engañar por ellas, e interpretará uniformemente las acciones de todos los hombres refiriéndolas a su propio punto de vista; es fácil comprender que puede haber en eso una causa de múltiples errores, por ejemplo, cuando se trata de hombres pertenecientes a civilizaciones diferentes, o aún de hechos históricos que se remontan a épocas remotas. Un ejemplo muy llamativo, y en cierto modo extremo, es el que nos dan aquellos de nuestros contemporáneos que pretenden explicar toda la historia de la humanidad

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, abril y mayo de 1948. N. del T.].

haciendo llamada exclusivamente a consideraciones de orden «económico», porque, de hecho, éstas juegan en ellos un papel preponderante, y sin pensar siquiera en preguntarse si la cosa ha sido verdaderamente del mismo modo en todos los tiempos y en todos los países. Ese es un efecto de la tendencia que hemos señalado también en otra parte, entre los psicólogos, a creer que los hombres son siempre y por todas partes los mismos; esta tendencia es quizás natural en un cierto sentido, pero por eso no es menos injustificada, y pensamos que no se podría desconfiar demasiado de ella.

Hay otro error del mismo género que corre el riesgo de escapar más fácilmente que el que acabamos de citar a muchas gentes e incluso a la gran mayoría de ellos, porque están muy habituados a considerar las cosas de esta manera, y también porque no aparece, como la ilusión «económica», como ligado más o menos directamente a algunas teorías particulares: este error es el que consiste en atribuir el punto de vista específicamente moral a todos los hombres indistintamente, es decir, porque es de ese punto de vista de donde los occidentales modernos sacan su propia regla de acción, en traducir en términos de «moral», con las intenciones especiales que esto lleva implícito, toda regla de acción cualquiera que sea, aunque pertenezca a las civilizaciones más diferentes de la suya bajo todos los respectos. Los que piensan así parecen incapaces de comprender que hay muchos otros puntos de vista que también pueden proporcionar tales reglas, y que incluso, según lo que decíamos hace un momento, las similitudes exteriores que pueden existir en la conducta de los hombres no prueban en modo alguno que ésta se rija siempre por el mismo punto de vista: así, el precepto de hacer o de no hacer tal cosa, al cual algunos obedecen por razones de orden moral, puede ser observado igualmente, por otros, por razones completamente diferentes. Por lo demás, sería menester no concluir de eso que, en sí mismos e independientemente de sus consecuencias prácticas, los puntos de vista de que se trata sean todos equivalentes; muy lejos de eso, ya que lo que se podría llamar la «cali-

dad» de las intenciones correspondientes varía hasta tal punto que no hay por así decir ninguna medida común entre ellas; y la cosa es más particularmente así cuando, al punto de vista moral, se compara el punto de vista ritual que es el de las civilizaciones que presentan un carácter integralmente tradicional.

Así como hemos explicado en otra parte, la acción ritual es, según el sentido original de la palabra, la que se cumple «conformemente al orden», y que, por consiguiente, implica, a algún grado al menos, la consciencia efectiva de esta conformidad; y, allí donde la tradición no ha sufrido ninguna mengua, toda acción, cualquiera que sea, tiene un carácter propiamente ritual. Importa destacar que esto supone esencialmente el conocimiento de la solidaridad y de la correspondencia que existen entre el orden cósmico mismo y el orden humano; este conocimiento, con las aplicaciones múltiples que se derivan de él, existe en efecto en todas las tradiciones, mientras que ha devenido completamente extraño a la mentalidad moderna, que no quiere ver, todo lo más, sino «especulaciones» fantásticas en todo lo que no entra en la concepción grosera y estrechamente limitada que se hace de lo que ella llama la «realidad». Para quienquiera que no está cegado por algunos prejuicios, es fácil ver cuánta distancia separa la consciencia de la conformidad al orden universal, y de la participación del individuo en ese orden en virtud de esta conformidad misma, de la simple «consciencia moral», que no requiere ninguna comprensión intelectual y que ya no está guiada más que por aspiraciones y tendencias puramente sentimentales, y qué profunda degeneración implica, en la mentalidad humana en general, el paso de la una a la otra. No hay que decir, por lo demás, que ese paso no se opera de un solo golpe, y que puede haber ahí muchos grados intermediarios, donde los dos puntos de vista correspondientes se mezclan en proporciones diversas; de hecho, en toda forma tradicional, el punto de vista ritual subsiste siempre necesariamente, pero las hay, como es el caso de las formas propiamente religiosas, que, al lado de él, hacen un sitio más o menos grande al punto de vista moral, y veremos ense-

guida la razón de ello. Sea como fuere, desde que uno se encuentra en presencia de este punto de vista moral en una civilización, sean cuales sean las apariencias bajo otros aspectos, se puede decir que esta civilización no es ya integralmente tradicional: en otros términos, la aparición de este punto de vista puede considerarse como ligada de alguna manera a la aparición del punto de vista profano mismo.

Este no es el lugar de examinar las etapas de esta decadencia, que desemboca finalmente, en el mundo moderno, en la desaparición completa del espíritu tradicional, y por tanto en la invasión del punto de vista profano en todos los dominios sin excepción; haremos destacar solamente que es esta última etapa la que representan, en el orden de cosas que nos ocupa al presente, las morales dichas «independientes», que, ya sea que se proclamen «filosóficas» o «científicas», no son en realidad más que el producto de una degeneración de la moral religiosa, es decir, más o menos, frente a ésta, lo que son las ciencias profanas en relación a las ciencias tradicionales. Hay también naturalmente grados correspondientes en la incomprensión de las realidades tradicionales y en los errores de interpretación a los cuales dan lugar; a este respecto, el grado más bajo es el de las concepciones modernas que, no contentándose ya siquiera con no ver en las prescripciones rituales más que simples reglas morales, lo que era ya desconocer enteramente su razón profunda, llegan hasta atribuirles a vulgares preocupaciones de higiene o de limpieza; ¡en efecto, es bien evidente que, después de eso, la incomprensión apenas podría llevarse más lejos!

Hay otra cuestión que, para nos, es más importante considerar actualmente: ¿cómo es posible que formas tradicionales auténticas, en lugar de quedarse en el punto de vista ritual puro, hayan podido acordar un lugar al punto de vista moral, como lo decíamos, e incluso incorporársele en cierto modo como uno de sus elementos constitutivos? Desde que, a consecuencia de la marcha descendente del ciclo histórico, la mentalidad humana, en su conjunto, ha ido cayendo a un nivel inferior, era

inevitable que la cosa fuera así; en efecto, para dirigir eficazmente las acciones de los hombres, es menester recurrir forzosamente a medios que sean apropiados a su naturaleza, y, cuando esta naturaleza es mediocre, los medios deben serlo también en una medida correspondiente, pues es solo de esta manera como será salvado lo que todavía pueda serlo en tales condiciones. Cuando la mayor parte de los hombres no son ya capaces de comprender las razones de la acción ritual como tal, es menester, para que continúen actuando de una manera que permanezca todavía normal y «regular», hacer llamada a motivos secundarios, morales y otros, pero en todo caso de un orden mucho más relativo y contingente, y, por eso mismo, podríamos decir más bajo, que los que eran inherentes al punto de vista ritual. En realidad, no hay en eso ninguna desviación, sino solo una adaptación necesaria; las formas tradicionales particulares deben ser adaptadas a las circunstancias de tiempo y de lugar que determinan la mentalidad de aquellos a quienes se dirigen, puesto que es eso lo que constituye la razón misma de su diversidad, y eso sobre todo en su parte más exterior, aquella que debe ser común a todos sin excepción, y a la cual se refiere naturalmente todo lo que es regla de acción. En cuanto a aquellos que son todavía capaces de una comprensión de un orden diferente, evidentemente no les concierne más que a ellos efectuar su transposición colocándose en un punto de vista superior y más profundo, lo que permanece siempre posible mientras no se haya roto todo lazo con los principios, es decir, mientras subsista el punto de vista tradicional mismo; y así éstos podrán no considerar la moral más que como un simple modo exterior de expresión que no afecta a la esencia misma de las cosas que están revestidas de ella. Es así como, por ejemplo, entre aquel que cumple algunas acciones por razones morales y el que las cumple en vistas de un desarrollo espiritual efectivo al cual pueden servir de preparación, la diferencia es ciertamente tan grande como es posible; su manera de actuar es sin embargo la misma, pero sus intenciones son completamente diferentes y no corresponden en modo alguno a un

mismo grado de comprensión. Pero es solo cuando la moral ha perdido todo carácter tradicional cuando se puede hablar verdaderamente de desviación; vaciada de toda significación real, y no teniendo ya en ella nada que pueda legitimar su existencia, esa moral profana no es, hablando propiamente, más que un «residuo» sin valor y una pura y simple superstición.

Capítulo X

SOBRE LA «GLORIFICACIÓN DEL TRABAJO»*

Está de moda, en nuestra época, exaltar el trabajo, cualquiera que sea y de cualquier manera que se haga, como si tuviera un valor eminente por sí mismo e independientemente de toda consideración de un orden diferente; es el tema de innumerables declamaciones tan vacías como pomposas, y eso no solo en el mundo profano, sino incluso, lo que es más grave, en las organizaciones iniciáticas que subsisten en occidente¹. Es fácil comprender que esta manera de considerar las cosas se relaciona directamente con la necesidad exagerada de acción que es característica de los occidentales modernos; en efecto, el trabajo, al menos cuando se considera así, no es evidentemente otra cosa que una forma de la acción, y una forma a la que, por otra parte, el prejuicio «moralista» arrastra a atribuir todavía mayor importancia que a toda otra, porque es la que se presta mejor a ser presentada como constituyendo un «deber» para el hombre y como contribuyendo a asegurar su «dignidad»². A ello se agrega, lo más frecuentemente, una intención claramente antitradicional, a saber, la de despreciar la contemplación, que se quiere asimilar a la «ociosidad», mientras que, antes al contrario, la contemplación es en realidad la

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, junio de 1948].

¹ Se sabe que la «glorificación del trabajo» es concretamente, en la Masonería, el tema de la última parte de la iniciación al grado de Compañero; y desafortunadamente, en nuestros días, esta «glorificación» se comprende ahí generalmente de esta manera completamente profana, en lugar de ser entendida, como lo debiera, en el sentido legítimo y realmente tradicional que nos proponemos indicar a continuación.

² A propósito de esto diremos seguidamente que, entre esta concepción moderna del trabajo y su concepción tradicional, hay toda la diferencia que existe de una manera general, así como hemos explicado últimamente, entre el punto de vista moral y el punto de vista ritual.

actividad más alta concebible, y cuando, además, la acción separada de la contemplación no puede ser más que ciega y desordenada³. Todo eso no se explica sino harto fácilmente en el caso de hombres que declaran, y sin duda sinceramente, que «su felicidad consiste en la acción misma»⁴, y diríamos de buena gana en la agitación, puesto que, cuando la acción se toma así por un fin en sí misma, y cualesquiera que sean los pretextos «moralistas» que se invoquen para justificarla, no es verdaderamente nada más que eso.

Contrariamente a lo que piensan los modernos, no importa cuál trabajo, hecho indistintamente por no importa quién, y únicamente por el placer de actuar o por necesidad de «ganarse la vida», no merece ser exaltado de ninguna manera, y ni siquiera puede ser considerado más que como una cosa anormal, opuesta al orden que debería regir las instituciones humanas, hasta tal punto que, en las condiciones de nuestra época, ocurre muy frecuentemente que el trabajo llega a tomar un carácter que, sin ninguna exageración, se podría calificar de «infrahumano». Lo que nuestros contemporáneos parecen ignorar completamente, es que un trabajo no es realmente válido más que si es conforme a la naturaleza misma del ser que lo hace, si se resulta de ella de una manera en cierto modo espontánea y necesaria, de suerte que no es para esa naturaleza otra cosa que el medio de realizarse tan perfectamente como es posible. En suma, esa es la noción misma del *swadharma*, que es el verdadero fundamento de la institución de las castas, sobre la cual hemos insistido suficientemente en muchas otras ocasiones como para poder contentarnos con recordarla aquí sin extendernos más en ella. A propósito de esto, se puede pensar también aquí en lo que dice Aristóteles del cumplimiento por cada

³ Recordaremos aquí una de las aplicaciones del apólogo del ciego y del paralítico, en el que representan respectivamente la vida activa y la vida contemplativa (Ver *Autoridad Espiritual y Poder temporal*, capítulo V).

⁴ Hemos encontrado esta frase en un comentario del ritual masónico que, sin embargo, bajo muchos aspectos, no es de los peores ciertamente, y queremos decir con eso uno de los más afectados por las infiltraciones del espíritu profano.

ser de su «acto propio», por el cual es menester entender a la vez el ejercicio de una actividad conforme a su naturaleza y, como consecuencia inmediata de esta actividad, el paso de la «potencia» al «acto» de las posibilidades que están comprendidas en esa naturaleza. En otros términos, para que un trabajo, de cualquier género que sea, sea lo que debe ser, es menester ante todo que corresponda en el hombre a una «vocación», en el sentido más propio de esta palabra⁵; Y, cuando ello es así, el provecho material que puede sacarse legítimamente de él no aparece sino como un fin completamente secundario y contingente, por no decir incluso desdeñable frente a otro fin superior, que es el desarrollo y como el acabamiento «en acto» de la naturaleza misma del ser humano.

No hay que señalar que lo que acabamos de decir constituye una de las bases esenciales de toda iniciación de oficio, puesto que la «vocación» correspondiente es una de las cualificaciones requeridas para una tal iniciación, e incluso, podría decirse, que es la primera y la más indispensable de todas⁶. Sin embargo, hay todavía otra cosa sobre la que conviene insistir, sobre todo desde el punto de vista iniciático, pues es eso lo que da al trabajo, considerado según su noción tradicional, su significación más profunda y su alcance más alto, que rebasa la consideración de la naturaleza humana solo para vincularla al orden cósmico mismo, y por ahí, de la manera más directa, a los principios universales. Para comprenderlo, se puede partir de la definición del arte como «la imitación de la naturaleza en su modo de operación»⁷, es decir, de la naturaleza como causa (*Natura naturans*), y no como efecto (*Natura naturata*); en

⁵ Sobre este punto, y también sobre las otras consideraciones que seguirán, remitimos, para desarrollos más amplios a los numerosos estudios que A. K. Coomaraswamy ha consagrado más especialmente a estas cuestiones.

⁶ Algunos oficios modernos, y sobre todo los oficios puramente mecánicos, para los cuales no podría invocarse realmente la cuestión de la «vocación», y que por consecuencia tienen en sí mismos un carácter anormal, no pueden dar válidamente lugar a ninguna iniciación.

⁷ Y no en sus producciones, como se imaginan los partidarios de un arte llamado «realista», y que sería más exacto llamar «naturalista».

efecto, desde el punto de vista tradicional no hay ninguna distinción que hacer entre arte y oficio, como tampoco entre artista y artesano, y ese es también un punto sobre el cual ya hemos tenido la ocasión de explicarnos; todo lo que es producido «conformemente al orden» merece ser considerado por eso mismo, y al mismo título, como una obra de arte⁸. Todas las tradiciones insisten sobre la analogía que existe entre los artesanos humanos y el Artesano divino, puesto que tanto los unos como el otro operan «por un verbo concebido en el intelecto», lo que, lo anotamos de pasada, marca tan claramente como es posible el papel de la contemplación como condición previa y necesaria de la producción de toda obra de arte; y esa es también una diferencia esencial con la concepción profana del trabajo, que lo reduce a no ser sino acción pura y simple, como lo decíamos más atrás, y que pretende oponerle incluso a la contemplación. Según la expresión de los Libros hindúes, «debemos construir como los *Dévas* lo hicieron en el comienzo»; esto, que se entiende naturalmente del ejercicio de todos los oficios dignos de este nombre, implica que el trabajo tiene un carácter propiamente ritual, como deben tenerlo por lo demás todas las cosas en una civilización integralmente tradicional; y no es solo este carácter ritual el que asegura esta «conformidad al orden» de la cual hablábamos hace un momento, sino que se puede decir incluso que este carácter ritual no constituye verdaderamente más que uno con esta conformidad misma⁹.

Desde que el artesano humano imita así en su dominio particular la operación del Artesano divino, participa en la obra misma de éste en una medida correspondiente, y de una mane-

⁸ Apenas hay necesidad de recordar que esta noción tradicional del arte no tiene absolutamente nada de común con las teorías «estéticas» de los modernos.

⁹ Sobre todo esto, ver A. K. Coomaraswamy, *Is Art a Superstition or a Way of Life?*, en su obra titulada *Why exhibit Works of Art?* [“¿Es el Arte una superstición, o una manera de vivir?”], publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La verdadera Filosofía del Arte Cristiano y Oriental*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007].

ra tanto más efectiva cuanto más consciente es de esta operación; y cuanto más realiza por su trabajo las virtualidades de su propia naturaleza, tanto más crece al mismo tiempo su semejanza con el Artesano divino, y tanto más se integran perfectamente sus obras en la armonía del Cosmos. Se ve cuán lejos está eso de las banalidades que nuestros contemporáneos tienen el hábito de enunciar creyendo hacer con eso el elogio del trabajo; éste, cuando es lo que debe ser tradicionalmente, pero solamente en ese caso, está en realidad muy por encima de todo lo que son capaces de concebir. Así, podemos concluir estas pocas indicaciones, que sería fácil desarrollar casi indefinidamente, diciendo esto: la «glorificación del trabajo» responde ciertamente a una verdad, e incluso a una verdad de orden profundo; pero la manera en que los modernos la entienden de ordinario no es más que una deformación caricatural de la noción tradicional, deformación que llega a invertirla en cierto modo. En efecto, no se «glorifica» el trabajo con discursos vanos, lo que ni siquiera tiene ningún sentido plausible; sino que el trabajo mismo es «glorificado», es decir, «transformado», cuando, en lugar de no ser más que una simple actividad profana, constituye una colaboración consciente y efectiva en la realización del plan del «Gran Arquitecto del Universo».

Capítulo XI

LO SAGRADO Y LO PROFANO*

Ya hemos explicado frecuentemente que en una civilización integralmente tradicional, toda actividad humana, cualquiera que sea, posee un carácter que se puede decir sagrado, porque, por definición misma, la tradición no deja nada fuera de ella; sus aplicaciones se extienden entonces a todas las cosas sin excepción, de suerte que no hay ninguna que pueda ser considerada como indiferente o insignificante a este respecto, y de suerte que, haga lo que haga el hombre, su participación en la tradición está asegurada de una manera constante por sus actos mismos. Desde que algunas cosas escapan al punto de vista tradicional o, lo que viene a ser lo mismo, son consideradas como profanas, ese es el signo manifiesto de que se ha producido ya una degeneración que implica un debilitamiento y como una disminución de la fuerza de la tradición; y una tal degeneración está ligada naturalmente, en la historia de la humanidad, a la marcha descendente del desenvolvimiento cíclico. Evidentemente puede haber ahí muchos grados diferentes, pero, de una manera general, se puede decir que actualmente, incluso en las civilizaciones que todavía han guardado el carácter más claramente tradicional, se reserva en ellas un cierto espacio más o menos grande a lo profano, como una suerte de concesión forzada a la mentalidad determinada por las condiciones mismas de la época. Eso no quiere decir sin embargo que una tradición pueda reconocer jamás el punto de vista profano como tal, ya que eso equivaldría en suma a negarse a sí misma al menos parcialmente, y según la medida de la extensión que ella le acordara; a través de todas sus adaptaciones sucesivas, una tradición no puede sino mantener siempre de

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, enero-febrero de 1950. N. del T.].

derecho, cuando no de hecho, que su propio punto de vista vale realmente para todas las cosas y que su dominio de aplicación las comprende a todas igualmente.

Por lo demás, solo la civilización occidental moderna, debido a que su espíritu es esencialmente antitradicional, pretende afirmar la legitimidad de lo profano como tal y considera incluso como un «progreso» incluir ahí una parte cada vez más grande de la actividad humana, de suerte que en el límite, para el espíritu integralmente moderno, ya no hay más que lo profano, y de suerte que todos sus esfuerzos tienden en definitiva a la negación o a la exclusión de lo sagrado. Las relaciones están aquí invertidas: una civilización tradicional, incluso disminuida, no puede sino tolerar la existencia del punto de vista profano como un mal inevitable, aunque esforzándose en limitar sus consecuencias lo más posible; en la civilización moderna, al contrario, lo que ya no se tolera es lo sagrado, porque no es posible hacerlo desaparecer enteramente de un solo golpe, y a lo cual, a la espera de la realización completa de ese «ideal», se hace una parte cada vez más reducida, poniendo el mayor cuidado en aislarlo de todo lo demás por una barrera infranqueable.

El paso de una a otra de estas dos actitudes opuestas implica la persuasión de que existe, no solo un punto de vista profano, sino un dominio profano, es decir, que hay cosas que son profanas en sí mismas y por su propia naturaleza, en lugar de no ser tales, como la cosa es realmente, más que por el efecto de una cierta mentalidad. Esta afirmación de un dominio profano, que transforma indebidamente un simple estado de hecho en un estado de derecho, es pues, si puede decirse, uno de los postulados fundamentales del espíritu antitradicional, puesto que no es sino inculcando primero esta falsa concepción en la generalidad de los hombres como puede esperar llegar gradualmente a sus fines, es decir, a la desaparición de lo sagrado, o, en otros términos, a la eliminación de la tradición hasta sus últimos vestigios. No hay más que mirar alrededor de sí mismo

para darse cuenta hasta qué punto el espíritu moderno ha triunfado en esta tarea que se ha asignado, ya que incluso los hombres que se estiman «religiosos», es decir, aquellos en quienes subsiste todavía más o menos conscientemente algo del espíritu tradicional, por eso no consideran menos la religión como una cosa que ocupa entre las demás un lugar completamente aparte, y por lo demás, a decir verdad, muy restringido, de tal suerte que no ejerce ninguna influencia efectiva sobre todo el resto de su existencia, donde piensan y actúan exactamente de la misma manera que los más completamente irreligiosos de sus contemporáneos. Lo más grave es que estos hombres no se comportan simplemente así porque se encuentran obligados a ello por la presión del medio en el que viven, porque hay en eso una situación de hecho que no pueden más que deplorar y a la que son incapaces de sustraerse, lo que sería todavía admisible, pues, ciertamente, no se puede exigir de nadie que tenga el coraje necesario para reaccionar abiertamente contra las tendencias dominantes de su época, lo que no carece de peligro bajo más de una relación. ¡Muy lejos de eso, estos hombres están afectados por el espíritu moderno hasta tal punto que, como todos los demás, consideran la distinción e incluso la separación de lo sagrado y de lo profano como perfectamente legítima, y que, en el estado de cosas que es el de todas las civilizaciones tradicionales y normales, no ven más que una confusión entre dos dominios diferentes, confusión que, según ellos, ha sido «rebasada» y ventajosamente disipada por el «progreso»!

Hay más todavía: una tal actitud, ya difícilmente concebible por parte de hombres, cualesquiera que sean, que se dicen y que se creen sinceramente religiosos, ya no es ni siquiera solo el hecho de los «laicos», en quienes, en rigor, podría achacarse quizás a una ignorancia que la hace también excusable hasta un cierto punto. Ahora, parece que esta misma actitud es también la de eclesiásticos cada vez más numerosos, que parecen no comprender todo lo que tiene de contrario a la tradición, y

decimos a la tradición de una manera completamente general, y por consiguiente tanto a esa forma tradicional de la que son representantes como a toda otra forma tradicional; ¡y se nos ha señalado que algunos de entre ellos llegan hasta hacer a las civilizaciones orientales un reproche de que la vida social esté allí penetrada todavía de lo espiritual, viendo en eso incluso una de las principales causas de su pretendida inferioridad en relación a la civilización occidental! Por lo demás, hay lugar a destacar una extraña contradicción: los eclesiásticos más alcanzados por las tendencias modernas se muestran generalmente mucho más preocupados de la acción social que de la doctrina; pero, puesto que aceptan y aprueban incluso la «laicización» de la sociedad, ¿por qué intervienen ellos mismos en ese dominio? Eso no puede ser, como sería legítimo y deseable, para intentar reintroducir en él un poco de espíritu tradicional, puesto que piensan que éste debe permanecer completamente ajeno a las actividades de ese orden; esta intervención es pues completamente incomprensible, a menos de admitir que hay en su mentalidad algo profundamente ilógico, lo que, por lo demás, es incontestablemente el caso de muchos de nuestros contemporáneos. Sea como fuere, en eso hay un síntoma de los más inquietantes: cuando representantes auténticos de una tradición han llegado al punto en que su manera de pensar no difiere sensiblemente de la de sus adversarios, uno puede preguntarse qué grado de vitalidad tiene todavía esa tradición en su estado actual; y, puesto que la tradición de que se trata es la del mundo occidental, en estas condiciones, ¿qué posibilidades de enderezamiento pueden quedar todavía para ésta, al menos en tanto que uno se atenga al dominio exotérico y que no se considere ningún otro orden de posibilidades?

Capítulo XII

A PROPÓSITO DE «CONVERSIONES»*

La palabra «conversión» puede tomarse en dos sentidos totalmente diferentes: su sentido original es el que le hace corresponder al término griego *metanoia*, que expresa propiamente un cambio de *nous*, o, como ha dicho A. K. Coomaraswamy, una «metamorfosis intelectual». Esta transformación interior, como lo indica por otra parte la etimología misma de la palabra latina (de *cum-vertere*), implica a la vez una «reunión» o una concentración de las potencias del ser, y una suerte de «volvimiento» por el que este ser pasa «del pensamiento humano a la comprensión divina». La *metanoia* o la «conversión» es pues el paso consciente de la mente entendida en su sentido ordinario e individual, y considerada como vuelta hacia las cosas sensibles, a lo que es su transposición en un sentido superior, donde se identifica al *hégemôn* de Platón o al *antaryâmî* de la tradición hindú. Es evidente que eso es una fase necesaria en todo proceso de desarrollo espiritual; es pues, insistimos en ello, un hecho de orden puramente interior, que no tiene absolutamente nada en común con un cambio exterior y contingente cualquiera, que depende simplemente del dominio «moral», como se tiene muy frecuentemente tendencia a creerlo hoy día (y, en este sentido, se llega incluso a traducir *metanoia* por «arrepentimiento»), o incluso del dominio religioso y más generalmente exotérico¹.

Al contrario, el sentido vulgar de la palabra «conversión», el que ha llegado a tener constantemente en el lenguaje co-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, octubre-nov. de 1948. N. del T.].

¹ Sobre este tema, ver A. K. Coomaraswamy, *On Being in One's Right Mind (Review of Religion)*, n° de noviembre de 1942) [“Sobre Ser en la mente recta de uno”, publicado en Ananda K. Coomaraswamy, *Las ventanas del Alma*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

riente, y que es también el sentido en el que vamos a tomarla ahora, después de esta explicación indispensable para evitar toda confusión, este segundo sentido, decimos, designa únicamente el paso exterior de una forma tradicional a otra, cualesquiera que sean las razones por las cuales ha podido estar determinado, razones todas contingentes lo más frecuentemente, a veces incluso desprovistas de toda importancia real, y que en todo caso no tienen nada que ver con la pura espiritualidad. Aunque pueda haber sin duda alguna vez conversiones más o menos espontáneas, al menos en apariencia, lo más habitualmente son una consecuencia del «proselitismo» religioso, y no hay que decir que todas las objeciones que pueden formularse contra el valor de ésta se aplican igualmente a sus resultados; en suma, el «convertidor» y el «convertido» hacen prueba de una misma incomprensión del sentido profundo de sus tradiciones, y sus actitudes respectivas muestran muy manifiestamente que su horizonte intelectual está parecidamente limitado al punto de vista del exoterismo más exclusivo². Incluso al margen de esta razón de principio, debemos decir que, por otros motivos también, apreciamos bastante poco a los «convertidos» en general, en punto alguno, bien entendido, porque se deba poner *a priori* en duda su sinceridad (y no queremos considerar aquí el caso, no obstante muy frecuente de hecho, de aquellos que no han cambiado sino por algún bajo interés material o sentimental, y que uno podría llamar más bien «pseudo-convertidos»), sino primeramente porque hacen prueba como mínimo de una inestabilidad mental más bien penosa, y después porque tienen casi siempre una tendencia a hacer muestra del «sectarismo» más estrecho y más exagerado, ya sea por un efecto de su temperamento mismo, que lleva a algunos de entre ellos a pasar de un extremo a otro con una desconcertante facilidad, ya sea simplemente para desviar las

² En el fondo, no hay otra conversión realmente legítima en principio que la que consiste en la adhesión a una tradición cualquiera, que sea por lo demás, por parte de alguien que estaba precedentemente desprovisto de todo vínculo tradicional.

sospechas de que temen ser objeto en su nuevo medio. En el fondo, puede decirse que los «convertidos» son poco interesantes, al menos para aquellos que consideran las cosas al margen de todo motivo de exclusivismo exotérico, y que, por lo demás, no tienen ningún gusto por el estudio de algunas «curiosidades» psicológicas; y, por nuestra parte, queremos más, ciertamente, no verlos demasiado cerca.

Dicho esto claramente, es menester señalar (y es a eso sobre todo a lo que queríamos llegar) que a veces se habla de «conversiones», ciertamente muy mal, y en casos a los que esta palabra, entendida en el sentido que acabamos de decir como lo es siempre de hecho, no podría aplicarse de ninguna manera. Queremos hablar de aquellos que, por razones de orden iniciático o esotérico, son llevados a adoptar una forma tradicional diferente que aquella a la cual podían estar vinculados por su origen, ya sea porque ésta no les daba ninguna posibilidad de este orden, ya sea solo porque la otra les proporciona, incluso en su exoterismo, una base más apropiada a su naturaleza, y por consiguiente más favorable para su trabajo espiritual. Para quienquiera que se coloca en el punto de vista esotérico, ese es un derecho absoluto contra el cual todos los argumentos de los exoteristas nada pueden, puesto que se trata de un caso que, por definición misma, está enteramente fuera de su competencia. Contrariamente a lo que tiene lugar para una «conversión», ahí no hay nada que implique la atribución de una superioridad en sí misma a una forma tradicional sobre otra, sino únicamente lo que se podría llamar una razón de conveniencia espiritual, que es algo completamente diferente de una simple «preferencia» individual, y al respecto de la cual todas las consideraciones exteriores son perfectamente insignificantes. Por lo demás, entiéndase bien que el que puede actuar legítimamente así, desde que es realmente capaz de colocarse bajo el punto de vista esotérico como hemos supuesto, debe tener consciencia, al menos en virtud de un conocimiento teórico, cuando no todavía efectivamente realizado, de la unidad esencial de todas las tradiciones; y eso solo basta evidentemente-

te, en lo que le concierne, para que una «conversión» sea una cosa enteramente desprovista de sentido y verdaderamente inconcebible. Si ahora uno se preguntara por qué existen tales casos, responderíamos que eso se debe sobre todo a las condiciones de la época actual, en la cual, por una parte, algunas tradiciones, de hecho, han devenido incompletas «por arriba», es decir, en cuanto a su lado esotérico, lado que sus representantes «oficiales» llegan a veces incluso a negar más o menos formalmente, y, por otra parte, ocurre muy frecuentemente que un ser nace en un medio que no es el que le conviene realmente y el que puede permitir a sus posibilidades desarrollarse de una manera normal, sobre todo en el orden intelectual y espiritual; es ciertamente deplorable bajo más de un aspecto que la cosa sea así, pero son inconvenientes inevitables en la presente fase del *Kali-Yuga*.

Además de este caso de aquellos que «se establecen» en una forma tradicional porque es la que pone a su disposición los medios más adecuados para el trabajo interior que tienen que efectuar todavía, hay otro caso del que debemos decir también algunas palabras: es el de hombres que, llegados a un alto grado de desarrollo espiritual, pueden adoptar exteriormente tal o cual forma tradicional según las circunstancias y por razones cuyos únicos jueces son ellos, tanto más cuanto que esas razones son generalmente de las que escapan forzosamente a la comprensión de los hombres ordinarios. Por el estado espiritual que han alcanzado, esos están más allá de todas las formas, de suerte que no se trata en eso para ellos más que de apariencias exteriores, que no podrían afectar o modificar de ninguna manera su realidad íntima; no sólo han comprendido como aquellos de los que hablábamos hace un momento, sino que han realizado plenamente, en su principio mismo, la unidad fundamental de todas las tradiciones. Por consiguiente, todavía sería más absurdo hablar aquí de «conversiones», y sin embargo eso no impide que hayamos visto a algunos escribir seriamente que Srí Râmakrishna, por ejemplo, se había «convertido» al islam en tal periodo de su vida y al

cristianismo en tal otro; nada podría ser más ridículo que semejantes aserciones, que dan una idea bastante triste de la mentalidad de sus autores. De hecho, para Srî Râmakrishna, se trataba sólo de «verificar» en cierto modo, por una experiencia directa, la validez de las diferentes «vías» representadas por esas tradiciones a las que se asimiló temporalmente; ¿qué hay ahí que pueda recordar de cerca o de lejos a una «conversión» cualquiera?

De una manera completamente general, podemos decir que quienquiera que tiene una consciencia de la unidad de las tradiciones, ya sea por una comprensión simplemente teórica o con mayor razón por una realización efectiva, es necesariamente, por eso mismo, «inconvertible»; por otra parte, él es el único que lo sea verdaderamente, puesto que los demás, a este respecto, siempre pueden estar más o menos a merced de las circunstancias contingentes. No se podría denunciar con la suficiente energía el equívoco que lleva a algunos a hablar de «conversiones» allí donde no hay el menor rastro de ellas, ya que importa cortar de raíz las numerosas ineptias de este género que se han extendido en el mundo profano, y bajo las cuales, muy frecuentemente, no es difícil adivinar intenciones claramente hostiles a todo lo que depende del esoterismo.

Capítulo XIII

CEREMONIALISMO Y ESTETICISMO*

Ya hemos denunciado la extraña confusión que se comete frecuentemente, en nuestra época, entre los ritos y las ceremonias¹, y, que da testimonio de un desconocimiento completo de la verdadera naturaleza y de los caracteres esenciales de los ritos, y podríamos decir incluso de la tradición en general. En efecto, mientras que los ritos, como todo lo que es de orden realmente tradicional, implican necesariamente un elemento «no-humano», las ceremonias, al contrario, son algo puramente humano y no pueden pretender a nada más que a efectos estrictamente limitados a este dominio, e incluso, se podría decir, a sus aspectos más exteriores, ya que esos efectos, en realidad, son exclusivamente «psicológicos» y sobre todo emotivos. Así, se podría ver en la confusión de que se trata un caso particular o una consecuencia del «humanismo», es decir, de la tendencia moderna a reducirlo todo al nivel humano, tendencia que se manifiesta también, por otra parte, por la pretensión de explicar «psicológicamente» los efectos de los ritos mismos, lo que suprime por lo demás efectivamente la diferencia esencial que existe entre ellos y las ceremonias.

No se trata de contestar la utilidad relativa de las ceremonias, en tanto que, agregándose accidentalmente a los ritos, hacen que éstos, en un periodo de oscurecimiento espiritual, sean más accesibles a la generalidad de los hombres, a quienes preparan así en cierto modo para recibir sus efectos, porque estos efectos ya no pueden ser alcanzados inmediatamente sino por medios completamente exteriores como esos. Para que ese papel de «ayudantes» sea legítimo e incluso para que pueda ser

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, octubre-noviembre de 1950].

¹ Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XIX.

realmente eficaz, es menester también que el desarrollo de las ceremonias se mantenga en ciertos límites, más allá de los cuales se corre el riesgo de que tengan más bien consecuencias completamente opuestas. Es lo que se ve con toda claridad en el estado actual de las formas religiosas occidentales donde los ritos acaban por ser verdaderamente asfixiados por las ceremonias; en parecido caso, no solo lo accidental se toma muy frecuentemente por lo esencial, lo que da nacimiento a un formalismo excesivo y vacío de sentido, sino que el «espesor» mismo del revestimiento ceremonial, si se permite expresarse así, opone a la acción de las influencias espirituales un obstáculo que está lejos de ser desdeñable; hay en eso un verdadero fenómeno de «solidificación», en el sentido en el que hemos tomado esta palabra en otra parte², que concuerda bien con el carácter general de la época moderna.

A decir verdad, este abuso, al que se puede dar el nombre de «ceremonialismo», es una cosa propiamente occidental, y eso es fácil de comprender; en efecto, las ceremonias dan siempre la impresión de algo excepcional, y comunican esa apariencia de excepción a los ritos mismos a los cuales vienen a sobregregarse; ahora bien, cuanto menos tradicional es una civilización en su conjunto, más se acentúa en ella la separación entre la tradición, empequeñecida en la medida en que subsiste todavía, y todo el resto, que se considera entonces como puramente profano y que constituye lo que se ha convenido llamar la «vida ordinaria», y sobre lo cual los elementos tradicionales ya no ejercen ninguna influencia efectiva. Es bien evidente que esta separación jamás se ha llevado tan lejos como en los occidentales modernos; y, en eso, queremos hablar naturalmente de aquellos que todavía han guardado algo de su tradición, pero que, al margen de la parte restringida que hacen en su vida a la «práctica» religiosa, no se distinguen de los demás de ninguna manera. En estas condiciones, todo lo que depende de la tradición reviste forzosamente, en relación al

² Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*.

resto, un carácter de excepción, que subraya precisamente el despliegue de ceremonias que lo envuelve; así, incluso si se admite que hay algo ahí que se explica en parte por el temperamento occidental, y que corresponde a un género de emotividad que le hace más particularmente sensible a las ceremonias, por eso no es menos verdad que hay también en eso razones de un orden más profundo, en relación estrecha con el extremo debilitamiento del espíritu tradicional. En el mismo orden de ideas, hay que destacar también que los occidentales, cuando hablan de cosas espirituales o que consideran como tales con razón o sin ella³, se creen obligados siempre a tomar un tono solemne y aburrido, como para marcar mejor que esas cosas no tienen nada en común con las que constituyen el tema habitual de sus conversaciones; piensen lo que piensen de ello, esa afectación «ceremoniosa» no tiene ciertamente ninguna relación con la seriedad y la dignidad que conviene observar en todo lo que es de orden tradicional, y que no excluyen en modo alguno el más perfecto natural y la mayor simplicidad de actitud, como se puede ver todavía en oriente⁴.

Hay otro lado de la cuestión, del cual no hemos dicho nada precedentemente, y sobre el cual nos parece necesario insistir también un poco: queremos hablar de la conexión que existe,

³ Hacemos esta restricción a causa de las múltiples contrahechuras de la espiritualidad que tienen curso entre nuestros contemporáneos; pero basta que estén persuadidos de que se trata de espiritualidad o que quieran persuadir de ello a los demás para que la misma precisión sea aplicable en todos los casos.

⁴ Eso es particularmente manifiesto en el caso del islam, que implica naturalmente muchos ritos, pero donde no se podría encontrar ni una sola ceremonia. Por otra parte, en occidente mismo, se puede constatar, por lo que se ha conservado de los sermones de la Edad Media, que los predicadores, en aquella época verdaderamente religiosa, no desdeñaban en modo alguno emplear un tono familiar y a veces incluso humorístico. Un hecho bastante significativo es la desviación que el uso corriente ha hecho sufrir al sentido de la palabra «pontífice» y de sus derivados, que, para el occidental ordinario que ignora su valor simbólico y tradicional, han llegado a no representar ya otra idea que la del «ceremonialismo» más excesivo, como si la función esencial del pontificado fuera, no el cumplimiento de algunos ritos, sino el pretexto de ceremonias particularmente pomposas.

en los occidentales, entre el «ceremonialismo» y lo que se puede llamar el «esteticismo». Por esta última palabra, entendemos naturalmente la mentalidad especial que procede del punto de vista «estético»; éste se aplica primero y más propiamente al arte, pero se extiende poco a poco a otros dominios y acaba por afectar con un «tinte» particular a la manera que tienen los hombres de considerar todas las cosas. Se sabe que la concepción «estética» es, como su nombre lo indica por lo demás, la que pretende reducirlo todo a una simple cuestión de «sensibilidad»; es la concepción moderna y profana del arte, que, como A. K. Coomaraswamy lo ha mostrado en numerosos escritos, se opone a su concepción normal y tradicional; esta concepción elimina de aquello a lo que se aplica toda intelectualidad, se podría decir incluso que elimina toda inteligibilidad, y lo bello, muy lejos de ser el «esplendor de la verdad» como se lo definía antaño, se reduce en ella a no ser más que lo que produce un cierto sentimiento de placer, y por consiguiente algo puramente «psicológico» y «subjetivo». Desde entonces es fácil comprender cómo el gusto de las ceremonias se relaciona con esta manera de ver, puesto que, precisamente, las ceremonias no tienen efectos sino de este orden «estético» y no podrían tener otros; como el arte moderno, son algo en lo que no hay que buscar comprender nada y donde no hay ningún sentido más o menos profundo que penetrar, sino por lo que basta dejarse «impresionar» de una manera completamente sentimental. Así pues, todo eso no alcanza, en el ser psíquico, más que la parte más superficial y más ilusoria de todas, la que varía no solo de un individuo a otro, sino también en el mismo individuo según sus disposiciones del momento; bajo todos los aspectos, este dominio sentimental es el tipo más completo y más extremo de lo que se podría llamar la «subjetividad» en estado puro⁵.

⁵ No vamos a hablar aquí de algunas formas del arte moderno, que pueden producir efectos de desequilibrio e incluso de «desagregación» cuyas repercusiones son susceptibles de extenderse mucho más lejos; entonces ya no se trata solo de la insignificancia, en el sentido propio del término, que se vincula a todo lo que es puramente profano, sino más bien de una verdadera obra de «subversión».

Bien entendido, lo que decimos del gusto de las ceremonias propiamente dichas se aplica también a la importancia excesiva y en cierto modo desproporcionada que algunos atribuyen a todo lo que es «decoro» exterior, importancia que llega a veces, y eso incluso en cosas de orden auténticamente tradicional, hasta querer hacer de ese accesorio contingente un elemento completamente indispensable y esencial, así como otros se imaginan que los ritos perderían todo valor si no fueran acompañados de ceremonias más o menos «imponentes». Aquí todavía es más evidente que de lo que se trata en el fondo es efectivamente de «esteticismo», e, incluso cuando los que se aferran así al «decoro» aseguran hacerlo a causa de la significación que reconocen en él, no estamos muy seguros de que no se ilusionen muy frecuentemente con eso, y de que no sean atraídos sobre todo por algo mucho más exterior y «subjetivo», es decir, por alguna impresión «artística» en el sentido moderno de este término; lo menos que se puede decir, es que la confusión de lo accidental con lo esencial, que subsiste de todas maneras, es siempre el signo de una comprensión muy imperfecta. Así, por ejemplo, entre aquellos que admiran el arte de la Edad Media, incluso cuando se persuaden sinceramente de que su admiración no es simplemente «estética» como lo era la de los «románticos», y de que su motivo principal es la espiritualidad que se expresa en ese arte, dudamos que haya ahí muchos que lo comprendan verdaderamente y que sean capaces de hacer el esfuerzo necesario para verlo de otra manera que con los ojos modernos, queremos decir, para colocarse realmente en el estado de espíritu de aquellos que han realizado ese arte y de aquellos a quienes estaba destinado. En aquellos que se complacen en rodearse de un «decoro» de aquella época, se encuentra casi siempre, a un grado más o menos acentuado, si no la mentalidad hablando propiamente, al menos sí la «óptica» de los arquitectos que hacen «neogótico», o de los pintores modernos que intentan imitar las obras de los «primitivos». Hay siempre en esas reconstituciones algo de artificial y de «ceremonioso», algo que «suena a falso», se

podría decir, y que recuerda la «exposición» o el «museo» mucho más de lo que evoca el uso real y normal de las obras de arte en una civilización tradicional; para decirlo todo en una palabra, se tiene claramente la impresión de que el «espíritu» está ausente de ellas⁶.

Lo que acabamos de decir sobre la Edad Media, a fin de dar un ejemplo tomado en el interior del mundo occidental mismo, se podría decir también, y con mayor razón, en los casos donde se trata de un «decoro» oriental; es muy raro, en efecto, que éste, incluso si está compuesto de elementos auténticos, no represente sobre todo, en tanto que «conjunto», la idea que los occidentales se hacen del oriente; y que no tiene sino relaciones muy lejanas con lo que es realmente el oriente mismo⁷. Esto nos lleva a precisar todavía otro punto importante: es que, entre las múltiples manifestaciones del «esteticismo» moderno, conviene hacer un lugar aparte al gusto del «exotismo», que se constata tan frecuentemente en nuestros contemporáneos, y que, cualesquiera que sean los diversos factores que han podido contribuir a extenderlo, y que sería muy largo examinar aquí en detalle, se reduce también, en definitiva, a una cuestión de «sensibilidad» más o menos «artística», extraña a toda comprensión verdadera, e incluso, desafortunadamente, en aquellos que no hacen sino «seguir» e imitar a los demás, a un simple asunto de «moda», como también es así,

⁶ En el mismo orden de ideas, señalaremos incidentalmente el caso de las fiestas «folkloricas», que están tan de moda hoy día: esos ensayos de reconstitución de antiguas fiestas «populares», incluso cuando se apoyan sobre la documentación más exacta y la erudición más escrupulosa, tienen inevitablemente un matiz irrisorio de «mascarada» y de contrahechura grosera, que puede hacer creer en una intención «paródica» que sin embargo no existe ciertamente en sus organizadores.

⁷ Para tomar un ejemplo extremo y por eso mismo más «tangible», las obras de la mayoría de los pintores dichos «orientalistas» muestran muy bien lo que puede dar de sí la «óptica» occidental aplicada a las cosas del oriente; no es dudoso que hayan tomado para modelos personajes, objetos o paisajes orientales, pero, porque no los han visto sino de una manera completamente exterior, la manera en que los han «expresado» vale poco más o menos como las realizaciones de los «folkloristas» de que hablamos hace un momento.

por lo demás, en el caso de la admiración afectada por tal o cual forma de arte, y que varía de un momento a otro al gusto de las circunstancias. El caso del «exotismo» nos toca en cierto modo más directamente que todo otro, porque es muy de temer que el interés mismo que algunos manifiestan por las doctrinas orientales no se deba demasiado frecuentemente sino a esa tendencia; cuando ello es así, es evidente que no se trata más que de una «actitud» puramente exterior y que no hay lugar a tomarla en serio. Lo que complica las cosas, es que esta misma tendencia puede mezclarse también a veces, en una proporción más o menos grande, a un interés mucho más real y más sincero; este caso no es ciertamente desesperado como el otro, pero de lo que hay que darse cuenta entonces, es de que jamás se podrá llegar a la verdadera comprensión de una doctrina cualquiera hasta que la impresión de «exotismo» que ha podido dar al comienzo haya desaparecido enteramente. Eso puede requerir un esfuerzo preliminar bastante considerable e incluso penoso para algunos, pero que es estrictamente indispensable si es que quieren obtener algún resultado válido de los estudios que han emprendido; si la cosa es imposible, lo que ocurre naturalmente algunas veces, ello se debe a que se trata de occidentales que, por el hecho de su constitución psíquica especial, jamás podrán dejar de serlo, y que, por consiguiente, harían mucho mejor permaneciéndolo entera y francamente, y renunciando a ocuparse de cosas de las que no pueden sacar ningún provecho real, ya que, hagan lo que hagan, las mismas se situarán siempre para ellos en «otro mundo» sin relación con el mundo al que pertenecen de hecho y del que son incapaces de salir. Agregaremos que estas precisiones toman una importancia muy particular en los casos de los occidentales de origen que, por una razón o por otra, y sobre todo por razones de orden esotérico o iniciático, las únicas en suma que podamos considerar como verdaderamente dignas de interés⁸, han tomado la decisión de adherirse a una

⁸ Ver sobre este tema el capítulo precedente, *A propósito de «conversiones»*.

tradicón oriental; en efecto, hay en eso una verdadera cuestión de «cualificación» que se plantea para ellos, y que, en todo rigor, debería constituir el objeto de una suerte de «prueba» previa antes de llegar a una adhesión a ella real y efectiva. En todo caso, e incluso en las condiciones más favorables, es menester que esos estén bien persuadidos de que, mientras encuentren el menor carácter «exótico» en la forma tradicional que hayan adoptado, eso será la prueba más incontestable de que no se han asimilado verdaderamente a esa forma y de que, cualesquiera que puedan ser las apariencias, esa forma sigue siendo todavía para ellos como algo exterior a su ser real y que no les modifica sino superficialmente; en cierto modo, ese es uno de los primeros obstáculos que encuentran sobre su vía, y la experiencia obliga a reconocer que, para muchos, no es quizás el menos difícil de superar

Capítulo XIV

NUEVAS CONFUSIONES*

Hace algunos años tuvimos que señalar la extraña actitud de aquellos que sentían la necesidad de confundir deliberadamente el esoterismo con el misticismo o incluso, para hablar más exactamente, de exponer las cosas de manera de substituir enteramente el esoterismo por el misticismo por todas partes donde encontraban el esoterismo, y concretamente en las doctrinas orientales¹. Por lo demás, esta confusión tuvo nacimiento en los orientalistas, y, en el origen, podía no deberse más que a su incomprensión, de la cual han dado bastantes otras pruebas como para que no haya lugar a sorprenderse demasiado por ello; pero donde la cosa devino más grave, es cuando se adueñaron de esta confusión en algunos medios religiosos, con intenciones visiblemente mucho más conscientes y con un matiz partidista que ya no era simplemente el de hacer entrar todo de buena o de mala manera en los cuadros occidentales. En efecto, en esos «medios» se habían contentado hasta entonces con negar pura y simplemente la existencia de todo esoterismo, lo que era evidentemente la actitud más cómoda, puesto que dispensaba de examinar más a fondo algo que se consideraba como particularmente molesto, y que lo es efectivamente para aquellos que, como los exoteristas exclusivos, pretenden que no debe haber nada que escape a su competencia; pero parece que, en un cierto momento, se han dado cuenta de que esta negación total y «simplista» ya no era posible, y que al mismo tiempo era más hábil desnaturalizar el esoterismo de manera de poder «anexársele» en cierto modo, asimilándole a algo que, como es el caso del misticismo, no depende en reali-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, octubre-noviembre de 1948].

¹ Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. I.

dad más que del exoterismo religioso. Así, se podía continuar todavía sin pronunciar la palabra esoterismo, puesto que la de misticismo tomaba su lugar por todas partes y siempre, y la cosa misma estaba tan bien travestida que parecía entrar en el dominio exotérico, lo que era sin duda lo esencial para los fines que se habían propuesto, y lo que permitiría a algunos formular a diestro y siniestro «juicios» sobre cosas que no tenían la menor cualidad para apreciar y que, por su verdadera naturaleza, estaban, bajo todos los puntos de vista, enteramente fuera de su «jurisdicción».

En estos últimos tiempos, hemos observado todavía otro cambio de actitud, y diríamos de buena gana otro cambio de táctica, pues no hay que decir que, en todo eso, no se trata únicamente de una actitud que, por errónea que sea, podría al menos pasar por desinteresada, como se puede admitir en el caso de la mayoría de los orientalistas²; y lo que es bastante curioso, es que esta nueva actitud ha comenzado a manifestarse precisamente en los mismos medios que la precedente, así como en algunos otros que tocan bastante de cerca a esos, a juzgar por el hecho de que vemos figurar ahí en parte los mismos personajes³. Ahora, ya no se vacila en hablar claramente de esoterismo, como si esta palabra hubiera cesado súbitamente de dar miedo a algunos; ¿qué ha podido pasar para que se decidan a llegar hasta ahí? Sería sin duda bastante difícil decirlo exactamente, pero es permisible suponer que, de una manera o de otra, la existencia del esoterismo ha devenido una verdad demasiado evidente como para que se pueda continuar ya

² Decimos la mayoría, ya que es menester evidentemente hacer excepción para los orientalistas que se encuentra que tienen al mismo tiempo lazos más o menos estrechos con los medios religiosos de que se trata.

³ Ya hemos dado en nuestras últimas reseñas, a propósito de la publicación nueva, un ejemplo muy característico de la actitud de que se trata, y próximamente tendremos la ocasión de sacar a la luz otros, pero entiéndase bien que, por el momento, nos quedamos en consideraciones de orden más general, sin entrar en el examen particular y detallado de algunos casos individuales (y lo entendemos tanto de las agrupaciones y de sus órganos como de las personas), que encontrará mejor su sitio en otra parte cuando haya lugar a ello.

pasándola bajo silencio o sosteniendo que ese esoterismo no es nada más que misticismo; a decir verdad, tememos estar nos mismo involucrado en algo dentro del desengaño más bien penoso que esta constatación ha debido causar por ese lado, pero la cosa es así y no podemos hacer nada; ¡es menester en efecto que cada cual tome su partido y que trate de acomodarse como mejor pueda a las modificaciones que sobrevienen en las circunstancias en medio de las cuales se vive! Por lo demás, es lo que se intenta hacer, pero eso no quiere decir que pensemos que debemos felicitarnos por ello, pues apenas hay que hacerse ilusiones sobre lo que podríamos llamar la «cualidad» de este cambio; en efecto, no basta con que se quiera reconocer al fin la existencia del esoterismo como tal, es menester todavía ver cómo se la presenta y de qué manera se habla de ella, y, cómo era menester esperarlo, es ahí donde las cosas se deterioran de una manera bastante singular.

Primeramente, aunque no sea siempre fácil saber lo que algunos piensan en el fondo, porque parecen aplicarse a no disipar jamás enteramente los equívocos que pueden introducirse en sus exposiciones (y no queremos hacerles la injuria de creer que eso sea pura incapacidad de su parte), bien parece que admiten no solo la existencia del esoterismo, sino también su validez, al menos en una cierta medida, y eso sobre todo bajo la cubierta del simbolismo; y, ciertamente, ya es algo bastante apreciable que, en lo que concierne al simbolismo, ya no se contenten con la penosa banalidad de las interpretaciones exotéricas corrientes y con el plano «moralismo» en el que éstas se inspiran lo más habitualmente. Sin embargo, de buena gana diríamos que, bajo algunos aspectos, a veces van demasiado lejos, en el sentido de que, a consideraciones muy justas, les ocurre mezclar otras que no dependen sino de un pseudo-simbolismo completamente fantástico y al que es verdaderamente imposible tomar en serio; ¿es menester no ver ahí más que el efecto de una cierta inexperiencia en este dominio donde nada podría improvisarse? Es muy posible que haya algo de eso, pero también puede haber otra cosa; se diría incluso que

esta mezcla está hecha expresamente para depreciar el simbolismo del esoterismo, y sin embargo no podemos creer que tal sea la intención de los que escriben estas cosas, ya que sería menester entonces que se resignen voluntariamente a ver este descrédito repercutir sobre ellos mismos y sobre sus propios trabajos; pero es menos seguro que esa intención no exista de alguna manera en aquellos por quienes se dejan dirigir, ya que no hay que decir que, en parecido caso, no todos son igualmente conscientes de los fondos de la «táctica» a la que aportan su colaboración. Sea como sea, hasta que haya pruebas de lo contrario, preferimos pensar que se trata solo de «minimizar» ese esoterismo que ya no se puede negar, de disminuir su alcance lo más posible, introduciendo en él cuestiones sin importancia real, incluso completamente insignificantes, a guisa de «divertimientos» para el público, que, naturalmente, estará grandemente dispuesto a hacerse una idea del esoterismo según esas pequeñeces que, mucho más que todo lo demás, están hechas a la medida de sus facultades de comprensión⁴.

Sin embargo, eso no es todavía lo más grave, y hay otra cosa que nos parece más inquietante bajo algunos aspectos: es que se mezcla inextricablemente el esoterismo verdadero con sus múltiples deformaciones y contrahechuras contemporáneas, ocultistas, teosofistas y otras, sacando indistintamente del uno y de las otras nociones y referencias que se presentan de manera de ponerlas por así decir sobre el mismo plano, y abs-teniéndose de marcar claramente lo que se admite y lo que se rechaza en todo eso; ¿no hay en eso más que ignorancia o falta de discernimiento? Ambas cosas, la ignorancia y la falta de

⁴ Sabemos por lo demás que tal eclesiástico, que había comenzado a exponer puntos de vista de un interés incontestable bajo el aspecto del simbolismo, se ha visto obligado después, no a renegarlos, pero si a atenuarlos declarando que él mismo no les daba más que una importancia completamente secundaria y que los consideraba en cierto modo como doctrinalmente indiferentes; este hecho parece ir en apoyo de lo que decimos aquí de este «empequeñecimiento» expreso del esoterismo, que, por lo demás, puede operarse muy bien de varias maneras aparentemente contrarias, atribuyendo importancia a lo que no la tiene y debilitando la de aquello que la tiene realmente.

discernimiento pueden jugar sin duda bastante frecuentemente algún papel en parecido caso, y por lo demás algunos «dirigentes» saben muy bien como hacer que sirvan también a sus fines; pero, en el caso presente, desgraciadamente es imposible que no haya más que eso, ya que, entre aquellos que actúan así, nos estamos completamente seguro de que los hay que están perfectamente informados de lo que se trata realmente; ¿cómo calificar entonces una tal manera de proceder que parece calculada expresamente para arrojar el trastorno y la confusión en el espíritu de sus lectores? Por lo demás, como en eso no se trata de un hecho aislado, sino de una tendencia general en aquellos de quienes hablamos, bien parece que esta tendencia deba responder a algún «plan» preconcebido; naturalmente, se puede ver ahí un nuevo ejemplo del desorden moderno que se extiende por todas partes cada vez más, y sin el cual confusiones de este género apenas podrían producirse y todavía menos extenderse; pero esto no es suficiente como explicación, y, todavía una vez más, debemos preguntarnos qué intenciones más precisas hay debajo de todo ello. Quizás todavía es demasiado pronto para distinguirlas claramente, y convenga esperar un poco más para ver mejor en qué sentido se desarrollará este «movimiento»; ¿pero no se trataría en primer lugar, confundiendo todo así, de arrojar sobre el esoterismo más auténtico algo de la sospecha que se arroja muy legítimamente sobre sus contrahechuras? Eso podría parecer contradictorio con la aceptación misma del esoterismo, pero no estamos muy seguros de que la cosa sea realmente así, y he aquí por qué: primero, por el hecho mismo de los equívocos a los cuales hacíamos alusión más atrás, esta aceptación no es en cierto modo más que «de principio» y no recae actualmente sobre nada bien determinado; después, aunque se guardan de toda apreciación de conjunto, de tiempo en tiempo se lanzan algunas insinuaciones más o menos malévolas y se encuentra que las mismas se dirigen casi siempre contra el verdadero esoterismo. Estas precisiones llevan a preguntarse si, en definitiva, no se trataría simplemente de preparar la constitución de un nuevo pseudoesoterismo de

un género un poco particular, destinado a dar una apariencia de satisfacción a aquellos que ya no se contentan con el exoterismo, desviándoles así del esoterismo verdadero al cual se pretendería oponerle⁵. Si ello fuera así, como este pseudoesoterismo, del cual ya tenemos quizás algunos esbozos en las fantasías y en los «divertimientos» de que hemos hablado, está probablemente todavía bastante lejos de estar enteramente «a punto», sería comprensible que, a la espera de que lo esté, se tenga el mayor interés en permanecer lo más posible en la vaguedad, sin perjuicio de salir de ella para tomar abiertamente la ofensiva en el momento requerido, y así todo se explicaría hartamente bien. Entiéndase bien que, hasta nueva orden, no podemos presentar lo que acabamos de decir en último lugar más que como una hipótesis, pero todos aquellos que conocen la mentalidad de ciertas gentes reconocerán ciertamente que esta hipótesis no carece de verosimilitud; y en lo que nos concierne, nos vuelven a llegar de nuevo por diversos lados, desde hace algún tiempo ya, algunas historias de pretendidas iniciaciones que, por inconsistentes que sean, vendrían también a confirmarla.

Por el momento, hemos decidido no decir más sobre todo eso, pero tampoco hemos querido esperar más para poner en guardia a aquellos que, con la mejor fe del mundo, correrían el riesgo de dejarse seducir muy fácilmente por algunas apariencias engañosas; y estaríamos muy felices si, como ha ocurrido a veces, el solo hecho de haber expuesto estas cosas bastara para detener su desarrollo antes de que lleguen demasiado lejos. Agregaremos todavía que, a un nivel mucho más bajo que el que se trata aquí, hemos observado también recientemente confusiones que son en suma del mismo género, y que al menos ahí la intención no es dudosa en modo alguno: se

⁵ La incorporación de algunos elementos realmente tradicionales no impediría que, en tanto que «construcción» y en su conjunto, no sea más que un pseudoesoterismo; por lo demás, los ocultistas mismos han procedido así también, aunque por razones diferentes y de una manera mucho menos consciente.

trata manifiestamente de buscar asimilar el esoterismo a sus peores contrahechuras y los representantes de las organizaciones iniciáticas tradicionales a los charlatanes de las diversas pseudoiniciaciones; entre esas ignominias groseras, contra las cuales nunca se podría protestar demasiado enérgicamente, y algunas maniobras mucho más sutiles, hay que hacer ciertamente una diferencia; pero, en el fondo, ¿no estaría todo eso dirigido en el mismo sentido, y no son las tentativas más hábiles y más insidiosas las más peligrosas también por eso mismo?

Capítulo XV

SOBRE EL PRETENDIDO «ORGULLO INTELLECTUAL»*

En el capítulo precedente, a propósito de la nueva actitud que se ha tomado frente al esoterismo en algunos medios religiosos, decíamos que, en las exposiciones que se refieren a este orden de cosas, se introducen de tiempo en tiempo, y como incidentemente, algunas insinuaciones malévolas que, si no respondieran a alguna intención bien definida, concordarían bastante mal con la admisión misma del esoterismo, aunque esta admisión no sea más que «de principio» en cierto modo. Entre esas insinuaciones, hay una sobre la cual no creemos inútil volver de nuevo más particularmente: se trata del reproche de «orgullo intelectual», que no es ciertamente nuevo, bien lejos de eso, pero que reaparece todavía ahí una vez más, y que, cosa singular, apunta siempre de preferencia a los adherentes de las doctrinas esotéricas más auténticamente tradicionales; ¿es menester concluir de ello que a éstos se les estima más molestos que a los falsificadores de toda categoría? Eso es muy posible en efecto, y por lo demás, en parecido caso, los falsificadores en cuestión deben ser considerados sin duda como algo que más bien hay que cuidar, puesto que, como hemos señalado, sirven para crear las más penosas confusiones y son por eso mismo auxiliares, ciertamente involuntarios, pero no menos útiles por eso, de la «táctica» nueva que se ha creído deber adoptar para hacer frente a las circunstancias.

La expresión de «orgullo intelectual» es manifiestamente contradictoria en sí misma, ya que, si las palabras tienen todavía una significación definida (aunque a veces estamos tentados a dudar que la tengan ya para la mayoría de nuestros con-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, diciembre de 1948].

temporáneos), el orgullo no puede ser mas que de orden puramente sentimental. En un cierto sentido, quizás se podría hablar de orgullo en conexión con la razón, porque ésta pertenece al dominio individual tanto como el sentimiento, de suerte que, entre la una y el otro, siempre son posibles reacciones recíprocas; pero ¿cómo podría ser así en el orden de la intelectualidad pura, que es esencialmente supraindividual? Y, desde que es de esoterismo de lo que se trata por hipótesis, es evidente que no es de la razón de lo que se trata aquí, sino más bien del intelecto transcendente, ya sea directamente en el caso de una verdadera realización metafísica e iniciática, ya sea al menos indirectamente, pero no obstante muy realmente también, en el caso de un conocimiento que no es todavía más que simplemente teórico, puesto que, de todas las maneras, aquí se trata de un orden de cosas que la razón es incapaz de alcanzar. Por lo demás, es por eso por lo que los racionalistas se han empeñado siempre tanto en negar su existencia; el esoterismo les molesta tanto como a los exoteristas religiosos más exclusivos, aunque naturalmente por motivos completamente diferentes: pero, de hecho, y motivos aparte, hay ahí un «encuentro» que es bastante curioso.

En el fondo, el reproche de que se trata puede parecer inspirado sobre todo por la manía igualitaria de los modernos, que no pueden soportar aquello, sea lo que sea, que rebase el nivel «medio»; pero lo que es más llamativo, es ver a gentes que se declaran de una tradición, aunque sea solo bajo el punto de vista exotérico, compartir semejantes prejuicios, que son el indicio de una mentalidad declaradamente antitradicional. Eso prueba ciertamente que están gravemente afectados por el espíritu moderno, aunque probablemente ellos mismos no se dan cuenta de ello; y en eso hay todavía una de esas contradicciones tan frecuentes en nuestra época, que uno está obligado a constatar, aunque se sorprenda de que pueda pasar generalmente desapercibida. Pero donde esta contradicción alcanza su grado más extremo, es cuando se encuentra, no ya en aquellos que están resueltos a no admitir nada más que el exoterismo y

que lo declaran expresamente, sino, como es el caso aquí, en aquellos que parecen aceptar un cierto esoterismo, cualquiera que sea por lo demás su valor y su autenticidad, ya que, al fin y al cabo, deberían sentir al menos que el mismo reproche podría ser formulado también contra ellos por los exoteristas intransigentes. ¿Es menester concluir de eso que su pretensión al esoterismo no es en definitiva más que una máscara, y que tiene como cometido sobre todo hacer entrar en la medida común del «rebaño» a aquellos que podrían estar tentados a salir de él si no se pensara encontrar así un medio de apartarlos del verdadero esoterismo? Si ello fuera así, es menester convenir que todo se explicaría bastante bien, puesto que la acusación de «orgullo intelectual» se levanta ante ellos como una suerte de espantapájaros, mientras que, al mismo tiempo, la presentación de un pseudoesoterismo cualquiera daría a sus aspiraciones una satisfacción ilusoria y perfectamente inofensiva; todavía una vez más, sería menester conocer muy mal la mentalidad de algunos medios para negarse a creer en la verosimilitud de una tal hipótesis.

Ahora, en lo que concierne al pretendido «orgullo intelectual», podemos ir más al fondo de las cosas: sería verdaderamente un orgullo singular el que desemboca en la negación a la individualidad de todo valor propio, haciéndola aparecer como rigurosamente nula en relación al Principio. En suma, este reproche procede exactamente de la misma incompreensión que el de egoísmo que a veces se dirige también al ser que busca alcanzar la Liberación final: ¿cómo se podría hablar de «egoísmo» allí donde, por definición misma, ya no hay ningún *ego*? Si no más justo, sería al menos más lógico ver algo de egoísta en la preocupación por la «salvación» (lo que, bien entendido, en modo alguno querría decir que sea ilegítimo), o encontrar la marca de un cierto orgullo en el deseo de «inmortalizar» la propia individualidad de uno en lugar de tender a rebasarla; los exoteristas deberían reflexionar bien en ello, ya que eso podría ayudar a hacerles un poco más circunspectos en las acusaciones que lanzan tan desconsideradamente. A propó-

sito del ser que alcanza la Liberación, agregaremos todavía que una realización de orden universal como esa tiene consecuencias mucho más extensas y efectivas que el vulgar «altruismo», que no es más que la preocupación por los intereses de una simple colectividad, y que, por consiguiente, no sale de ninguna manera del orden individual; en el orden supraindividual, donde ya no hay más «yo», tampoco hay «otro», porque se trata de un dominio donde todos los seres son uno, «fundidos sin estar confundidos», según la expresión del Maestro Eckhart, y que así realizan verdaderamente la palabra de Cristo: «Qué sean uno como el Padre y yo somos uno».

Lo que es verdad del orgullo lo es igualmente de la humildad que, siendo su contrario, se sitúa exactamente al mismo nivel, y cuyo carácter no es menos exclusivamente sentimental e individual; pero, en un orden completamente diferente, hay algo que, espiritualmente, es mucho más válido que esa humildad: es la «pobreza espiritual» entendida en su verdadero sentido, es decir, el reconocimiento de la dependencia total del ser frente al Principio; ¿y quién puede tener de ello una conciencia más real y más completa que los verdaderos esoteristas? De buena gana iríamos aún más lejos: en nuestra época, ¿quién, fuera de los esoteristas, tiene todavía verdaderamente conciencia de ello en algún grado? E, incluso para los adherentes de un exoterismo tradicional, salvo quizás algunas excepciones cada vez más raras, ¿puede haber ahí algo más que una afirmación completamente verbal y exterior? Dudamos mucho que la haya, y la razón profunda de ello es ésta: para emplear los términos de la tradición extremo-oriental, que son aquí los que permiten expresar más fácilmente lo que queremos decir, el hombre plenamente «normal» debe ser *yin* en relación al Principio, pero únicamente al Principio, y, en razón de su situación «central», debe ser *yang* en relación a toda la manifestación; por el contrario, el hombre caído toma una actitud por la cual tiende cada vez más a hacerse *yang* en relación al Principio (o más bien a darse la ilusión de ello, pues no hay que decir que eso es una imposibilidad) y *yin* en relación a la mani-

festación; y es de ahí de donde han nacido a la vez el orgullo y la humildad. ¡Cuando la decadencia llega a su última fase, el orgullo desemboca finalmente en la negación del Principio, y la humildad en la de toda jerarquía; de estas dos negaciones los exoteristas religiosos rechazan evidentemente la primera, la rechazan incluso con verdadero horror cuando toma el nombre de «ateísmo», pero, por el contrario, tenemos muy frecuentemente la impresión de que no están tan alejados de la segunda!¹.

¹ Aprovecharemos esta ocasión para señalar también accesoriamente un reproche particularmente grotesco que se nos ha hecho, y que en suma se relaciona también con el mismo orden de ideas, queremos decir con la intrusión del sentimentalismo en un dominio donde legítimamente no podría tener acceso: ¡parece que nuestros escritos tienen el grave defecto de «carecer de alegría»! Qué algunas cosas nos causen alegría o no, eso no puede depender en todo caso más que de nuestras propias disposiciones individuales, y, en sí mismas, esas cosas no intervienen para nada en nuestros escritos, que son totalmente independientes de semejantes contingencias; eso no puede ni debe pues interesar a nadie, y sería perfectamente ridículo y fuera de lugar introducir algo de eso en la exposición de doctrinas tradicionales al respecto de las cuales las individualidades, y la nuestra tanto como toda otra, no cuentan absolutamente para nada.

Capítulo XVI

CONTEMPLACIÓN DIRECTA Y CONTEMPLACIÓN POR REFLEJO*

Debemos volver todavía una vez más sobre las diferencias esenciales que existen entre la realización metafísica o iniciática y la realización mística, ya que, sobre este punto, algunos han formulado esta pregunta: si, como lo precisaremos todavía más adelante, la contemplación es la forma más alta de la actividad, y mucho más activa en realidad que todo lo que depende de la acción exterior, y si, como se admite generalmente, hay también contemplación en los casos de los estados místicos, ¿no hay ahí algo incompatible con el carácter de pasividad que es inherente al misticismo mismo? Además, desde que se puede hablar de contemplación a la vez en el orden metafísico y en el orden místico, podría parecer que uno y otro coinciden bajo este aspecto, al menos en una cierta medida; o bien, si la cosa no es así, ¿habría entonces dos tipos de contemplación?

Ante todo, conviene recordar a este respecto que hay muchas calidades diferentes de misticismo, y que las formas inferiores de éste no podrían considerarse aquí, puesto que en ellas no se puede hablar realmente de contemplación en el verdadero sentido de esta palabra. Bajo este punto de vista, es menester apartar todo lo que tiene el carácter más claramente «fenoménico», es decir, en suma todos los estados donde se encuentra aquello a lo que los teóricos del misticismo aplican designaciones como las de «visión sensible» y de «visión imaginaria» (y por lo demás la imaginación entra igualmente en el orden de las facultades sensibles tomadas en el sentido más extenso), estados que los teóricos mismos consideran también como

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

inferiores, y que incluso, con justa razón, no consideran sin una cierta desconfianza, pues es evidente que es ahí donde la ilusión puede introducirse con la mayor facilidad. No hay contemplación mística propiamente dicha más que en el caso de lo que se llama «visión intelectual», que es de un orden mucho más «interior», y a la cual no alcanzan más que los místicos que se pueden decir superiores, hasta tal punto que parece que sea eso en cierto modo la conclusión y como la meta misma de su realización; ¿pero rebasan efectivamente por eso los místicos en cuestión el dominio individual? Es en eso en lo que consiste en el fondo todo el planteamiento, ya que es solo eso lo que, dejando subsistir en todo caso la diferencia de los medios que caracterizan respectivamente a las dos vías iniciática y mística, podría justificar, en cuanto a su meta, una cierta asimilación como la que acabamos de mencionar. Entiéndase bien que para nos no se trata en modo alguno de disminuir el alcance de las diferencias cualitativas que existen en el misticismo mismo; pero por eso no es menos verdad que, incluso para lo que hay de más elevado en éste, esta asimilación implicaría una confusión que es necesario disipar.

Diremos claramente que hay realmente dos tipos de contemplación, que se podrían llamar una contemplación directa y una contemplación por reflejo; en efecto, de la misma manera que se puede mirar directamente al sol o mirar solo su reflejo en el agua, así también se pueden contemplar, ya sea las realidades espirituales tales cuales son en sí mismas, ya sea su reflejo en el dominio individual. Se puede hablar de contemplación en los dos casos, e incluso, en un cierto sentido, son las mismas realidades las que se contemplan, como es el mismo sol el que se ve directamente o por su reflejo; pero por eso no es menos evidente que hay una gran diferencia. Hay incluso más diferencia de la que podría hacer pensar a primera vista la comparación que acabamos de dar, pues la contemplación directa de las realidades espirituales implica necesariamente que uno se transporta a sí mismo en cierto modo a su propio dominio, lo que supone un cierto grado de realización de los estados supra-

individuales, realización que jamás puede ser sino esencialmente activa; por el contrario, la contemplación por reflejo implica solo que uno «se abre» a lo que se presente como espontáneamente (y que también podrá no presentarse, puesto que se trata de algo que no depende de ningún modo de la voluntad o de la iniciativa del contemplativo) y, por eso es por lo que ahí no hay nada que sea incompatible con la pasividad mística. Naturalmente, eso no impide que la contemplación sea siempre, a un grado o a otro, una verdadera actividad interior, y por lo demás un estado que fuera puramente pasivo no puede concebirse siquiera, puesto que la simple sensación misma tiene también algo de activo bajo una cierta relación; de hecho, la pasividad pura no pertenece más que a la *materia prima* y no podría encontrarse en ninguna parte en la manifestación. Pero la pasividad del místico consiste propiamente en que se limita a recibir lo que viene a él, y en que no puede no despertar en él una cierta actividad interior, esa misma que constituirá precisamente su contemplación; el místico es pasivo porque no hace nada para ir al encuentro de las realidades que son el objeto de esa contemplación, y eso mismo es lo que implica como consecuencia que no salga de su estado individual. Así pues, es menester, para que esas realidades le sean accesibles de alguna manera, que descendan por así decir al dominio individual, o, si se prefiere, que se reflejen en él como lo decíamos hace un momento; por lo demás, esta última manera de hablar es la más exacta, porque hace comprender mejor que las realidades de que se trata no son afectadas de ninguna manera por este «descenso» aparente, como tampoco es afectado el sol por la existencia de su reflejo.

Otro punto particularmente importante, y que se relaciona bastante estrechamente con el precedente, es que la contemplación mística, por eso mismo de que no es más que indirecta, no implica nunca ninguna identificación, sino al contrario, deja subsistir siempre la dualidad entre el sujeto y el objeto: a decir verdad, por lo demás, en cierto modo es necesario que sea así, ya que esa dualidad forma parte integrante del punto de vista

religioso como tal, y, así como hemos tenido ya frecuentemente la ocasión de decirlo, todo lo que es misticismo depende propiamente del dominio religioso¹. Lo que puede prestarse a confusión sobre este punto, es que los místicos emplean de buena gana la palabra «unión», y que la contemplación de que se trata pertenece incluso, más precisamente, a lo que ellos llaman «vía unitiva»; pero esta «unión» no tiene de ninguna manera la misma significación que el *Yoga* o sus equivalentes, de suerte que en eso no hay más que una similitud completamente exterior. No es que sea ilegítimo emplear la misma palabra, ya que, en el lenguaje corriente mismo, se habla de unión entre seres en muchos casos diversos y donde no hay evidentemente identificación entre ellos a ningún grado; únicamente, hay que poner siempre el mayor cuidado en no confundir cosas diferentes bajo pretexto de que una sola palabra sirve para designar igualmente a las unas y a las otras. En el misticismo, insistimos aún en ello, jamás se trata de identificación con el Principio, ni siquiera con tal o cual de sus aspectos «no supremos» (lo que en todo caso rebasaría todavía manifestamente las posibilidades de orden individual); y, además, la unión que se considera como el término mismo de la vía mística se refiere siempre a una manifestación principal considerada únicamente en el dominio humano o en relación con éste².

¹ Esto no quiere decir que, en los escritos antiguos pertenecientes a la tradición cristiana, no haya algunas cosas que no podrían comprenderse de otro modo que como la afirmación más o menos explícita de una identificación; pero los modernos, que por lo demás buscan generalmente atenuar su sentido, y que las encuentran molestas porque no entran en sus propias concepciones, cometen un error atribuyéndolas al misticismo; ciertamente, en el cristianismo mismo, había entonces muchas cosas de un orden completamente diferente y del cual los modernos no tienen la menor idea.

² El lenguaje mismo de los místicos es muy claro a este respecto: jamás se trata de la unión con el Cristo-principio, es decir, con el *Logos* en sí mismo, lo que, incluso sin llegar hasta la identificación, estaría ya mucho más allá del dominio humano; se trata siempre de la «unión con Cristo-Jesús», expresión que se refiere claramente de una manera exclusiva, únicamente al aspecto «individualizado» del *Avatâra*.

Por otra parte, debe entenderse bien que la contemplación alcanzada en la realización iniciática implica muchos grados diferentes, de suerte que no siempre llega, ciertamente, hasta una identificación; pero, cuando ello es así, esa contemplación todavía no se considera más que como un estadio preliminar, una etapa en el curso de la realización, y no como la meta suprema a la que la iniciación debe conducir finalmente³. Eso debería bastar para mostrar que las dos vías no tienden realmente al mismo fin, puesto que una de ellas se detiene en lo que no representa para la otra más que una etapa secundaria; y además, incluso en ese grado, hay una gran diferencia, puesto que, en uno de los dos casos, es un reflejo lo que se contempla en cierto modo en sí mismo y por sí mismo, mientras que, en el otro, este reflejo no se toma sino como el punto de conclusión de los rayos cuya dirección será menester seguir para remontar, a partir de ahí, hasta la fuente misma de la Luz

³ La diferencia entre esta contemplación preliminar y la identificación es la que existe entre lo que la tradición islámica designa respectivamente como *aynul-yaqîn* y *haqqul-yaqîn* (Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXV).

Capítulo XVII

DOCTRINA Y MÉTODO*

Ya hemos insistido frecuentemente sobre el hecho de que, si la meta última de toda iniciación es esencialmente una, sin embargo es necesario que las vías que permiten alcanzarla sean múltiples, a fin de adaptarse a la diversidad de las condiciones individuales; en eso, en efecto, es menester no considerar solo el punto de llegada, que es siempre el mismo, sino también el punto de partida, que es diferente según los individuos. Por lo demás, no hay que decir que estas vías múltiples tienden a unificarse a medida que se acercan a la meta, y que, incluso antes de llegar a ella, hay un punto a partir del cual las diferencias individuales ya no pueden intervenir de ninguna manera; y no es menos evidente que su multiplicidad, que no afecta en nada a la unidad de la meta, tampoco podría afectar a la unidad fundamental de la doctrina, que, en realidad, no es otra cosa que la de la verdad misma.

Estas nociones son enteramente corrientes en todas las civilizaciones orientales: así, en los países de lengua árabe, pasa por expresión proverbial decir que «cada *sheikh* tiene su *tarîqah*», para decir que hay numerosas maneras de hacer una misma cosa y de obtener un mismo resultado. A la multiplicidad de las *turuq* en la iniciación islámica corresponde exactamente, en la tradición hindú, la de las vías del *Yoga*, de las cuales se habla a veces como de otros tantos *Yogas* distintos, aunque este empleo del plural sería completamente impropio si se tomara la palabra en su sentido estricto, sentido que designa la meta en sí misma; este empleo del plural no se justifica más que por la extensión usual de la misma denominación a los

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

métodos o a los procedimientos que se ponen en obra para alcanzar esta meta; y, en todo rigor, sería más correcto decir que no hay más que un *Yoga*, pero que hay múltiples *mârgas* o vías que conducen a su realización.

A este respecto, hemos constatado, en algunos occidentales una equivocación verdaderamente singular: de la constatación de esta multiplicidad de vías, pretenden concluir la inexistencia de una doctrina única e invariable, e incluso la inexistencia de toda doctrina en el *Yoga*; confunden así, por inverosímil que eso pueda parecer, la cuestión de la doctrina y la cuestión del método, que son cosas de orden totalmente diferente. Por lo demás, nadie debería hablar, si uno se atiene a la exactitud de la expresión, de «una doctrina del *Yoga*», sino de la doctrina tradicional hindú, uno de cuyos aspectos lo representa el *Yoga*; y, en lo que concierne a los métodos de realización del *Yoga*, éstos no dependen más que de las aplicaciones «técnicas» a las cuales la doctrina misma da lugar, y que son tradicionales, ellos también, precisamente porque están fundados sobre la doctrina y ordenados en vista de ésta, puesto que aquello a lo que tienden, en definitiva, es siempre a la obtención del puro Conocimiento. Está bien claro que la doctrina, para ser verdaderamente todo lo que debe ser, debe conllevar, en su unidad misma, aspectos o puntos de vista (*darshanas*) diversos, y que, bajo cada uno de esos puntos de vista, debe ser susceptible de aplicaciones indefinidamente variadas; para imaginarse que puede haber ahí algo contrario a su unidad y a su invariabilidad esenciales, es menester, digámoslo claramente, no tener la menor idea de lo que es realmente una doctrina tradicional. Por lo demás, de una manera análoga, ¿no está comprendida, ella también, la multiplicidad de las cosas contingentes toda entera en la unidad de su Principio, y sin que la inmutabilidad de éste sea afectada por ello de ninguna manera?

No basta constatar pura y simplemente un error o una equivocación como ésta que estamos tratando, y es más instructivo buscar su explicación; así pues, debemos preguntarnos a qué puede corresponder, en la mentalidad occidental, la negación de

la existencia de una cosa tal como la doctrina tradicional hindú. En efecto, aquí vale más tomar este error bajo su forma más general y más extrema, ya que solo así es posible descubrir su raíz; cuando revista formas más particularizadas o más atenuadas, éstas se encontrarán desde entonces explicadas también *a fortiori*, y por lo demás, a decir verdad, apenas hacen más que disimular, aunque de una manera sin duda inconsciente en muchos casos, la negación radical que acabamos de enunciar. En efecto, negar la unidad y la invariabilidad de una doctrina, es en suma negar sus caracteres más esenciales y más fundamentales, esos mismos sin los cuales ya no merece ese nombre; así pues, incluso si uno no se da cuenta de ello, es negar verdaderamente la existencia misma de la doctrina como tal.

Primeramente, en tanto que pretende apoyarse sobre la consideración de una diversidad de métodos, así como acabamos de decirlo, esa negación procede manifiestamente de la incapacidad de ir más allá de las apariencias exteriores y de percibir la unidad bajo su multiplicidad; bajo esta relación, es del mismo género que la negación de la unidad de fondo y de principio de toda tradición, a causa de la existencia de formas tradicionales diferentes, que, sin embargo, no son en realidad sino otras tantas expresiones de las cuales se reviste la tradición única para adaptarse a condiciones diversas de tiempo y de lugar, así como los diferentes métodos de realización, en cada forma tradicional, no son sino otros tantos medios que ella emplea para hacerse accesible a la diversidad de los casos individuales. Sin embargo, ese no es todavía sino el lado más superficial de la cuestión; para ir más al fondo de las cosas, es menester destacar que esta misma negación muestra también que, cuando se habla de doctrina como hacemos aquí, se encuentra, en algunos, una incompreensión completa de aquello de lo que se trata realmente; en efecto, si no desviarán esta palabra de su sentido normal, no podrían negar que se aplica a un caso como el de la tradición hindú, y que es solo en un tal caso, queremos decir cuando se trata de una doctrina tradicional, cuando tiene toda la plenitud de su significación. Ahora

bien, si esta incomprensión se produce, es porque la mayor parte de los occidentales actuales son incapaces de concebir una doctrina de un modo diferente que bajo una u otra de dos formas especiales, de cualidad extremadamente desigual por lo demás, puesto que una es de orden exclusivamente profano, mientras que la otra posee un carácter verdaderamente tradicional, aunque las dos son específicamente occidentales: estas dos formas son, por una parte, la de un sistema filosófico, y, por la otra, la de un dogma religioso.

Qué la verdad tradicional no pueda expresarse en modo alguno bajo una forma sistemática, ese es un punto que ya hemos explicado bastante frecuentemente como para no tener que insistir de nuevo en él; por lo demás, la unidad aparente de un sistema, que no resulta más que de sus limitaciones más o menos estrechas, no es propiamente más que una parodia de la verdadera unidad doctrinal. Además, toda filosofía no es nada más que una construcción individual, que, como tal, no se vincula a ningún principio trascendente, y que, por consiguiente, está desprovista de toda autoridad; así pues, una filosofía no es una doctrina en el verdadero sentido de esta palabra, y diríamos más bien que es una pseudodoctrina, entendiendo con eso que tiene la pretensión de ser una doctrina, pero que esa pretensión no se justifica de ninguna manera. Naturalmente, los occidentales modernos piensan de manera muy diferente a este respecto, y allí donde no encuentran los cuadros pseudodoctrinales a los que están habituados, se hallan inevitablemente desamparados; pero, como no quieren o no pueden confesarlo, se esfuerzan a pesar de todo en hacer entrar todas las cosas, desnaturalizándolas, en esos cuadros, o bien, si no pueden lograrlo, declaran simplemente que lo que tienen entre manos no es una doctrina, por una de esas inversiones del orden normal a las cuales están acostumbrados. Además, como confunden lo intelectual con lo racional, confunden también una doctrina con una simple «especulación», y, como una doctrina tradicional es algo muy diferente de eso, no pueden comprender lo que es; ciertamente, no es la filosofía lo que les enseñará

que el conocimiento teórico, puesto que es indirecto e imperfecto, no tiene en sí mismo más que un valor «preparatorio», en el sentido de que proporciona una dirección que impide errar en la realización, que es lo único por lo cual puede ser obtenido el conocimiento efectivo, cuya existencia y cuya posibilidad misma son algo que ni siquiera sospechan; así pues, cuando decimos, como hemos dicho más atrás, que la meta a alcanzar es el puro Conocimiento, ¿cómo podrían saber lo que entendemos por eso?

Por otra parte, en el curso de nuestras obras hemos tenido buen cuidado de precisar que la ortodoxia de la doctrina tradicional hindú no debía concebirse de ninguna manera como religiosa; eso implica forzosamente que ella no podría expresarse bajo una forma dogmática, puesto que ésta es inaplicable fuera del punto de vista de la religión propiamente dicha. Pero, de hecho, los occidentales no conocen generalmente otra forma de expresión de las verdades tradicionales que esa; y es por eso por lo que, cuando se habla de ortodoxia doctrinal, piensan inevitablemente en fórmulas dogmáticas; en efecto, al menos saben lo que es un dogma, lo que, por lo demás, no quiere decir ciertamente que lo comprendan; saben bajo qué apariencia exterior se presenta, y es a eso a lo que se limita toda la idea que todavía tienen de la tradición. El espíritu antitradicional, que es el del occidente moderno, se enfurece únicamente ante esta idea del dogma, porque es así como la tradición se le aparece, en la ignorancia en que se encuentra de todas las demás formas que la tradición puede revestir; y occidente jamás habría llegado a su estado actual de decadencia y de confusión si hubiera permanecido fiel a su dogma, puesto que, para adaptarse a sus condiciones mentales particulares, la tradición debía necesariamente tomar para él ese aspecto especial, al menos en cuanto a su parte exotérica. Esta última restricción es indispensable, ya que debe entenderse bien que, en el orden esotérico e iniciático, jamás se ha podido tratar de dogma, ni siquiera en occidente; pero éstas son cosas cuyo recuerdo mismo está tan completamente perdido para los occidentales modernos que ya

no pueden encontrar en sí términos de comparación que les ayuden a comprender lo que pueden ser las otras formas tradicionales. Por otro lado, si el dogma no existe por todas partes, es porque, incluso en el orden exotérico, no tendría la misma razón de ser que en occidente; hay gentes que para no «divagar» en el sentido etimológico de esta palabra, tienen necesidad de que se las tenga estrictamente en tutela, mientras que hay otras que no tienen ninguna necesidad de eso; el dogma no es necesario más que para los primeros y no para los segundos, del mismo modo que, para tomar otro ejemplo de un carácter algo diferente, la prohibición de las imágenes no es necesaria más que para los pueblos que, por sus tendencias naturales, son llevados a un cierto antropomorfismo; y sin duda se podría mostrar bastante fácilmente que el dogma es solidario de la forma especial de organización tradicional que representa la constitución de una «Iglesia», y que, ella también, es algo específicamente occidental.

Éste no es el lugar para insistir más sobre estos últimos puntos; pero, sea como fuere, podemos decir esto para concluir: la doctrina tradicional, cuando es completa, tiene, por su esencia misma, posibilidades realmente ilimitadas; así pues, es suficientemente vasta como para comprender en su ortodoxia todos los aspectos de la verdad, pero, sin embargo, no podría admitir nada más que éstos, y es eso precisamente lo que significa la palabra ortodoxia, que no excluye más que el error, pero que lo excluye de una manera absoluta. Los orientales, y más generalmente todos los pueblos que tienen una civilización tradicional, han ignorado siempre lo que los occidentales modernos decoran con el nombre de «tolerancia», y que no es realmente más que la indiferencia a la verdad, es decir, algo que no puede concebirse más que allí donde la intelectualidad está totalmente ausente; que los occidentales se jacten de esta «tolerancia», como de una virtud, ¿no es eso un indicio contundente del grado de bajeza a donde les ha llevado renegar de la tradición?

Capítulo XVIII

LAS TRES VÍAS Y LAS FORMAS INICIÁTICAS*

Se sabe que la tradición hindú distingue tres «vías» (*mârgas*) que son respectivamente las de *Karma*, de *Bhakti*, y de *Jnânâ*; no vamos a volver de nuevo sobre la definición de estos términos, que debemos suponer suficientemente conocida de nuestros lectores; pero precisaremos ante todo que, desde que se corresponden a tres formas de *Yoga*, eso implica esencialmente que todos tienen o son susceptible de tener una significación de orden propiamente iniciático¹. Por otra parte, es menester comprender bien que toda distinción de este género tiene siempre forzosamente un cierto carácter «esquemático» y un poco teórico, ya que, de hecho, las «vías» varían indefinidamente para convenir a la diversidad de las naturalezas individuales, e, incluso en una clasificación muy general como esa, no puede ser cuestión más que de una predominancia de uno de los elementos de que se trata en relación a los otros, sin que éstos puedan ser excluidos nunca enteramente. Ocurre aquí como en el caso de las tres *gunas*: Se clasifica a los seres según el *guna* que predomina en ellos, pero no hay que decir que la naturaleza de todo ser manifestado por eso no conlleva menos a la vez los tres *gunas*, aunque en proporciones diversas, ya que es imposible que sea de otro modo en todo lo que procede de *Prakriti*. La aproximación que hacemos entre estos dos casos es más que una simple comparación, y está tanto más justificada cuanto que hay realmente una cierta correlación

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, junio de 1950].

¹ Decimos «son susceptibles de tener» porque pueden tener también un sentido exotérico, pero es evidente que éste no está en causa cuando se trata del *Yoga*; naturalmente, el sentido iniciático es en suma como una transposición suya en un orden superior.

entre el uno y el otro: en efecto, el *Jñâna-mârğa* es evidentemente el que conviene a los seres de naturaleza «sattwica», mientras que el *Bhakti-mârğa* y el *Karma-mârğa* convienen a aquellos cuya naturaleza es principalmente «rajásica», por lo demás con matices diferentes; en un cierto sentido, se podría decir quizás que hay en el último algo que está más próximo de *tamas* que en el otro, pero todavía sería menester no llevar esta consideración demasiado lejos, ya que está bien claro que los seres de naturaleza «tamásica» no están cualificados en modo alguno para seguir un vía iniciática cualquiera que sea.

Aparte de esta última reserva, por eso no es menos verdad que existe una relación entre los caracteres respectivos de los tres *mârgas* y los elementos constitutivos del ser repartidos según el ternario «espíritu, alma, cuerpo»²; en sí mismo, el Conocimiento puro es de orden esencialmente supraindividual, es decir, en definitiva espiritual, así como es evidente que el intelecto psíquico es de *Bhakti*, mientras que *Karma*, en todas sus modalidades, implica forzosamente una cierta actividad de orden corporal, y, cualesquiera que sean las transposiciones de que son susceptibles estos términos, algo de esta naturaleza original debe siempre encontrarse ahí inevitablemente. Esto confirma plenamente lo que decíamos de la correspondencia con los *gunas*: en estas condiciones, la vía «jñânica» no puede convenir evidentemente más que a los seres en los que predomina la tendencia ascendente de *sattwa*, y que, por eso mismo, están predispuestos a apuntar directamente a la realización de los estados superiores más bien que a entretenerse en un desarrollo detallado de las posibilidades individuales; por el contrario, las otras dos vías hacen llamada primero a elementos propiamente individuales, aunque sea para transformarlos finalmente en algo que pertenece a un orden superior, y esto es conforme a la naturaleza de *rajas*, que es la tendencia que produce la expansión del ser en el nivel mismo de la individuali-

² Aquí todavía, sería menester no ver nada exclusivo en una tal correspondencia, ya que toda vía iniciática, para ser realmente válida, implica necesariamente una participación del ser todo entero.

dad, la cual, es menester no olvidarlo, está constituida por el conjunto de los elementos psíquico y corporal. Por otra parte, de ahí resulta inmediatamente que la vía «jnánica» se refiere más particularmente a los «misterios mayores», y las vías «bháktica» y «kármica» a los «misterios menores»; en otros términos, con esto se ve también que solo con *jnána* es posible llegar a la meta final, mientras que *bhakti* y *karma* tienen un papel más bien «preparatorio», puesto que las vías correspondientes no conducen más que hasta un cierto punto, aunque hacen posible la obtención del Conocimiento para aquellos cuya naturaleza no sería apta para él directamente y sin una tal preparación. Por lo demás, entiéndase bien que no puede haber iniciación efectiva, ni siquiera en los primeros estadios, sin una parte más o menos grande de conocimiento real, mientras que, en los medios que la iniciación pone en obra, el «acento» se pone sobre todo sobre uno u otro de los elementos «bháktico» y «kármico»; lo que queremos decir, es que en todo caso, más allá de los límites del estado individual, no puede haber ya más que una sola y única vía, que es necesariamente la del Conocimiento puro. Otra consecuencia que nos es menester notar también, es que, en razón de la conexión de las dos vías «bháktica» y «kármica» con el orden de las posibilidades individuales y con el dominio de los «misterios menores», la distinción entre ellas está mucho menos marcada que con la vía «jnánica», lo que deberá reflejarse naturalmente de una cierta manera en las relaciones de las formas iniciáticas correspondientes; por lo demás, tendremos que volver de nuevo un poco más sobre este punto en la continuación de nuestra exposición.

Estas consideraciones nos llevan a considerar todavía otra relación, la que existe, de una manera general, entre los tres *márgas* y las tres castas «dos veces nacidas»; por lo demás, es fácil comprender que debe haber una tal relación, puesto que la distinción de las castas no es otra cosa en principio que una clasificación de los seres humanos según sus naturalezas individuales, y puesto que es precisamente por conveniencia con la diversidad de esas naturalezas por lo que existe una pluralidad de vías. Puesto que los bráhmanes son de naturaleza «sattwica»,

están particularmente calificados para el *Jnâna-mârگا*, y se dice expresamente que deben tender tan directamente como sea posible a la posesión de los estados superiores del ser; por lo demás, su función misma en la sociedad tradicional es esencialmente y ante todo una función de conocimiento. Las otras dos castas, cuya naturaleza es principalmente «rajásica», ejercen funciones que, en sí mismas, no rebasan el nivel individual y están orientadas hacia la actividad exterior³: las de los kshatriyas corresponden a lo que se puede llamar el «psiquismo» de la colectividad, y las de los vaishyas tienen por objeto las diversas necesidades del orden corporal; según lo que hemos dicho precedentemente, de eso resulta que los kshatriyas deben estar calificados sobre todo para el *Bhakti-mârگا* y los vaishyas para el *Karma-mârگا*, y, de hecho, es en efecto eso lo que se puede constatar generalmente en las formas iniciáticas que les están destinadas respectivamente. No obstante, a propósito de esto hay que hacer una precisión importante: es que, si se entiende el *Karma-mârگا* en su sentido más extenso, se define por el *swadharma*, es decir, por el cumplimiento por cada ser de la función que es conforme a su propia naturaleza; entonces se podría considerar su aplicación a todas las castas, salvo, sin embargo, que este término sería manifiestamente impropio en lo que concierne a los brâhmanes, pues la función de éstos está en realidad más allá del dominio de la acción; pero al menos podría aplicarse a la vez, aunque con modalidades diferentes, al caso de los kshatriyas y al de los vaishyas, lo que es un ejemplo de la dificultad que hay, como lo decíamos más atrás, en separar de una manera completamente clara lo que conviene a los unos y a los otros, y, por lo demás, se sabe que el Bhagavad Gîtâ expone un *Karma-Yoga* que es más especialmente para el uso de los kshatriyas. A pesar de eso, por ello no es menos verdad que, si se toman las palabras en su sentido más estricto, las iniciaciones de los kshatriyas presentan en su conjunto un carácter sobre todo «bháktico» y las de los vaishyas un carácter sobre todo «kármico»; y esto se acla-

³ Decimos que «en sí mismas» porque pueden ser transformadas por una iniciación que las toma como soporte.

rará todavía dentro de un momento por un ejemplo sacado de las formas iniciáticas del mundo occidental mismo.

En efecto, no hay que decir que, cuando hablamos de las castas como hacemos aquí, refiriéndonos en primer lugar a la tradición hindú por la comodidad de nuestra exposición y porque nos proporciona a este respecto la terminología más adecuada, lo que decimos de ellas se extiende igualmente a todo lo que corresponde en otras partes a estas castas, bajo una forma o bajo otra, ya que las grandes categorías entre las cuales se reparten las naturalezas individuales de los seres humanos son siempre y por todas partes las mismas, por eso mismo de que, reducidas a su principio, no son más que una resultante de la predominancia respectiva de los diferentes *gunas*, lo que es evidentemente aplicable a la humanidad toda entera, en tanto que caso particular de una ley que vale para todo el conjunto de la manifestación universal. La única diferencia notable está en la proporción más o menos grande, según las condiciones de tiempo y de lugar, de los hombres que pertenecen a cada una de estas categorías y que, por consiguiente, si están calificados para recibir una iniciación, serán susceptibles de seguir una u otra de las vías correspondientes⁴; y, en los casos más extremos, puede ocurrir que alguna de estas vías deje de existir prácticamente en un medio dado, una vez que ha devenido insuficiente para permitir el mantenimiento de una forma iniciática distinta el número de aquellos que serían aptos para seguirla⁵. Es lo que ha ocurrido concretamente en occidente, donde, desde hace ya mucho tiempo al menos, las aptitudes

⁴ Para no complicar inútilmente nuestra exposición, no hacemos intervenir aquí la consideración de las anomalías que, en la época actual y sobre todo en occidente, resultan de la «mezcla de las castas», de la dificultad siempre creciente de determinar exactamente la verdadera naturaleza de cada hombre, y del hecho de que la mayoría no desempeña ya la función que convendría realmente a su propia naturaleza.

⁵ Señalamos incidentalmente que esto puede obligar a aquellos que están todavía calificados para esta vía a «refugiarse», si es permisible expresarse así, en organizaciones que practican otras formas iniciáticas que primitivamente no estaban hechas para ellos, inconveniente que, por lo demás, puede ser atenuado por una cierta «adaptación» efectuada en el interior de esas organizaciones mismas.

para el conocimiento han sido, constantemente, cada vez más raras y menos desarrolladas que la tendencia a la acción, lo que equivale a decir que, en el conjunto del mundo occidental, e incluso en lo que constituye la «élite» al menos relativa, *rajas* predomina con mucho sobre *sattwa*; así, incluso ya en la Edad Media, no se encuentran indicios bien claros de la existencia de formas iniciáticas propiamente «jnânicas», que habrían debido corresponder normalmente a una iniciación sacerdotal; eso llega a tal punto que incluso las organizaciones iniciáticas, que estaban entonces en conexión más especial con algunas órdenes religiosas, por eso no tenían menos un carácter «bháktico» fuertemente acentuado, en la medida en que es posible juzgarlo según el modo de expresión empleado habitualmente por aquellos de sus miembros que dejaron obras escritas. Por el contrario, se encuentra en aquella época, por una parte, la iniciación caballeresca, cuyo carácter dominante es evidentemente «bháktico»⁶, y, por otra parte, las iniciaciones artesanales, que eran «kârmicas» en el sentido más estricto, puesto que estaban basadas esencialmente sobre el ejercicio efectivo de un oficio. No hay que decir que la primera era una iniciación de kshatriyas y que las segundas eran iniciaciones de vaishyas, tomando la designación de las castas según la significación general que hemos explicado hace un momento; y agregaremos que los lazos que existieron casi siempre de hecho entre estas dos categorías, así como hemos tenido frecuentemente la ocasión de señalarlo en otras partes, son una confirmación de lo que hemos dicho más atrás de la imposibilidad de separarlas completamente. Más tarde, las formas «bhákticas» mismas desaparecieron, y las únicas iniciaciones que subsisten todavía actualmente en occidente son iniciaciones de oficio o lo han sido en el origen; incluso allí donde, a consecuencia de algunas circunstancias particulares, la práctica del oficio ya no se re-

⁶ Es la misma cosa para las iniciaciones tales como la de los *Fedeli d'Amore*, como el nombre mismo de ésta lo indica expresamente, aunque el elemento «jnânico» parezca haber tenido ahí no obstante un mayor desarrollo que en la iniciación caballeresca, con la cual tenían por lo demás relaciones bastante estrechas.

quiere como una condición necesaria, lo que, por lo demás, no puede considerarse sino como una disminución, cuando no como una verdadera degeneración, eso no cambia nada evidentemente en cuanto a su carácter esencial.

Ahora bien, si la existencia exclusiva de formas iniciáticas que pueden ser calificadas de «kármicas» en el occidente actual es un hecho incontestable, es menester decir que las interpretaciones a las que este hecho ha dado lugar no están siempre exentas de equívocos y de confusiones, y eso bajo más de un punto de vista; es eso lo que nos queda por examinar todavía para poner las cosas en su punto tan completamente como es posible. Primeramente, algunos se han imaginado que, por su carácter «kármico», las iniciaciones occidentales se oponen en cierto modo a las iniciaciones orientales, que, según su manera de ver, serían todas propiamente «jnânicas»⁷; eso es completamente inexacto, pues la verdad es que, en oriente, coexisten todas las categorías de formas iniciáticas, como lo prueba por lo demás suficientemente la enseñanza de la tradición hindú sobre la cuestión de los tres *mârgas*; por el contrario, si no existe más que una en occidente, es porque las posibilidades de este orden se encuentran reducidas al mínimo. Que la predominancia cada vez más exclusiva de la tendencia a la acción exterior sea una de las causas principales de ese estado de hecho, eso no es dudoso; pero por ello no es menos verdad que, a pesar del agravamiento de esta tendencia, todavía hoy subsiste una iniciación, cualquiera que sea, y pretender lo contrario implica una grave equivocación sobre la significación real de la vía «kármica», así como lo veremos más precisamente dentro de un momento. Además, no es admisible querer hacer en cierto modo una cuestión de principio de lo que no es más que el efecto de una simple situación contingente, y considerar las cosas como si toda forma iniciática occidental debiera ser necesariamente de tipo «kármico» por eso mismo de que es occi-

⁷ Hay que destacar que, en una tal concepción, se ignora o no se tiene en cuenta la existencia de iniciaciones «bhákticas».

dental; no creemos que haya necesidad de insistir más en ello, ya que, después de todo lo que hemos dicho, debe estar bastante claro que una tal opinión no podría responder a la realidad, que, por lo demás, es evidentemente mucho más compleja de lo que parece suponerse.

Otro punto muy importante es éste: el término de *Karma*, cuando se aplica a una vía o a una forma iniciática, debe entenderse ante todo en su sentido técnico de «acción ritual»; a este respecto, es fácil ver que hay en toda iniciación un cierto lado «kármico», puesto que ella implica siempre esencialmente el cumplimiento de ritos particulares; por lo demás, eso corresponde también a lo que hemos dicho de la imposibilidad que hay de que una u otra de las tres vías exista en el estado puro. Además, y fuera de los ritos propiamente dichos, toda acción, para ser realmente «normal», es decir, conforme al «orden», debe ser «ritualizada», y, como hemos explicado frecuentemente, lo es efectivamente en una civilización integralmente tradicional; incluso en los casos que se podrían decir «mixtos», es decir, aquellos donde una cierta degeneración ha traído consigo la introducción del punto de vista profano y le ha hecho un sitio más o menos amplio en la actividad humana, eso sigue siendo todavía verdad al menos para toda acción que está en relación con la iniciación, y ello es así concretamente para todo lo que concierne a la práctica del oficio en el caso de las iniciaciones artesanales⁸. Se ve que eso está tan lejos como es posible de la idea que se hacen de una vía «kármica» aquellos que piensan que una organización iniciática, porque presenta un tal carácter, debe mezclarse más o menos directamente en una acción exterior y completamente profana, como lo son inevitablemente en particular, en las condiciones del mundo moderno, las actividades «sociales» de todo género. La razón que invocan éstos en apoyo de su concepción es gene-

⁸ Se podría decir que, en este caso, «kármico» es casi sinónimo de «operativo», entendiendo naturalmente esta última palabra en su verdadero sentido, sobre el que ya hemos tenido ocasión de insistir.

ralmente que una tal organización tiene el deber de contribuir al bienestar y a la mejora de la humanidad en su conjunto; la intención puede ser muy loable en sí misma, pero la manera en que consideran su realización, incluso si se la despoja de las ilusiones «progresistas» a las que se asocia muy frecuentemente, por eso no es menos completamente errónea. Ciertamente, nunca se ha dicho que una organización iniciática no pueda proponerse secundariamente una meta como la que tienen en vista, en cierto modo «por añadidura», y con la condición de no confundirla jamás con lo que constituye su meta propia y esencial; pero entonces, para ejercer una influencia sobre el medio exterior sin dejar de ser lo que ella debe ser verdaderamente, será menester que ponga en obra medios completamente diferentes de los que creen sin duda que son los únicos posibles, medios de un orden mucho más «sutil», y por lo demás mucho más eficaces. Pretender lo contrario, es en el fondo, desconocer totalmente el valor de lo que hemos llamado a veces una «acción de presencia»; y, en el orden iniciático, este desconocimiento es comparable a lo que es, en el orden exotérico y religioso, el desconocimiento, tan extendido también en nuestra época, del papel de las órdenes contemplativas; en suma, en los dos casos, es una consecuencia de la misma mentalidad específicamente moderna, para la cual todo lo que no aparece al exterior y no cae bajo los sentidos es como si no existiera.

Ya que estamos con este punto, agregaremos todavía que hay también equivocaciones sobre la naturaleza de las otras dos vías, y sobre todo de la vía «bháktica», ya que, en lo que concierne a la vía «jnânica», es muy difícil confundir el Conocimiento puro, o incluso las ciencias tradicionales que dependen más propiamente del dominio de los «misterios menores», con las especulaciones de la filosofía y de la ciencia profanas. En razón de su carácter más estrictamente trascendente, se puede ignorar enteramente esta vía mucho más fácilmente que desnaturalizarla con falsas concepciones; e incluso sus traves-

timientos en «filosofía», por parte de algunos orientalistas, que no dejan subsistir absolutamente nada de lo esencial y que lo reducen todo a la sombra vana de las «abstracciones», equivalentes de hecho a la ignorancia pura y simple y están muy alejados de la verdad como para poder imponer a nadie la menor noción de las cosas iniciáticas. En lo que concierne a *Bhakti*, el caso es bastante diferente, y aquí los errores provienen sobre todo de una confusión del sentido iniciático de este término con su sentido exotérico, que por lo demás, a los ojos de los occidentales, toma casi forzosamente un aspecto específicamente religioso y más o menos «místico» que no puede tener en las tradiciones orientales: ciertamente, eso no tiene nada que ver con la iniciación, y, si no se tratara realmente de nada más, es evidente que no podría haber «*Bhakti-Yoga*»; pero esto nos lleva una vez más a la cuestión del misticismo y de sus diferencias esenciales con la iniciación.

Capítulo XIX

ASCESIS Y ASCETISMO*

Hemos constatado en diversas ocasiones que algunos hacían entre los términos de «ascético» y de «místico» una aproximación bastante poco justificada; para disipar toda confusión a este respecto, basta con darse cuenta de que el término «ascesis» designa propiamente un esfuerzo metódico para alcanzar una cierta meta, y más particularmente una meta de orden espiritual¹, mientras que el misticismo, en razón de su carácter pasivo, implica más bien, como ya lo hemos dicho frecuentemente, la ausencia de todo método definido². Por otra parte, la palabra «ascético» ha tomado un sentido más restringido que el de «ascesis», ya que se aplica casi exclusivamente en el dominio religioso, y es quizás eso lo que explica hasta un cierto punto la confusión de que hablamos, pues no hay que decir que todo lo que es «místico», en la acepción actual de esta palabra, pertenece también a este mismo dominio; pero es menester guardarse bien de creer que, inversamente, todo lo que es de orden religioso está por eso mismo más o menos estrechamente emparentado al misticismo, lo que es un extraño error cometido por algunos modernos, y sobre todo, es bueno anotarlo, por aquellos que son más abiertamente hostiles a toda religión.

Hay otra palabra derivada de «ascesis», la de «ascetismo», que se presta quizás más todavía a las confusiones, porque ha

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, octubre-noviembre de 1947].

¹ Quizás no es inútil decir que la palabra «ascesis», que es de origen griego, no tiene ninguna relación etimológica con el latín *ascendere*, pues hay quien se deja confundir a este respecto por una similitud puramente fonética y completamente accidental entre esas dos palabras; por lo demás, incluso si la ascesis apunta a obtener una «ascensión» del ser hacia estados más o menos elevados, es evidente que el medio no debe ser confundido en ningún caso con el resultado.

² Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. I.

sido claramente desviada de su sentido primitivo, hasta tal punto que, en el lenguaje corriente, apenas ha llegado a ser más que un pseudónimo de «austeridad». Ahora bien, es evidente que la mayor parte de los místicos se libran a austeridades, a veces incluso excesivas, aunque no sean por lo demás los únicos, ya que esto es un carácter bastante general de la «vida religiosa» tal como se concibe en occidente, en virtud de la idea muy extendida que atribuye al sufrimiento, y sobre todo al sufrimiento voluntario, un valor propio en sí mismo; es cierto también que, de una manera general, esta idea, que no tiene nada en común con el sentido original de la ascesis y que no es en modo alguno solidaria de ella, está todavía más particularmente acentuada en los místicos, pero, repitémoslo, está lejos de pertenecerles exclusivamente³. Por otro lado, y es esto sin duda lo que permite comprender que el ascetismo haya tomado comúnmente una tal significación, es natural que toda ascesis, o toda regla de vida que apunta a una meta espiritual, revista a los ojos de los «mundanos» una apariencia de austeridad, incluso si no implica de ninguna manera la idea de sufrimiento, y simplemente porque descarta o desdeña forzosamente las cosas que ellos mismos consideran como las más importantes, cuando no incluso como completamente esenciales para la vida humana, y cuya búsqueda llena toda su existencia.

Cuando se habla de ascetismo como se hace habitualmente, eso parece implicar también otra cosa: es que lo que no debería ser normalmente más que un simple medio que tiene un carácter preparatorio se toma muy frecuentemente por un verdadero fin; no creemos exagerar nada al decir que, para muchos espíritus religiosos, el ascetismo no tiende a la realización efectiva de estados espirituales, sino que tiene como único móvil la esperanza de una «salvación» que solo se alcanzará en la «otra vida». No queremos insistir más en ello, pero parece que, en semejante caso, la desviación ya no está solo en el sentido de la palabra, sino en la cosa misma que designa; des-

³ Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXV.

viación, decimos, no ciertamente porque haya algo más o menos ilegítimo en el deseo de la «salvación», sino porque una verdadera ascesis debe proponerse resultados más directos y más precisos. Tales resultados, cualquiera que sea por lo demás el grado hasta donde pueden llegar, son, en el orden exotérico y religioso mismo, la verdadera meta de la «ascética»; pero ¿cuántos son, en nuestros días al menos, aquellos que sospechan que esos resultados pueden alcanzarse también por una vía activa, y por tanto muy diferente que la vía pasiva de los místicos?

Sea como fuere, el sentido mismo de la palabra «ascesis», si no el de sus derivados, es suficientemente extenso como para aplicarse en todos los órdenes y a todos los niveles: puesto que se trata esencialmente de un conjunto metódico de esfuerzos que tienden a un desarrollo espiritual, se puede hablar igualmente bien, no sólo de una ascesis religiosa, sino también de una ascesis iniciática. Es menester solamente tener cuidado de destacar que la meta de esta última no está sometida a ninguna de las restricciones que limitan necesariamente, y en cierto modo por definición misma, la de la ascesis religiosa, puesto que el punto de vista exotérico al que está ligada ésta se refiere exclusivamente al estado individual humano⁴, mientras que el punto de vista iniciático comprende la realización de los estados supraindividuales, hasta el estado supremo e incondicionado inclusive⁵. Además, no hay que decir que los errores o las desviaciones concernientes a la ascesis que pueden producirse en el dominio religioso, no podrían encontrarse en el dominio iniciático ya que no residen en definitiva más que en

⁴ Entiéndase bien que aquí se trata de la individualidad considerada en su integralidad, con todas las extensiones de que es susceptible, sin lo cual la idea religiosa de la «salvación» misma no podría tener verdaderamente ningún sentido.

⁵ Apenas creemos útil recordar que esa es precisamente la diferencia esencial entre la «salvación» y la «Liberación»; estas dos metas no solo no son del mismo orden, sino que no pertenecen siquiera a órdenes que, aunque diferentes, serían todavía comparables entre ellos, puesto que no podría haber ninguna medida común entre un estado condicionado cualquiera y el estado incondicionado.

las limitaciones mismas que son inherentes al punto de vista exotérico como tal; lo que decíamos hace un momento del ascetismo, concretamente, no es evidentemente explicable sino por el hecho del horizonte espiritual más o menos estrechamente limitado que es el de la generalidad de los exoteristas exclusivos, y, por consiguiente, el de los hombres «religiosos» en el sentido ordinario del término.

El término de «ascesis», tal y como lo entendemos aquí, es el que, en las lenguas occidentales, corresponde más exactamente al sánscrito *tapas*; es verdad que éste contiene una idea que no es directamente expresada por el otro, pero esa idea por eso no entra menos estrictamente en la noción que uno puede hacerse de la ascesis. El sentido primero de *tapas* es en efecto el de «calor»; en el caso de que se trata, ese calor es evidentemente el de un fuego interior⁶ que debe quemar lo que los cabalistas llamarían las «cortezas», es decir, en suma destruir todo lo que, en el ser, constituye un obstáculo a una realización espiritual; así pues, eso es algo que caracteriza, de la manera más general, a todo método preparatorio a esta realización, método que, bajo este punto de vista puede considerarse como constituyendo una «purificación» previa a la obtención de todo estado espiritual efectivo⁷.

Si *tapas* toma frecuentemente el sentido de esfuerzo penoso o doloroso, ello no quiere decir que se atribuya un valor o una importancia especial al sufrimiento como tal, ni que éste se considere aquí como algo más que un «accidente»; sino que, por la naturaleza misma de las cosas, el desapego de las contingencias es siempre forzosamente penoso para el individuo, cuya existencia misma pertenece también al orden contingente.

⁶ La relación de este fuego interior con el «azufre» de los hermetistas, que se concibe igualmente como un principio de naturaleza ígnea, es muy evidente como para que sea necesario hacer otra cosa que indicarlo de pasada (Ver *La Gran Triada*, cap. XII).

⁷ Se podrá aproximar esto a lo que hemos dicho sobre el sujeto de la verdadera naturaleza de las pruebas iniciáticas (Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXV).

En eso no hay nada que sea asimilable a una «expiación» o a una «penitencia», ideas que, al contrario, juegan un gran papel en el ascetismo entendido en el sentido vulgar, y que tienen sin duda su razón de ser en un cierto aspecto del punto de vista religioso, pero que, manifiestamente, no podrían encontrar ningún lugar en el dominio iniciático, ni por lo demás en las tradiciones que no están revestidas de una forma religiosa⁸.

En el fondo, se podría decir que toda ascesis verdadera es esencialmente un «sacrificio», y hemos tenido la ocasión de ver en otras partes que, en todas las tradiciones, el sacrificio, bajo cualquier forma que se presente, constituye propiamente el acto ritual por excelencia, el acto en el que se resumen en cierto modo todos los demás. Lo que se sacrifica así gradualmente en la ascesis⁹, son todas las contingencias de las que el ser debe llegar a desprenderse como de otros tantos lazos u obstáculos que le impiden elevarse a un estado superior¹⁰; pero, si puede y debe sacrificar esas contingencias, es en tanto que ellas dependen de él y en tanto que de una cierta manera forman parte de sí mismo a un título cualquiera¹¹. Por lo demás, como la individualidad misma no es también más que

⁸ En las traducciones de los orientistas, se encuentran frecuentemente las palabras «penitencia» y «penitente», que no se aplican en modo alguno a aquello de lo que se trata en realidad, mientras que los de «ascesis» y de «asceta» convendrían al contrario perfectamente en la mayoría de los casos.

⁹ Decimos gradualmente por eso mismo de que se trata de un proceso metódico, y por lo demás es fácil comprender que, salvo quizás en algunos casos excepcionales, el desapego completo no puede operarse de un solo golpe.

¹⁰ Para ese ser, puede decirse que esas contingencias son destruidas entonces como tales, es decir, en tanto que cosas manifestadas, pues ellas ya no existen verdaderamente para él, aunque subsistan sin cambio para los demás seres; pero, por lo demás, esta destrucción aparente es en realidad una «transformación», ya que no hay que decir que, desde el punto de vista principal, nada de lo que es podría ser destruido nunca.

¹¹ A propósito de esto se puede recordar también el simbolismo de la «puerta estrecha», que no puede ser pasada por el que, como los «ricos» que se citan en el Evangelio, no ha sabido despojarse de las contingencias, o que, «habiendo querido salvar su alma (es decir, el «mí mismo»), la pierde» porque, en esas condiciones, no puede unirse efectivamente al principio permanente e inmutable de su ser.

una contingencia, la ascesis, en su significación más completa y más profunda, no es en definitiva otra cosa que el sacrificio del «mí mismo» cumplido para realizar la consciencia del «Sí mismo».

Capítulo XX

*GURU Y UPAGURU**

Si se habla frecuentemente del papel iniciático del *Guru* o del Maestro espiritual (lo que por lo demás, bien entendido, no quiere decir ciertamente que aquellos que hablan de él le comprendan siempre exactamente), hay, por el contrario, otra noción que se pasa generalmente bajo silencio: es la noción de lo que la tradición hindú designa por la palabra *upaguru*. Por *upaguru* es menester entender todo ser, cualquiera que sea, cuyo encuentro es para alguien la ocasión o el punto de partida de un cierto desarrollo espiritual; y, de una manera general, no es en modo alguno necesario que este ser mismo sea consciente del papel que juega así. Por lo demás, si hablamos aquí de un ser, también podríamos hablar igualmente de una cosa o incluso de una circunstancia cualquiera que provoca el mismo efecto; en suma, esto equivale a lo que hemos dicho ya frecuentemente, a saber, que, según los casos, no importa lo que sea, puede actuar a este respecto como una «causa ocasional»; no hay que decir que ésta no es una causa en el sentido propio de esta palabra, y que en realidad la causa verdadera se encuentra en la naturaleza de aquel sobre quien se ejerce esa acción, como lo muestra el hecho de que lo que tiene un tal efecto para él puede muy bien no tener ninguno para otro individuo. Agregaremos que los *upagurus*, entendidos así, pueden ser naturalmente múltiples en el curso de un mismo desarrollo espiritual, ya que cada uno de ellos no tiene más que un papel transitorio y no puede actuar eficazmente sino en un cierto momento determinado, fuera del cual su intervención ya no tendría más importancia de la que tienen la mayoría de las

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

cosas que se presentan a nosotros a cada instante y que miramos como más o menos indiferentes.

La designación del *upaguru* indica que no tiene más que un papel accesorio y subordinado, que, en el fondo, podría considerarse como el de un auxiliar del verdadero *Guru*; en efecto, éste debe saber utilizar todas las circunstancias favorables al desarrollo de sus discípulos, conformemente a las posibilidades y a las aptitudes particulares de cada uno de ellos, e incluso, si es realmente un Maestro espiritual en el sentido completo de esta palabra, a veces puede provocar él mismo su manifestación en el momento requerido. Por consiguiente, de una cierta manera, se podría decir que los *upagurus* no son más que «prolongamientos» del *Guru*, de la misma manera que los instrumentos y los medios diversos empleados por un ser para ejercer o amplificar su acción son otros tantos prolongamientos de sí mismo; y, por consecuencia, es evidente que el papel propio de éste no es en modo alguno disminuido por eso, sino que, bien al contrario, encuentra en ello la posibilidad de ejercerse más completamente y de una manera mejor adaptada a la naturaleza de cada discípulo, puesto que la diversidad indefinida de las circunstancias contingentes permite encontrar siempre en ella alguna correspondencia con la de las naturalezas individuales.

Lo que acabamos de decir se aplica al caso que se puede considerar como normal, o que al menos debería serlo en lo que concierne al proceso iniciático, es decir, al que implica la presencia efectiva de un *Guru* humano; antes de pasar a consideraciones de otro orden, que se aplican igualmente a los casos más o menos excepcionales que pueden existir de hecho fuera de ese, conviene hacer todavía otra precisión. Cuando la iniciación propiamente dicha es conferida por alguien que no posee las cualificaciones requeridas para desempeñar la función de un Maestro espiritual, y que, por consiguiente, actúa únicamente como «transmisor» de la influencia vinculada al rito que cumple, un tal iniciador puede también ser asimilado propiamente a un *upaguru*, que, por lo demás, tiene como tal una

importancia completamente particular y en cierto modo única en su género, puesto que es su intervención la que determina realmente el «segundo nacimiento», y eso incluso si la iniciación debe permanecer simplemente virtual. Este caso es también el único en el que el *upaguru* debe forzosamente tener consciencia de su papel, al menos a algún grado; agregamos esta restricción porque, cuando se trata de organizaciones iniciáticas más o menos degeneradas o disminuidas, puede ocurrir que el iniciador sea ignorante de la verdadera naturaleza de lo que transmite y que no tenga siquiera ninguna idea de la eficacia inherente a los ritos, lo que, como hemos explicado en otras ocasiones, no impide en modo alguno que éstos sean válidos desde que se cumplen regularmente y en las condiciones requeridas. Únicamente, entiéndase bien que, a falta de un *Guru*, la iniciación recibida así corre mucho riesgo de no devenir nunca efectiva, salvo en algunos casos de excepción de los cuales hablaremos quizás en otra ocasión; todo lo que al respecto diremos por el momento, es que, aunque teóricamente no haya imposibilidad absoluta, la cosa es casi tan rara de hecho como lo es la vinculación iniciática obtenida fuera de los medios ordinarios, de suerte que es en suma poco útil considerarla cuando uno quiere atenerse a lo que es susceptible de la aplicación más extensa.

Dicho eso, volvemos de nuevo a la consideración de los *upagurus* en general, de la cual nos queda que precisar todavía una significación más profunda que la que hemos indicado hasta aquí, ya que el *Guru* humano mismo no es en el fondo más que la representación exteriorizada y como «materializada» del verdadero «*Guru* interior», y su necesidad se debe a que el iniciado, mientras no ha llegado a un cierto grado de desarrollo espiritual, es incapaz de entrar directamente en comunicación consciente con éste. Haya o no un *Guru* humano, el *Guru* interior está siempre presente en todos los casos, puesto que es uno con el «Sí mismo»; y, en definitiva, es en este punto de vista donde es menester colocarse si se quieren comprender plenamente las realidades iniciáticas; por otra parte,

bajo esta relación ya no hay más excepciones como aquellas a las que hacíamos alusión hace un momento, sino solo modalidades diversas según las cuales se ejerce la acción de este *Guru* interior. Como el *Guru* humano mismo, pero a un grado menor y más «parcialmente», si puede expresarse así, los *upagurus* son sus manifestaciones; como tales, son, se podría decir, las apariencias que reviste para comunicar, en la medida de lo posible, con el ser que todavía no puede ponerse en relación directa con él, de suerte que la comunicación no puede efectuarse sino por medio de estos «soportes» exteriores. Eso permite comprender, por ejemplo, porque se dice que el anciano, el enfermo, el cadáver y el monje, encontrados sucesivamente por el futuro Buddha, eran formas tomadas por los *Dévas* que querían dirigirle hacia la iluminación, y que estos *Dévas* mismos no eran aquí sino aspectos del *Guru* interior; aquí no es necesario entender que no hayan sido más que simples «apariciones», aunque éstas sean ciertamente posibles también en algunos casos. La realidad individual del ser que juega el papel de un *upaguru* no es afectada ni destruida por eso; no obstante, si ella se desvanece en cierto modo ante la realidad de orden superior de la cual es «soporte» ocasional y momentáneo, ello es solo para aquel a quien se dirige especialmente el «mensaje» del cual, conscientemente o más frecuentemente inconscientemente, ha devenido así el portador.

Para prevenir toda equivocación, agregaremos que sería menester guardarse bien de interpretar lo que acabamos de decir en último lugar en el sentido de que las manifestaciones del *Guru* interior constituirían únicamente algo «subjetivo»; no es así en modo alguno como lo entendemos, y, bajo nuestro punto de vista, la «subjetividad» no es sino la más vana de las ilusiones. La realidad superior de la que hablamos se sitúa mucho más allá del dominio «psicológico» y donde lo «subjetivo» ya no tiene verdaderamente ningún sentido; algunos podrán encontrar que eso es muy evidente como para que haya lugar a insistir más en ello, pero conocemos demasiado bien la mentalidad que es la de la mayoría de nuestros contemporá-

neos como para no saber que tales precisiones están lejos de ser superfluas; ¿no hemos visto gentes que, cuando se trata del «Maestro espiritual» llegan hasta traducirlo por «director de conciencia»?

Capítulo XXI

VERDADEROS Y FALSOS INSTRUCTORES ESPIRITUALES*

Hemos insistido frecuentemente sobre la distinción que hay que hacer entre la iniciación propiamente dicha, que es la vinculación pura y simple a una organización iniciática, vinculación que implica esencialmente la transmisión de una influencia espiritual, y los medios que podrán ponerse en operación después para contribuir a hacer efectiva una iniciación que primero no era más que virtual, medios cuya eficacia está subordinada naturalmente, en todos los casos, a la condición indispensable de una vinculación previa. Estos medios, en tanto que constituyen la ayuda aportada desde afuera al trabajo interior del que debe resultar el desarrollo espiritual del ser (y entiéndase bien que jamás pueden suplir de ninguna manera a ese trabajo mismo), pueden ser designados, en su conjunto, por el término de instrucción iniciática, tomando éste en su sentido más extenso, y no limitándole a la comunicación de algunos datos de orden doctrinal, sino comprendiendo en él igualmente todo lo que, a un título cualquiera, es de la naturaleza de guiar al iniciado en el trabajo que cumple para llegar a una realización espiritual a cualquier grado que sea.

Lo que es más difícil, y sobre todo en nuestra época, no es ciertamente obtener una vinculación iniciática, lo que es quizás a veces muy fácil¹; lo que es difícil es encontrar un instructor verdaderamente calificado, es decir, capaz de desempeñar realmente la función de guía espiritual, así como acabamos de

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, marzo de 1948. N. del T.].

¹ Con esto queremos hacer alusión al hecho de que algunas organizaciones iniciáticas han devenido demasiado «abiertas» lo que por lo demás es siempre para ellas una causa de degeneración.

decirlo, aplicando todos los medios convenientes a sus propias posibilidades particulares, fuera de las cuales es evidentemente imposible, incluso al Maestro más perfecto, obtener ningún resultado efectivo. Sin un tal instructor, como hemos explicado ya precedentemente, la iniciación, aunque ciertamente válida en sí misma, desde que la influencia espiritual ha sido realmente transmitida por medio del rito apropiado², permanecería siempre simplemente virtual, salvo en casos de excepción muy raros. Lo que agrava todavía la dificultad, es que aquellos que tienen la pretensión de ser guías espirituales, sin estar calificados de ninguna manera para desempeñar este papel, probablemente jamás han sido tan numerosos como en nuestros días; y el peligro que resulta de eso es tanto mayor cuanto que, de hecho, esas gentes tienen generalmente facultades psíquicas muy poderosas y más o menos anormales, lo que no prueba evidentemente nada desde el punto de vista del desarrollo espiritual y lo que, incluso, ordinariamente es un indicio más bien desfavorable a este respecto, pero que por eso no es menos susceptible de provocar la ilusión y de imponerla a todos aquellos que están insuficientemente prevenidos, y que, por consiguiente, no saben hacer las distinciones esenciales. Por consiguiente, no se podría tener la suficiente precaución contra esos falsos instructores, que, no pueden sino extraviar a aquellos que se dejan seducir por ellos y que todavía deberán estimarse afortunados si no les ocurre nada más penoso que perder su tiempo; por lo demás, que no sean más que simples charlatanes, como hay muchos actualmente, o que se ilusionen ellos mismos antes de ilusionar a los demás, no hay que decir que eso no cambia en nada las consecuencias, e incluso en un cierto sentido, aquellos que son más o menos completamente sinceros (ya que puede haber en eso muchos grados) son quizás

² Debemos recordar aquí que el iniciador que actúa como «transmisor» de la influencia vinculada al rito no es forzosamente apto para desempeñar el papel de instructor; si las dos funciones están normalmente reunidas allí donde las instituciones tradicionales no han sufrido ninguna disminución, ellas están bien lejos de estarlo siempre de hecho en las condiciones actuales.

todavía más peligrosos en razón de su inconsciencia misma. Apenas hay necesidad de agregar que la confusión de lo psíquico y de lo espiritual, que desgraciadamente está tan extendida en nuestros contemporáneos y que hemos denunciado en muchas ocasiones, contribuye en una amplia medida a hacer posibles las peores equivocaciones a este respecto; si se junta a eso el atractivo de los pretendidos «poderes» y el gusto por los «fenómenos» más o menos extraordinarios, que por lo demás se les asocian casi inevitablemente, se tendrá una explicación bastante completa del éxito de algunos falsos instructores.

Sin embargo, hay un carácter por el que muchos de éstos, si no todos, pueden ser reconocidos bastante fácilmente, y, aunque no es en suma más que una consecuencia directa y necesaria de todo lo que hemos expuesto constantemente sobre el tema de la iniciación, no creemos inútil, en presencia de las preguntas que se nos han formulado en estos últimos tiempos a propósito de diversos personajes más o menos sospechosos, precisar lo todavía una vez más de una manera más explícita. Quienquiera que se presenta como un instructor espiritual sin vincularse a una forma tradicional determinada o sin conformarse a las reglas establecidas por éstas no puede tener verdaderamente la cualidad que se atribuye; según los casos, puede ser un vulgar impostor o un «ilusionado» ignorante de las condiciones reales de la iniciación; y en este último caso más todavía que en el otro, es de temer que, muy frecuentemente, no sea, en definitiva, nada más que un instrumento al servicio de algo que quizás ni siquiera sospecha él mismo. Diremos otro tanto de lo mismo (y por lo demás este carácter se confunde forzosamente hasta un cierto punto con el precedente) de quienquiera que tiene la pretensión de dispensar indistintamente una enseñanza de naturaleza iniciática a no importa quién e incluso a simples profanos, desdeñando la necesidad, como condición primera de su eficacia, de la vinculación a una organización regular, o también de quienquiera que procede siguiendo métodos que no son conformes con los de ninguna iniciación reconocida tradicionalmente. Si se supieran aplicar

estas pocas indicaciones y atenerse siempre a ellas estrictamente, los promotores de «pseudo-iniciaciones», de cualquier forma que estén revestidos, se encontrarían casi inmediatamente desenmascarados³; ya solo quedaría el peligro que puede venir de representantes de iniciaciones desviadas, aunque reales, y que han dejado de estar en la línea de la ortodoxia tradicional; pero ese caso está ciertamente mucho menos extendido, al menos en el mundo occidental, y, por consiguiente, es evidentemente mucho menos urgente preocuparse de él en las circunstancias presentes. Por lo demás, podemos decir al menos que los «instructores» que se vinculan a tales iniciaciones tienen generalmente, en común con los otros de los que acabamos de hablar, el hábito de manifestar sus «poderes» psíquicos a todo propósito y sin ninguna razón válida (pues no podemos considerar como tal la de atraerse discípulos o retenerlos por este medio, lo que es la meta a la que apuntan más ordinariamente), y de atribuir la preponderancia a un desarrollo excesivo y más o menos desordenado de las posibilidades de ese orden, lo que es siempre en detrimento de todo verdadero desarrollo espiritual.

Por otra parte, en lo que concierne a los verdaderos instructores espirituales, el contraste que presentan con los falsos instructores, bajo los diversos aspectos que acabamos de indicar, puede, si no hacerles reconocer con una entera seguridad (en el sentido de que estas condiciones, aunque son necesarias, pueden sin embargo no ser suficientes), al menos ayudar a ello enormemente; pero aquí conviene hacer todavía otra precisión para disipar algunas ideas falsas. Contrariamente a lo que muchos parecen imaginarse, no es siempre necesario, para que alguien sea apto para desempeñar este papel en ciertos límites,

³ Es menester no olvidar, naturalmente, contar también en el número de las «pseudo-iniciaciones», así como hemos explicado en otras ocasiones, todas las que pretenden basarse sobre formas tradicionales que ya no tienen actualmente ninguna existencia efectiva; pero esas al menos son manifiestamente reconocibles a primera vista y sin que haya necesidad de examinar las cosas más de cerca, mientras que puede no ser siempre así para las otras.

que haya llegado él mismo a una realización espiritual completa; debería ser bien evidente, en efecto, que es menester mucho menos que eso para ser capaz de guiar válidamente a un discípulo en los primeros estadios de su carrera iniciática. Bien entendido, cuando éste haya alcanzado el punto más allá del cual no puede conducirse, el instructor que se encuentra en este caso, pero que sin embargo es verdaderamente digno de este nombre, jamás vacilará en hacerle saber que en adelante ya no puede hacer nada por él, y en dirigirle entonces, para seguir su trabajo en las condiciones más favorables, ya sea a su propio Maestro si la cosa es posible, ya sea a cualquier otro instructor que reconoce como más completamente calificado que él mismo; y, cuando la cosa es así, en suma no hay nada de sorprendente y ni siquiera de anormal en que el discípulo pueda finalmente rebasar el nivel espiritual de su primer instructor, quien por lo demás, si es verdaderamente lo que debe ser, no podrá sino felicitarse de haber contribuido por su parte, por modesta que sea, a conducirlo a ese resultado. En efecto, los celos y las rivalidades individuales, no podrían tener ningún lugar en el verdadero dominio iniciático, mientras que, por el contrario, tienen casi siempre un lugar muy grande en la manera de actuar de los falsos instructores; y son únicamente a éstos a quienes deben denunciar y combatir, cada vez que las circunstancias lo exijan, no solamente los Maestros espirituales auténticos, sino también todos aquellos que tienen consciencia a algún grado de lo que es realmente la iniciación.

Capítulo XXII

SABIDURÍA INNATA Y SABIDURÍA ADQUIRIDA*

Confucio enseñaba que hay dos tipos de sabios, unos de nacimiento, mientras que los otros, entre los cuales estaba él mismo, no han devenido tales más que por sus esfuerzos. Es menester acordarse aquí de que el «sabio» (*cheng*) tal como lo entiende, que representa el grado más elevado de la jerarquía confucionista, constituye al mismo tiempo, como hemos explicado ya en otra parte¹, el primer escalón de la jerarquía taoísta, situándose así en cierto modo en el punto límite donde se juntan los dos dominios exotérico y esotérico. En estas condiciones, uno puede preguntarse si, al hablar del sabio de nacimiento, Confucio ha querido designar con eso solo al hombre que posee por naturaleza todas las cualificaciones requeridas para acceder efectivamente y sin otra preparación a la jerarquía iniciática, y que, por consiguiente, no tiene ninguna necesidad de esforzarse primeramente en escalar poco a poco, por estudios más o menos largos y penosos, los grados de la jerarquía exterior. Eso es muy posible en efecto y constituye incluso la interpretación más verosímil; un tal sentido es por lo demás tanto más legítimo cuanto que implica al menos el reconocimiento del hecho de que hay seres que están por así decir destinados, por sus propias posibilidades, a pasar inmediatamente más allá de ese dominio exotérico en el que Confucio mismo ha entendido mantenerse siempre. Sin embargo, por otra parte, uno puede preguntarse también si, al rebasar las limitaciones inherentes al punto de vista propiamente confucionista, la sabiduría innata no es susceptible de tener una significación más

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, enero-febrero de 1949. N. del T.].

¹ Ver *La Gran Triada*, cap. XVIII.

extensa y más profunda, en la cual la que acabamos de indicar podría entrar por lo demás a título de caso particular.

Es fácil comprender que haya lugar a plantearse una tal cuestión, ya que, así como hemos tenido frecuentemente la ocasión de decirlo, todo conocimiento efectivo constituye una adquisición permanente, obtenida por el ser de una vez por todas, y que nada puede hacerle perder jamás. Por consiguiente, si un ser que ha llegado a un cierto grado de realización en un estado de existencia pasa a otro estado, deberá necesariamente aportar con él lo que haya adquirido así, que aparecerá entonces como «innato» en ese nuevo estado; por lo demás, entiéndase bien que no puede tratarse en eso más que de una realización que ha quedado incompleta, sin lo cual el paso a otro estado ya no tendría ningún sentido concebible, y que, en el caso del ser que pasa al estado humano, caso que es el que nos interesa más particularmente aquí, esa realización no ha llegado todavía hasta la liberación de las condiciones de la existencia individual; pero puede extenderse desde los grados más elementales hasta el punto más vecino de aquel que, en el estado humano, corresponderá a la perfección de este estado². Se puede observar incluso que, en el estado primordial, todos los seres que nacían como hombres debían estar en este último caso, puesto que poseían esa perfección de su individualidad de una manera natural y espontánea, sin tener que hacer ningún esfuerzo para llegar a ella, lo que implica que estaban a punto de alcanzar un tal grado antes de nacer en el estado humano; eran pues verdaderamente sabios de nacimiento, y eso no solo en la acepción restringida en que Confucio podía entenderlo bajo su propio punto de vista, sino en toda plenitud del sentido que puede darse a esta expresión.

Antes de ir más lejos, es bueno llamar la atención sobre el hecho de que se trata aquí de una adquisición obtenida en estados de existencia diferentes del estado humano, lo que por

² Decimos solo el punto más vecino, porque si la perfección de un estado individual hubiera sido alcanzada efectivamente, el ser ya no tendría que pasar por otro estado individual.

consiguiente, no tiene nada ni puede tener nada de común con una concepción «reencarnacionista» cualquiera; por lo demás, ésta, además de las razones de orden metafísico que se oponen a ella de una manera absoluta en todos los casos, sería todavía más manifiestamente absurda en el de los primeros hombres, y eso basta para que sea inútil insistir más en ello. Lo que es quizás más importante destacar expresamente, dado que es donde uno podría equivocarse más fácilmente, es que, cuando hablamos del estado humano, es menester no concebir esa anterioridad como implicando en realidad y literalmente una sucesión más o menos asimilable a la sucesión temporal tal como existe en el interior del estado humano mismo, sino solo como expresando el encadenamiento causal de los diferentes estados; a decir verdad, éstos no pueden describirse así como sucesivos más que de una manera puramente simbólica, pero, por lo demás, no hay que decir que, sin recurrir a un tal simbolismo conforme a las condiciones de nuestro mundo, sería completamente imposible expresar las cosas inteligiblemente en lenguaje humano. Hecha esta reserva, se puede hablar de un ser como habiendo alcanzado ya un cierto grado de realización antes de nacer en el estado humano; basta saber en qué sentido debe entenderse para que esta manera de hablar, por inadecuada que sea en sí misma, no presente verdaderamente ningún inconveniente; y es así como un tal ser poseerá de nacimiento el grado correspondiente a esa realización en el mundo humano, grado que puede ir desde el del *cheng-jen* o sabio confucionista hasta el del *tchen-jen* u «hombre verdadero».

Sin embargo, sería menester no creer que, en las condiciones actuales del mundo terrestre, esta sabiduría innata pueda manifestarse del todo espontáneamente como se manifestaba en la época primordial, ya que, evidentemente, es menester tener en cuenta los obstáculos que el medio opone a ello. Así pues, el ser en cuestión deberá recurrir a los medios que existen de hecho para superar estos obstáculos, lo que equivale a decir que no está dispensado de ninguna manera, como se podría estar tentado a suponerlo sin razón, de la vinculación a una

«cadena» iniciática, a falta del cual, mientras esté en el estado humano, permanecerá simplemente lo que era al entrar en él, y como sumergido en una suerte de «sueño» espiritual que no le permite ir más lejos en la vía de su realización. En rigor, todavía se podría concebir que manifieste exteriormente, sin tener necesidad de desarrollarle de una manera gradual, el estado que es el del *cheng-jen*, porque éste no es todavía más que el límite superior del dominio exotérico; pero, para todo lo que está más allá, la iniciación propiamente dicha constituye siempre actualmente una condición indispensable, y por lo demás suficiente en parecido caso³. Este ser podrá pasar entonces en apariencia por los mismos grados que el iniciado que ha partido simplemente del estado del hombre ordinario, pero, no obstante, la realidad será muy diferente; en efecto, no solo la iniciación, en lugar de no ser primeramente más que virtual como lo es habitualmente, será para él inmediatamente efectiva, sino que también «reconocerá» esos grados, si puede expresarse así, como teniéndolos ya en él, de una manera que puede compararse a la «reminiscencia» platónica, y que inclusive, en el fondo, es una de las significaciones de ésta. Este caso es comparable también a lo que sería, en el orden del conocimiento teórico, el de alguien que posee ya interiormente la consciencia de algunas verdades doctrinales, pero que es incapaz de expresarlas porque no tiene a su disposición los términos apropiados, y que, desde que las oye enunciar, las reconoce de inmediato y penetra enteramente su sentido sin tener que hacer ningún trabajo para asimilarlas. Puede ocurrir incluso que, cuando se encuentre en presencia de los ritos y de los símbolos iniciáticos, éstos le aparezcan como si siempre los hubiera conocido, de una manera en cierto modo «intemporal», porque, efectivamente, hay en él todo lo que, más allá e independientemente de las formas particulares, constituye su

³ El único caso donde esta condición no existe es aquel donde se trata de la realización descendente, porque ésta presupone que la realización ascendente ha sido cumplida hasta su término último; por consiguiente, este caso es muy diferente del que estamos considerando ahora.

esencia misma; y, de hecho, ese conocimiento no tiene realmente ningún comienzo temporal, puesto que resulta de una adquisición realizada fuera del curso del estado humano, que es el único verdaderamente condicionado por el tiempo.

Otra consecuencia de lo que acabamos de decir, es que, para recorrer la vía iniciática, un ser tal como éste del que hablamos no tiene ninguna necesidad de la ayuda de un *Guru* exterior y humano, puesto que en realidad, la acción del verdadero *Guru* interior opera en él desde el comienzo, haciendo evidentemente inútil la intervención de todo «sustituto» provisorio, ya que el papel del *Guru* exterior no es en definitiva otra cosa que eso; y, a este respecto, éste es el caso de excepción al cual nos ha ocurrido ya hacer alusión más atrás. Lo que es indispensable comprender bien, es que, precisamente, ese no puede ser más que un caso completamente excepcional, y que lo es incluso naturalmente cada vez más a medida que la humanidad avanza más en la marcha descendente de su ciclo; en efecto, se podría ver ahí como un último vestigio del estado primordial y de aquellos que lo han seguido anteriormente al *Kali-Yuga*, vestigio por lo demás forzosamente oscurecido, puesto que el ser que posee «de derecho» desde su nacimiento la cualidad de «hombre verdadero» o la que corresponde a un menor grado de realización ya no puede desarrollarla «de hecho» de una manera enteramente espontánea e independiente de toda circunstancia contingente. Bien entendido, el papel de las contingencias por eso no está menos reducido para él al mínimo, puesto que no se trata en suma más que de una vinculación iniciática pura y simple, que le es evidentemente posible obtener siempre, tanto más cuanto que será como invenciblemente llevado a él por las «afinidades» que son un efecto de su naturaleza misma. Pero lo que es menester evitar sobre todo, ya que es ese un peligro que hay que temer siempre cuando se consideran excepciones como esas, es que algunos no puedan dejar de imaginarse con mucha facilidad que un tal caso es el suyo, ya sea porque se sienten naturalmente llevados a buscar la iniciación, lo que con frecuencia indica solo que están dis-

puestos a entrar en esa vía, y no que la hayan recorrido ya en parte en otro estado, ya sea porque, ante toda iniciación, les ha ocurrido tener algunos «vislumbres» más o menos vagos, de orden probablemente más psíquico que espiritual, que no tienen en suma nada más de extraordinario y que no prueban más de lo que prueban las «premoniciones» cualesquiera que pueda tener ocasionalmente cualquier hombre cuyas facultades están un poco menos estrechamente limitadas de lo que lo están comúnmente las de la humanidad actual, y que, por eso mismo, se encuentra menos exclusivamente encerrado en la modalidad corporal de su individualidad, lo que, por lo demás, de una manera general, no implica siquiera necesariamente que esté verdaderamente calificado para la iniciación. Ciertamente, todo eso no representa sino razones completamente insuficientes para pretender poder prescindir de un Maestro espiritual y llegar no obstante a la iniciación efectiva, no menos que para dispensarse de todo esfuerzo personal en vistas de ese resultado; la verdad obliga a decir que es una posibilidad que existe, pero también que no puede pertenecer más que a una ínfima minoría, de suerte que, en suma, no hay que tenerla en cuenta prácticamente. Aquellos que tienen realmente esta posibilidad tomarán siempre consciencia de ella, en el momento requerido, de una manera cierta e indudable, y esa es, en el fondo, la única cosa que importa; en cuanto a los demás, sus vanas imaginaciones, si se dejaran llevar a darles fe y a comportarse en consecuencia, no podrían conducirles sino a las más penosas decepciones.

Capítulo XXIII

TRABAJO INICIÁTICO COLECTIVO Y «PRESENCIA» ESPIRITUAL*

Hay formas iniciáticas en las cuales, por su constitución misma, el trabajo colectivo tiene un lugar en cierto modo preponderante; con esto no queremos decir, entiéndase bien, que pueda substituir nunca al trabajo personal y puramente interior de cada uno o dispensar de él de una manera cualquiera, pero al menos, en parecido caso, constituiría un elemento completamente esencial, mientras que en otras partes puede ser muy reducido o incluso enteramente inexistente. El caso del que se trata es concretamente el de las iniciaciones que subsisten actualmente en occidente; y sin duda, generalmente, ello es del mismo modo, a un grado más o menos acentuado, en todas las iniciaciones de oficio, dondequiera que se encuentren, ya que en eso hay algo que parece ser inherente a su naturaleza misma. Como hemos hecho alusión en un reciente estudio en lo que concierne a la Masonería¹, a esto se refiere, por ejemplo, un hecho tal como el de una «comunicación» que no puede ser efectuada sino por el concurso de tres personas, de tal suerte que ninguna de ellas posee ella sola el poder necesario a este efecto; en el mismo orden de ideas, podemos citar igualmente la condición de la presencia de un cierto número mínimo de asistentes, siete por ejemplo, para que una iniciación pueda tener lugar válidamente, mientras que hay otras iniciaciones donde la transmisión, así como eso se encuentra frecuentemente en la India en particular, se opera simplemente de un maes-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, abril y mayo de 1949].

¹ Ver “Palabra perdida y nombres sustitutivos” [en *Estudios sobre la Masonería*, cap. XII].

tro a un discípulo sin el concurso de nadie más. No hay que decir que una tal diferencia de modalidades debe entrañar consecuencias igualmente diferentes en todo el conjunto del Trabajo iniciático ulterior; y, entre esas consecuencias, nos parece sobre todo interesante examinar más de cerca la que se refiere al papel del *Guru* o de lo que ocupa su lugar.

En el caso donde la transmisión iniciática es efectuada por una sola persona, ésta asegura por eso mismo la función del *Guru*, frente al iniciado; aquí importa poco que sus cualificaciones a este respecto sean más o menos completas y que, como ocurre frecuentemente de hecho, no sea capaz de conducir a su discípulo más que hasta tal o cual estadio determinado; el principio por eso no es menos siempre el mismo: el *Guru* está ahí desde el punto de partida, y no podría haber ninguna duda sobre su identidad. En el otro caso, por el contrario, las cosas se presentan de una manera mucho menos simple y menos evidente, y uno puede preguntarse legítimamente dónde está en realidad el *Guru*; sin duda, todo «maestro», cuando instruye a un «aprendiz», siempre puede ocupar su lugar en un cierto sentido y en una cierta medida, pero eso no es nunca más que de una manera muy relativa, y, si el que lleva a cabo la transmisión iniciática no es propiamente más que un *upaguru*, con mayor razón será lo mismo para todos los demás; por otra parte, ahí no se encuentra nada que recuerde la relación exclusiva del discípulo con un *Guru* único, que es una condición indispensable para que se pueda emplear este término en su verdadero sentido. De hecho, no parece que, en tales iniciaciones, haya habido nunca, hablando propiamente, Maestros espirituales ejerciendo su función de una manera continua; si los ha habido, lo que evidentemente no puede ser excluido², no es en suma sino más o menos excepcionalmente, de suerte que su presencia no aparece como un elemento constante y neces-

² Debíó haberlo necesariamente al menos en el origen mismo de toda forma iniciática determinada, puesto que sólo ellos tienen la cualidad para realizar la «adaptación» requerida por su constitución.

rio en la constitución especial de las formas iniciáticas de que se trata. Sin embargo, es menester que, a pesar de todo, haya algo que ocupe su lugar; por eso es por lo que uno debe preguntarse quién o qué desempeña efectivamente esa función en parecido caso.

A esa pregunta, se podría estar tentado de responder que aquí es la colectividad misma, constituida por el conjunto de la organización iniciática considerada, la que desempeña el papel del *Guru*; en efecto, esta respuesta sería sugerida de manera bastante natural por la precisión que hemos hecho primeramente sobre la importancia preponderante que se da entonces al trabajo colectivo; pero, sin embargo, sin que se pueda decir que sea enteramente falsa, al menos es completamente insuficiente. Por lo demás, es menester precisar bien que, cuando hablamos a este respecto de la colectividad, no la entenderemos simplemente como la reunión de los individuos considerados en su modalidad corporal únicamente, así como podría ser si se tratara de un agrupamiento profano cualquiera; lo que tenemos sobre todo en vista, es la «entidad psíquica» colectiva, a la cual algunos han dado muy impropia mente el nombre de «egregor». Recordaremos lo que hemos dicho ya a este propósito³: lo «colectivo» como tal no podría rebasar de ninguna manera el dominio individual, puesto que no es en definitiva más que una resultante de las individualidades componentes, ni por consiguiente ir más allá del orden psíquico; ahora bien, todo lo que no es más que psíquico no puede tener ninguna relación efectiva y directa con la iniciación, puesto que ésta consiste esencialmente en la transmisión de una influencia espiritual, destinada a producir efectos de orden igualmente espiritual, y por tanto trascendente en relación a la individualidad, de donde, evidentemente, es menester concluir que todo lo que puede hacer efectiva la acción, primeramente virtual, de esta influencia, debe tener necesariamente un carácter suprain-

³ Ver capítulo VI: *Influencias espirituales y «egregores»*.

dividual, y por eso mismo también, si puede decirse, supracolectivo. Por lo demás, entiéndase bien que, igualmente, no es en tanto que individuo humano como el *Guru* propiamente dicho ejerce su función, sino en tanto que representa algo supraindividual de lo cual, en esa función, su individualidad no es en realidad más que el soporte; así pues, para que los dos casos sean comparables, es menester que lo que aquí es asimilable al *Guru* no sea la colectividad misma, sino el principio trascendente al cual sirve de soporte y que es el único que confiere un carácter iniciático verdadero. Por consiguiente, lo que se trata es lo que se puede llamar, en el sentido más estricto de la palabra, una «presencia» espiritual, que actúa en y por el trabajo colectivo mismo; y, sin pretender tratar en modo alguno la cuestión bajo todos sus aspectos, es la naturaleza de esta «presencia» lo que nos queda que explicar un poco más completamente.

En la Cábala hebraica se dice que, cuando los sabios conversan de los misterios divinos, la *Shekinah* está entre ellos; así, incluso en una forma iniciática donde el trabajo colectivo no parece ser, de una manera general, un elemento esencial, por eso no está menos afirmada claramente una «presencia» espiritual en el caso donde un tal trabajo tiene lugar, y se podría decir que esa «presencia» se manifiesta en cierto modo en la intersección de las «líneas de fuerza» que van de uno a otro de aquellos que participan en él, como si su «descenso» fuera llamado directamente por la resultante colectiva que se produce en ese punto determinado y que le proporciona un soporte apropiado. No insistiremos más sobre este lado quizás demasiado «técnico» de la cuestión, y solo agregaremos que en eso se trata más especialmente del trabajo de iniciados que han llegado ya a un grado avanzado de desarrollo espiritual, contrariamente a lo que tiene lugar en las organizaciones donde el trabajo colectivo constituye la modalidad habitual y normal desde el comienzo; pero, bien entendido, esta diferencia no cambia en nada el principio mismo de la «presencia» espiritual.

Por otra parte, lo que acabamos de decir debe ser aproximado a estas palabras de Cristo: «Cuando dos o tres estén reunidos en mi nombre, yo estaré en medio de ellos»; y esta aproximación es particularmente llamativa cuando se sabe la relación estrecha que existe entre el Mesías y la *Shekinah*⁴. Es verdad que según la interpretación corriente, esto concerniría simplemente a la plegaria; pero, por legítima que sea esta aplicación en el orden exotérico, no hay ninguna razón para limitarse a ella exclusivamente y para no considerar también otra significación más profunda, que por eso mismo será verdadera *a fortiori*; o al menos no podría haber en eso otra razón que la limitación del punto de vista exotérico mismo, para aquellos que no pueden o que no quieren rebasarlo. Debemos llamar también especialmente la atención sobre la expresión «en mi nombre» que se encuentra por lo demás tan frecuentemente en el Evangelio, ya que actualmente parece que ya no se entiende sino es en un sentido muy disminuido, si es que no pasa incluso casi del todo desapercibida; en efecto, casi nadie comprende ya todo lo que implica tradicionalmente en realidad, bajo la doble relación doctrinal y ritual. Hemos hablado algo de esta última cuestión en diversas ocasiones, y quizás tendremos todavía que volver de nuevo sobre ello; por el momento, aquí solo queremos indicar una consecuencia suya muy importante bajo el punto de vista donde estamos colocados: es que, en todo rigor, el trabajo de una organización iniciática debe cumplirse siempre «en el nombre» del principio espiritual del cual

⁴ Se pretende a veces que existiría una variante de este texto, llevando solamente «tres» en lugar de «dos o tres», y algunos quieren interpretar estos tres como el cuerpo, el alma y el espíritu; se trataría pues de la concentración y de la unificación de todos los elementos del ser en el trabajo interior, necesaria para que se opere el «descenso» de la influencia espiritual al centro de ese ser. Esta interpretación es ciertamente plausible, e, independientemente de la cuestión de saber exactamente cuál es el texto más correcto, expresa en sí misma una verdad incontestable, pero, en todo caso, en modo alguno excluye la que se refiere al trabajo colectivo; solamente, si el número de tres estuviera realmente especificado, sería menester admitir que representa entonces un mínimo requerido para la eficacia de éste, así como es de hecho en algunas formas iniciáticas.

procede y que ella está destinada a manifestar en cierto modo en nuestro mundo⁵. Este principio puede estar más o menos «especializado», conformemente a las modalidades que son propias a cada organización iniciática; pero, siendo de naturaleza puramente espiritual, como lo exige evidentemente la meta misma de toda iniciación, es siempre, en definitiva, la expresión de un aspecto divino, y es una emanación directa de aquel que constituye propiamente la «presencia» que inspira y guía el trabajo iniciático colectivo, a fin de que éste pueda producir resultados efectivos según la medida de las capacidades de cada uno de los que toman parte en él.

⁵ Toda fórmula ritual diferente de la que responde a lo que decimos aquí no puede pues, cuando la ha substituido, considerarse de otro modo que como representando una disminución, debida a un desconocimiento o a una ignorancia más o menos completa de lo que el «nombre» es verdaderamente, y que implica por consecuencia una cierta degeneración de la organización iniciática, puesto que esta substitución muestra que ésta no es ya plenamente consciente de la naturaleza real de la relación que la une a su principio espiritual.

Capítulo XXIV

SOBRE EL PAPEL DEL *GURU**

En estos últimos tiempos, hemos tenido la ocasión de constatar en algunos, al respecto del papel del *Guru*¹ equivocaciones y exageraciones tales que nos vemos obligados a volver una vez más sobre esta cuestión para poner un poco las cosas en su punto. En presencia de algunas afirmaciones, estaríamos casi tentados de lamentar haber insistido nos mismo sobre este papel tanto como hemos hecho en muchas circunstancias; es verdad que muchos tienen tendencia a disminuir su importancia, cuando no a desconocerla enteramente, y es eso lo que justificaba nuestra insistencia; pero, es de errores en el sentido opuesto a ese de lo que se trata esta vez.

Así, los hay que llegan hasta pretender que nadie podrá jamás alcanzar la Liberación si no tiene un *Guru*, y, naturalmente, con eso entienden un *Guru* humano; haremos destacar primeramente que esos harían ciertamente mucho mejor en preocuparse de cosas menos lejanas de ellos que la meta última de la realización espiritual, y en contentarse con considerar la cuestión en lo que concierne a las primeras etapas de ésta, que son por lo demás, de hecho, aquellas para las cuales la presencia de un *Guru* puede aparecer como más particularmente necesaria. Es menester no olvidar, en efecto, que el *Guru* humano no es en realidad, como hemos dicho ya precedentemente, más que una representación exterior y como un «sustituto» del verdadero *Guru* interior, de suerte que su necesidad se debe únicamente a que el iniciado, no ha llegado a un cierto grado

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

¹ Aunque este término pertenece en propiedad a la tradición hindú, entenderemos aquí por él, para simplificar el lenguaje, un Maestro espiritual en el sentido más general, cualquiera que sea la forma tradicional de la cual dependa.

de desarrollo espiritual, es todavía incapaz de entrar directamente en comunicación consciente con éste. En todo caso, es eso lo que limita a los primeros estadios esta necesidad de la ayuda de un *Guru* humano, y decimos los primeros estadios porque no hay que decir que la comunicación de que se trata deviene posible para un ser mucho antes de que esté a punto de alcanzar la Liberación. Ahora bien, teniendo en cuenta esta restricción, ¿puede considerarse esta necesidad como absoluta, o, en otros términos, es la presencia del *Guru* humano rigurosamente indispensable en todos los casos al comienzo de la realización, es decir, si no para conferir una iniciación válida, lo que sería demasiado evidentemente absurdo, al menos para hacer efectiva una iniciación que, sin esta condición, permanecería simplemente virtual? Por importante que sea realmente el papel del *Guru*, y, ciertamente, no somos nosotros quien pensamos en contestarle, estamos obligados a decir que una tal aserción es completamente falsa, y eso por varias razones, la primera de las cuales es que hay casos excepcionales de seres en los cuales una transmisión iniciática pura y simple basta, sin que un *Guru* tenga que intervenir en nada, para «despertar» inmediatamente adquisiciones espirituales obtenidas en otros estados de existencia; por raros que sean estos casos, prueban al menos que no podría tratarse de ninguna manera de una necesidad de principio. Pero hay otra cosa que es mucho más importante de considerar aquí, puesto que en eso ya no se trata de hechos excepcionales de los cuales podría decirse con razón que no hay lugar a tenerlos en cuenta prácticamente, sino más bien de vías perfectamente normales; es que existen formas de iniciación que, por su constitución misma, no implican en modo alguno que alguien deba desempeñar en ellas la función de un *Guru* en el sentido propio de esta palabra, y este caso es sobre todo el de algunas formas en las que el trabajo colectivo tiene un lugar preponderante, y donde el papel del *Guru* es desempeñado entonces, no por un individuo humano, sino por

una influencia espiritual efectivamente presente en el curso de ese trabajo². Sin duda, hay ahí una cierta desventaja, en el sentido de que una tal vía es evidentemente menos segura y más difícil de seguir que aquella donde el iniciado se beneficia del control constante de un Maestro espiritual; pero eso es otra cuestión, y lo que importa desde el punto de vista donde nos colocamos al presente, es que la existencia misma de estas formas iniciáticas, que se proponen necesariamente la misma meta que las demás, y que por consiguiente deben poner a la disposición de sus adherente medios suficientes para llegar a ella desde que están plenamente calificados, prueba ampliamente que la presencia de un *Guru* no podría considerarse como constituyendo una condición indispensable en todos los casos. Entiéndase bien, por lo demás, que, haya o no un *Guru* humano, el *Guru* interior está siempre presente, puesto que no es más que uno con el «Sí mismo»; que, para manifestarse a aquellos que todavía no pueden tener una consciencia inmediata de él, tome como soporte un ser humano o una influencia espiritual «no-encarnada», en eso no hay en suma más que una diferencia de modalidades que no afecta en nada a lo esencial.

Hemos dicho hace un momento que el papel del *Guru*, allí donde existe, es sobre todo importante al comienzo de la iniciación efectiva, y eso puede parecer incluso completamente evidente, puesto que es natural que un iniciado tenga mayor necesidad de ser guiado cuanto menos avanzado está en la vía; esta precisión contiene ya implícitamente la refutación de otro

² A este respecto hay que destacar que, incluso en algunas formas iniciáticas donde la función del *Guru* existe normalmente, ella no es siempre estrictamente indispensable de hecho: así, en la iniciación islámica, algunas *turuq*, sobre todo en las condiciones actuales, ya no están dirigidas por un verdadero *Sheikh* capaz de desempeñar efectivamente el papel de un Maestro espiritual, sino solamente por *Kholafâ* que no pueden hacer apenas más que transmitir válidamente la influencia iniciática; por eso no es menos verdad que, cuando la cosa es así, la *barakah* del *Sheikh* fundador de la *tariqah* puede muy bien, al menos para individualidades particularmente bien dotadas, y en virtud de ese simple vinculación a la *silsilah*, suplir la ausencia de un *Sheikh* presentemente vivo, y este caso deviene entonces completamente comparable al que acabamos de recordar.

error que hemos constatado, y que consiste en pretender que no puede ser verdadero *Guru* más que el que ya ha llegado al término de la realización espiritual, es decir, a la Liberación. Si fuera verdaderamente así, sería más bien desalentador para aquellos que buscan obtener la ayuda de un *Guru*, pues está bien claro que las posibilidades que tendrían de encontrar uno serían entonces extremadamente restringidas; pero, en realidad, para que alguien pueda desempeñar eficazmente ese papel de *Guru* al comienzo, basta que sea capaz de conducir a su discípulo hasta un cierto grado de iniciación efectiva, lo que es posible incluso si él mismo no ha ido más allá de ese grado³. Por eso es por lo que la ambición de un verdadero *Guru*, si puede decirse, debe ser sobre todo poner a su discípulo en estado de rebasarlo lo más pronto posible, ya sea dirigiéndole, cuando ya no puede conducirle más lejos, a otro *Guru* que tenga una competencia más extensa que la suya propia⁴, ya sea, si es capaz de ello, conduciéndole al punto donde se establecerá la comunicación consciente y directa con el *Guru* interior; y, en este último caso, eso es igualmente verdadero tanto si el *Guru* humano es verdaderamente un *jīvan-mukta* como si no posee más que un grado menor de realización espiritual.

Todavía no hemos terminado con todas las concepciones erróneas que tienen curso en algunos medios, y entre las cuales una hay que nos parece particularmente peligrosa; hay gentes que se imaginan que pueden considerarse como vinculados a

³ Por otra parte, esta capacidad supone, además del desarrollo espiritual correspondiente a la posesión de ese grado, algunas cualidades especiales, del mismo modo que, entre aquellos que poseen los mismos conocimientos en un orden cualquiera, no todos son igualmente aptos para enseñarlos a los demás.

⁴ Debe entenderse bien que este cambio no puede operarse nunca, regular y legítimamente, si no es con la autorización del primer *Guru*, e incluso por su iniciativa, ya que es él solo, y no el discípulo, quien puede apreciar si su papel ha terminado respecto a éste, y también si tal otro *Guru* es realmente capaz de llevarle más lejos de lo que podría llevarle él mismo. Agregamos que, a veces, un tal cambio puede tener también una razón completamente diferente, y deberse solo a que el *Guru* constata que el discípulo, debido a algunas particularidades de su naturaleza individual, puede ser guiado más eficazmente por algún otro.

tal forma tradicional únicamente por el hecho de que es a esa a la que pertenece su *Guru*, o al menos aquel a quien se creen autorizados a considerar como tal, y sin que para eso tengan que hacer ni que cumplir ningún rito cualquiera que sea. Debería ser bien evidente que esa pretendida vinculación no podría tener en modo alguno un valor efectivo, y que ni siquiera tiene la menor realidad; sería verdaderamente muy fácil vincularse a una tradición sin otras condiciones que esa, y no se puede ver ahí más que el efecto de un desconocimiento completo de la necesidad de la práctica de un exoterismo, que, en el caso de una iniciación que depende de una tradición determinada y no exclusivamente esotérica, no puede ser naturalmente más que el de esa misma tradición⁵. Aquellos que piensan así se creen sin duda ya pasados más allá de todas las formas, aunque su error es grande, ya que la necesidad misma que sienten de recurrir a un *Guru* es una prueba suficiente de que todavía no están donde suponen⁶; que el *Guru* mismo haya llegado ahí o no, eso no cambia nada lo que toca a los discípulos y no les concierne incluso de ninguna manera. Lo que es más sorprendente, es menester decirlo también, es que se pueda encontrar un *Guru* que acepte discípulos en semejantes condiciones, y sin haber rectificado previamente este error en ellos; eso solo sería incluso motivo para causar serias dudas sobre la realidad de su cualidad espiritual. En efecto, todo verdadero Maestro espiritual debe ejercer necesariamente su función en conformidad con una tradición determinada; cuando ello no es así, esa es una de las marcas que permiten reconocer más fácilmente que no se trata más que de un falso Maestro espiritual, que por lo demás, en algunos casos, puede muy bien no serlo de mala fe, sino ilusionarse él mismo por ignorancia de las condiciones

⁵ Tomamos aquí la palabra «exoterismo» en su acepción más amplia, para designar la parte de una tradición que se dirige a todos indistintamente, y que constituye la base normal y necesaria de toda iniciación correspondiente.

⁶ Hay inclusive algo contradictorio aquí, ya que, si hubieran podido llegar realmente a ese punto antes de tener un *Guru*, sería ciertamente la mejor prueba de que éste no es indispensable como lo afirman por otra parte.

reales de la iniciación; ya nos hemos explicado suficientemente más atrás como para que no sea útil insistir más en ello⁷. Por otra parte, ya que es menester prever todas las objeciones, importa hacer una distinción muy clara entre este caso y aquel donde puede ocurrir que, accidentalmente en cierto modo, y fuera de su función tradicional, un Maestro espiritual dé no solo aclaraciones de orden espiritual, lo que no podría plantear ninguna dificultad, sino también algunos consejos de un carácter más práctico a personas no pertenecientes a su propia tradición; debe entenderse bien que entonces no puede tratarse más que de simples consejos, que, como todos los que podrían venir de algún otro, sacan su valor únicamente de los conocimientos que aquel que los da posee en tanto que individuo humano, y no en tanto que representante de una cierta tradición, y que no podrían poner, frente a él, a aquel que los recibe en la situación de un discípulo en el sentido iniciático de esta palabra. Evidentemente, eso no tiene nada en común con la pretensión de conferir una iniciación a gentes que no reúnen las condiciones requeridas para recibirla válidamente, condiciones entre las cuales figura siempre necesariamente la vinculación regular y efectiva a la tradición a la cual pertenece la forma iniciática considerada, con todas las observancias rituales que eso implica esencialmente; y es menester decir claramente que, a falta de esa vinculación, la relación que une a los supuestos discípulos con su *Guru* no es ella misma, en tanto que lazo iniciático, más que una ilusión pura y simple.

⁷ Ver capítulo XXI: *Verdaderos y falsos instructores espirituales*.

Capítulo XXV

SOBRE LOS GRADOS INICIÁTICOS*

En estos últimos tiempos, nos ha sorprendido mucho constatar que algunos de quienes pensábamos no obstante que habrían debido comprender mejor lo que hemos expuesto en varias ocasiones sobre la iniciación, cometían todavía sobre este tema bastantes extrañas equivocaciones, que dan testimonio de nociones completamente inexactas sobre cuestiones que, sin embargo, son relativamente simples. Es así como, concretamente, hemos oído emitir la aserción, perfectamente inexplicable por parte de cualquiera que posee o que debería poseer algún conocimiento de estas cosas, de que, entre el estado espiritual de un iniciado que ha «entrado en la vía» simplemente y el «estado primordial», no existe ningún grado intermediario. La verdad es que, al contrario, existe un gran número de ellos, ya que el camino de los «misterios menores», que desemboca en el «estado primordial», es ciertamente muy largo de recorrer, y de hecho, bien pocos llegan hasta su término; ¿cómo se podría sostener pues que todos los que están en este camino están realmente en el mismo punto, y que no hay quienes han llegado a diferentes etapas del mismo? Por lo demás, si ello fuera así, ¿cómo sería posible que las formas iniciáticas que se refieren propiamente a los «misterios menores» comprendan generalmente una pluralidad de grados, por ejemplo, tres en algunas, siete en otras, para limitarnos a los casos más conocidos, y a qué podrían corresponder estos grados? Hemos citado también una enumeración taoísta en la que, entre el estado del «hombre sabio» y el del «hombre verdadero», se hace mención de otros dos grados intermediarios¹; ese

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

¹ Ver *La Gran Triada*, cap. XVIII.

ejemplo es incluso particularmente claro, puesto que el «estado primordial», que es el del «hombre verdadero», está expresamente situado allí en el cuarto grado de una jerarquía iniciática. En todos los casos, y de cualquier manera que se repartan, esos grados no pueden, teóricamente al menos, o simbólicamente si se quiere, cuando se trata de una iniciación simplemente virtual, representar nada más que las diferentes etapas de una iniciación efectiva, etapas a las cuales corresponden necesariamente otros tantos estados espirituales distintos, estados de los cuales las etapas en cuestión son la realización sucesiva; si ello fuera de otro modo, estarían enteramente desprovistos de toda significación. En realidad, los grados intermediarios de la iniciación pueden ser incluso en multitud indefinida, y debe entenderse bien que los que existen en una organización iniciática jamás constituyen más que una suerte de clasificación más o menos general y «esquemática», limitada a la consideración de algunas etapas principales o más claramente caracterizadas, lo que explica por lo demás la diversidad de esas clasificaciones². No hay que decir que, incluso si una organización iniciática, por una razón cualquiera de «método», no confiere grados claramente distintos y marcados por ritos particulares a cada uno de ellos, eso no impide que las mismas etapas existan forzosamente para aquellos que le están vinculados, al menos desde que pasan a la iniciación efectiva, ya que no hay ningún medio que permita alcanzar directamente la meta.

Podemos presentar también las cosas de una manera diferente, que las hace quizás aún más «tangibles»: hemos explicado la iniciación a los «misterios menores», que toma naturalmente al hombre tal como es en su estado actual, le hace en cierto modo remontar el ciclo recorrido en el sentido descendente por la humanidad en el curso de su historia, a fin de conducirle finalmente hasta el «estado primordial» mismo³. Ahora bien, es evidente que entre éste y el estado presente de la hu-

² Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XLIV.

³ Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXXIX.

manidad, ha habido muchas etapas intermedias, como lo prueba la distinción tradicional de las cuatro edades, en el interior de cada una de las cuales habría lugar por lo demás a establecer todavía subdivisiones; la degeneración espiritual no se ha producido de un solo golpe, sino por etapas sucesivas, y, lógicamente, la regeneración no puede operarse más que recorriendo las mismas etapas en sentido inverso, y aproximándose así gradualmente al «estado primordial» que se trata de reconquistar.

Comprenderíamos mejor que pueda creerse que no hay grados distintos en el recorrido de los «misterios mayores», es decir, entre el estado del «hombre verdadero» y el del «hombre transcendente»; sería igualmente falso, pero al menos esta ilusión sería más fácilmente explicable. Sin embargo, hay múltiples estados supraindividuales, entre los cuales los hay que están en realidad muy alejados del estado incondicionado, únicamente en el cual, se realiza la «Liberación» o la «Identidad Suprema»; pero, desde que un ser ha rebasado el «estado primordial» para alcanzar un estado supraindividual cualquiera que sea, quienquiera que está todavía en el estado individual humano le pierde de vista en cierto modo, como un observador cuya vista estuviera limitada a un plano horizontal no podría conocer de una vertical más que su único punto de encuentro con ese plano, escapándosele necesariamente todos los demás. Ese punto, que corresponde propiamente al «estado primordial», es pues al mismo tiempo, como hemos dicho en otra parte, la «huella» o el «rastros» único de todos los estados suprahumanos; por eso es por lo que, desde el estado humano, el «hombre transcendente» y aquellos que solamente han realizado estados supraindividuales todavía condicionados son verdaderamente «indiscernibles» entre ellos, así como del «hombre verdadero» mismo que sin embargo no ha llegado más que al centro del estado humano y que no tiene actualmente la posesión efectiva de ningún estado superior⁴.

⁴ Ver *La Gran Triada*, cap. XVIII.

Esta nota no tiene otro cometido que recordar algunas nociones que ya habíamos expuesto, pero que parecen no haber sido siempre suficientemente comprendidas; y hemos estimado tanto más necesario volver de nuevo a ello cuanto que es verdaderamente peligroso, para aquellos que no están todavía más que en el primer estadio de la iniciación, imaginarse que son ya, si es permisible expresarse así, candidatos inmediatos a la realización del «estado primordial». Es verdad que los hay que van todavía mucho más lejos y que se persuaden de que, para obtener inmediatamente la «Liberación» misma, basta sentir un deseo sincero de ella, acompañado de una confianza absoluta en un *Guru*, sin tener que cumplir el menor esfuerzo por sí mismos; ¡Ciertamente, uno cree soñar cuando se encuentra en presencia de semejantes aberraciones!

Capítulo XXVI

CONTRA EL «QUIETISMO»*

Aunque hayamos hablado ya frecuentemente de las diferencias profundas que separan al misticismo de todo lo que es de orden esotérico e iniciático, no creemos inútil volver de nuevo sobre un punto particular que se vincula a esta cuestión, dado que hemos tenido la ocasión de constatar que en eso hay todavía un error bastante extendido: se trata de la calificación de «quietismo» aplicada a algunas doctrinas orientales. Que eso es un error, resulta ya del hecho de que esas doctrinas no tienen nada de místico, mientras que el término mismo de «quietismo» ha sido creado especialmente para designar una forma de misticismo, que, por lo demás, es de las que se pueden llamar «aberrantes», y cuyo carácter principal es llevar al extremo la pasividad que, a un grado o a otro, es inherente al misticismo como tal. Ahora bien, por una parte, conviene no extender términos de este género a lo que no depende del dominio místico, pues entonces devienen tan impropios como las etiquetas filosóficas cuando se pretende aplicarlas fuera de la filosofía; y, por otra parte, la pasividad, incluso en los límites en los que puede considerarse en cierto modo como «normal» desde el punto de vista místico, y con mayor razón en su exageración «quietista», es completamente extraña a las doctrinas de que se trata. A decir verdad, sospechamos que la imputación de «quietismo», tanto como la de «panteísmo», no es muy frecuentemente, entre algunos, más que un pretexto para descartar o menospreciar una doctrina sin tomarse el esfuerzo de estudiarla más profundamente y de buscar comprenderla verdaderamente; más generalmente, ello es así para todos los epítetos «peyorativos» que se emplean indiscriminadamente

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

para calificar doctrinas muy diversas, y que reprochan a éstas «caer» en esto o aquello, expresión habitual, en parecido caso y que es muy significativa a este respecto; pero, como hemos hecho destacar en otras ocasiones, todo error tiene necesariamente alguna razón para producirse, de suerte que es bueno a pesar de todo, examinar las cosas desde un poco más cerca.

No es dudoso que el quietismo, en el sentido propio de esta palabra, goza de una mala reputación en occidente, y en primer lugar en los medios religiosos, lo que es natural en suma, puesto que la variedad de misticismo que se designa así ha sido declarada expresamente heterodoxa, y a justo título, en razón de los numerosos y graves peligros que la misma presenta bajo diversos puntos de vista, y que, en el fondo no son otros que los de la pasividad misma llevada a su grado más alto y puesta en práctica «integralmente», queremos decir, sin que se aporte ninguna atenuación a las consecuencias que entraña en todos los órdenes. Por ese lado, no hay pues lugar a sorprenderse si aquellos en quienes las injurias ocupan el lugar de los argumentos, y que desafortunadamente son muy numerosos, se sirven del quietismo, así como también del panteísmo, como una especie de «metemiedos», si se puede expresar así, para desviar a aquellos que se dejan impresionar por todo aquello ante lo que ellos mismos sienten un temor que, de hecho, no se debe más que a su incapacidad de comprenderlo. Pero hay algo más curioso; es que la mentalidad «laica» de los modernos retorna de buena gana a esta misma acusación de quietismo contra la religión misma, extendiéndola indebidamente, no solo a todos los místicos, comprendidos los más ortodoxos de entre ellos, sino también a los religiosos pertenecientes a las órdenes contemplativas, que por lo demás son todos indistintamente «místicos» a sus ojos, aunque no lo sean necesariamente en realidad; los hay incluso que llevan la confusión todavía más lejos, yendo hasta identificar pura y simplemente misticismo y religión.

Esto se explica bastante fácilmente por los prejuicios que son, de una manera general, inherentes a la mentalidad occi-

dental moderna: ésta, vuelta exclusivamente hacia la acción exterior, ha llegado poco a poco, no solo a ignorar por su propia cuenta todo lo que se refiere a la contemplación, sino incluso a sentir al respecto un verdadero odio por todas partes donde la encuentra. Estos prejuicios están tan extendidos que muchas gentes que se consideran religiosas, pero que por eso no están menos fuertemente afectadas por esa mentalidad antitradicional, declaran de buena gana que no hacen una gran diferencia entre las órdenes contemplativas y aquellas que se ocupan de actividades sociales: ¡naturalmente, no tienen más que elogios para estas últimas, pero, en revancha, están muy dispuestos a estar de acuerdo con sus adversarios para pedir la supresión de las primeras, bajo pretexto de que ya no están adaptadas a las condiciones de una época de «progreso» como la nuestra! Conviene destacar de pasada que, actualmente todavía, una tal distinción sería imposible en las Iglesias cristianas de oriente, donde no se concibe que alguien pueda hacerse monje para otra cosa que para librarse a la contemplación, y donde, por lo demás, la vida contemplativa, bien lejos de ser tachada neciamente de «inutilidad» y de «ociosidad», se considera, al contrario, unánimemente, como la forma superior de actividad que ella es verdaderamente.

A este propósito, es menester decir, que hay en las lenguas occidentales algo que es bastante molesto, y que puede contribuir en parte a algunas confusiones: es el empleo de las palabras «acción» y «actividad», que tienen evidentemente un origen común, pero que, sin embargo, no tienen ni el mismo sentido ni la misma extensión. La acción se entiende siempre como una actividad de orden exterior, que no depende propiamente más que del dominio corporal, y es precisamente en eso en lo que se distingue de la contemplación y en lo que parece inclusive oponerse a ella de una cierta manera, aunque, aquí como por todas partes, el punto de vista de la oposición tenga forzosamente un carácter ilusorio, así como hemos explicado en otra parte, y aunque sea más bien de un complementarismo de lo que se trata en realidad. Por el contrario, la actividad tiene

un sentido más general y se aplica igualmente en todos los dominios y a todos los niveles de la existencia: así, para tomar el ejemplo más simple, se habla en efecto de actividad mental, pero, incluso con toda la imprecisión del lenguaje corriente, apenas se podría hablar de acción mental; y, en un orden más elevado, se puede hablar también de actividad espiritual, lo que es efectivamente la contemplación (distinguida, bien entendido, de la simple meditación que no es más que un medio puesto en obra para llegar a ella, y que pertenece todavía al dominio de la mentalidad individual). Hay incluso algo más: si se considera el complementarismo de lo «activo» y de lo «pasivo», en correspondencia con el «acto» y la «potencia» tomados en el sentido aristotélico, se ve sin esfuerzo que lo que es más activo es también, y por eso mismo, lo que está más próximo del orden puramente espiritual, mientras que el orden corporal es aquel donde predomina la pasividad; de ahí deriva esta consecuencia, que no es paradójica más que en apariencia, de que la actividad es tanto mayor y más real cuanto más alejado del dominio de la acción está el dominio donde se ejerce. ¡Desafortunadamente, la mayor parte de los modernos no parecen comprender apenas este punto de vista, y de ello resultan singulares equivocaciones, como la de algunos orientalistas que no vacilan en calificar de pasivo al *Purusha*, si se trata de la tradición hindú, o al *Tien*, si se trata de la tradición extremo-oriental, es decir, en todos los casos, lo que es precisamente, al contrario, el principio activo de la manifestación universal!

Estas pocas consideraciones permiten comprender por qué los modernos están tentados a ver «quietismo», o lo que ellos creen poder llamar así, en toda doctrina que pone la contemplación por encima de la acción, es decir, en suma en toda doctrina tradicional sin excepción; parecen creer, por lo demás, que eso equivale de alguna manera a despreciar la acción e incluso a negarla todo valor propio, aunque sea en el orden contingente que es el suyo, lo que es completamente falso, puesto que, en realidad, no se trata más que de situar cada cosa en el lugar que debe pertenecerle normalmente: reconocer que

una cosa ocupa el grado más bajo en una jerarquía no equivale, ciertamente, a negar la legitimidad de su existencia, pues por eso no es menos un elemento necesario del conjunto del que forma parte. No sabemos por qué se ha tomado el hábito de atacar más especialmente, bajo esta relación, a la doctrina hindú, que en eso no difiere absolutamente en nada de las demás tradiciones, ya sean orientales u occidentales; por lo demás, en diversas ocasiones, ya nos hemos explicado suficientemente sobre la manera en que la doctrina hindú considera la acción, como para no tener necesidad de insistir más en ello aquí. Solo haremos destacar cuán absurdo es hablar de «quietismo» a propósito del *Yoga*, como algunos lo hacen, cuando se piensa en la actividad prodigiosa que es menester desarrollar, y eso en todos los dominios, para llegar a la meta del *Yoga* (es decir, en realidad al *Yoga* mismo, entendido en su sentido estricto, puesto que los medios preparatorios no se designan así sino por extensión); por lo demás, en eso se trata de métodos propiamente iniciáticos, uno de cuyos caracteres esenciales como tales es la actividad. Agregaremos para prevenir toda objeción posible, que, si las interpretaciones de algunos hindúes contemporáneos pueden parecer prestarse a la imputación de «quietismo», es porque esos hindúes no están calificados a ningún grado para hablar de estas cosas, y porque, debido a la educación occidental que han recibido, son casi tan ignorantes como los occidentales mismos de lo que concierne a su propia tradición.

Pero, si, de una manera general, se ha convenido reprochar a la doctrina hindú menospreciar la acción, es sobre todo al hablar del taoísmo donde se siente la necesidad de hablar más expresamente todavía del «quietismo», y eso a causa del papel que juega allí el «no-actuar» (*wou-wei*), cuya verdadera significación los orientalistas no comprenden en modo alguno, y que algunos de entre ellos hacen sinónimo de «inactividad», de «pasividad» e incluso de «inercia» (por lo demás, es porque el principio activo de la manifestación es «no-actuante» por lo que le pretenden «pasivo» como lo decíamos más atrás). Sin

embargo, hay algunos que se han dado cuenta de que hay en eso un error; pero, no comprendiendo tampoco en el fondo aquello de lo que se trata, y confundiendo igualmente acción y actividad, se niegan entonces a traducir *wou-wei* por «no-actuar», y reemplazan este término por perífrasis más o menos vagas e insignificantes, que disminuyen el alcance de la doctrina y no dejan percibir ya nada de su sentido profundo y específicamente iniciático. En realidad, la traducción por «no-actuar» es la única aceptable, pero, a causa de la incomprensión ordinaria, conviene explicar cómo se debe entender: no solo este «no-actuar» no es la inactividad, sino que, según lo que hemos indicado precedentemente, es al contrario la suprema actividad, y eso porque está tan lejos como es posible del dominio de la acción exterior, y completamente liberado de todas las limitaciones que se le imponen a ésta por su propia naturaleza; si el «no-actuar» no estuviera, por definición misma, más allá de todas las oposiciones, se podría decir pues que es en cierto modo el extremo opuesto de la meta que el quietismo asigna al desarrollo de la espiritualidad.

No hay que decir que el «no-actuar», o lo que es su equivalente en la parte iniciática de las demás tradiciones, implica, para aquel que ha llegado a él, un perfecto desapego al respecto de la acción exterior, como por lo demás de todas las demás cosas contingentes, y eso porque un tal ser se sitúa en el centro mismo de la «rueda cósmica», mientras que esas cosas no pertenecen más que a su circunferencia; si el quietismo profesa por su lado una indiferencia que parece recordar en algunos aspectos este desapego, es ciertamente por razones muy diferentes. Del mismo modo que fenómenos similares pueden deberse a causas muy diversas, así también maneras de actuar (o, en algunos casos, de abstenerse de actuar) que son exteriormente las mismas pueden proceder de las intenciones más diferentes; pero, naturalmente, para aquellos que se quedan en las apariencias, de eso pueden resultar muchas falsas asimilaciones. Efectivamente, bajo esta relación, hay algunos hechos, extraños a los ojos de los profanos, que podrían ser invocados

por ellos en apoyo de la aproximación errónea que quieren establecer entre el quietismo y tradiciones de orden iniciático; pero esto plantea algunas cuestiones que son bastante interesantes por sí mismas como para merecer que les consagremos especialmente un próximo capítulo.

Capítulo XXVII

LOCURA APARENTE Y SABIDURÍA OCULTA*

Al final del precedente capítulo, hacíamos alusión a algunas maneras de actuar más o menos extraordinarias que pueden proceder, según los casos, de razones muy diversas; es verdad que, de una manera general, implican siempre que la acción exterior se considera de manera muy diferente a como lo es por la mayoría de los hombres, y que, a esa acción, tomada en sí misma, no se le da la importancia que se le atribuye comúnmente; pero a este respecto hay que hacer muchas distinciones. Debemos precisar primeramente que el desapego de la acción, del que hablábamos a propósito del «no-actuar», es ante todo una perfecta indiferencia en lo que concierne a los resultados que pueden obtenerse de ella, puesto que esos resultados, cualesquiera que sean, no afectan ya realmente al ser que ha llegado al centro de la «rueda cósmica». Además, es evidente que un tal ser jamás actuará por necesidad de actuar, y que, por otra parte, si debe actuar por un motivo cualquiera, no sin plena consciencia de que esa acción no es más que una simple apariencia contingente, ilusoria como tal para su propio punto de vista (no decimos, bien entendido, para el punto de vista de los demás seres que son testigos de ella), no la cumplirá forzosamente de una manera que difiera exteriormente de la de los demás hombres, a menos de que haya para eso también motivos particulares en algunos casos determinados. Se comprenderá sin esfuerzo que eso es algo totalmente diferente de la actitud de los quietistas y de otros místicos más o menos «irregulares», que, pretendiendo tratar la acción como algo desdeñable (mientras que, sin embargo, están muy lejos de haber llegado al punto desde donde la acción aparece como pura-

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

mente ilusoria), encuentran en eso sobre todo un pretexto para hacer indistintamente no importa el qué, siguiendo los impulsos de la parte instintiva o «subconsciente» de su ser, lo que, evidentemente, corre el riesgo de ocasionar toda suerte de abusos, de desordenes o de desviaciones, y lo que, en todo caso, tiene al menos el grave peligro de dejar a las posibilidades inferiores desarrollarse libremente y sin control, en lugar de hacer para dominarlas un esfuerzo que sería por lo demás incompatible con la extrema pasividad que caracteriza a los místicos de este género.

También puede uno preguntarse hasta qué punto la indiferencia que se proclama en parecido caso es real (y, ¿puede serlo verdaderamente para quienquiera que no ha llegado al centro y se ha liberado efectivamente por eso mismo de todas las contingencias «periféricas»?), ya que se ve a veces a estos mismos místicos librarse a extravagancias perfectamente queridas: es así como los quietistas propiamente dichos, los de finales del siglo XVII, habían formado entre ellos una asociación llamada de la «Santa Infancia», en la cual se aplicaban a imitar todas las maneras de actuar y de hablar de los niños. En su intención estaba poner en práctica tan literalmente como fuera posible el precepto evangélico de «devenir como niños»; pero eso es verdaderamente la «letra que mata», y uno puede sorprenderse de que un hombre tal como Fenelón no haya repugnado prestarse a una tal parodia, ya que apenas es posible calificar de otro modo esa imitación exterior de los niños por adultos, que tiene inevitablemente un carácter artificial y forzado, y por consiguiente algo de caricatura. En todo caso, esa simulación, ya que en suma no era otra cosa, apenas concordaba con la concepción quietista según la cual el ser debe tener su consciencia en cierto modo separada de la acción, y por tanto no debe aplicarse nunca a cumplir ésta de una manera antes que de otra. Por lo demás, con eso no queremos decir que una cierta simulación, aunque sea la de la locura (y la de la infancia no está tan alejada de ella después de todo en cuanto a las apariencias), no pueda estar justificada a veces, incluso en los

simples místicos; pero esta justificación no es posible más que a condición de colocarse en un punto de vista completamente diferente del punto de vista del quietismo. Pensamos aquí concretamente en algunos casos que se encuentran bastante frecuentemente en las formas orientales del cristianismo (donde por lo demás, es bueno anotarlo, el misticismo mismo no tiene exactamente la misma significación que en su forma occidental): en efecto, «la hagiografía oriental conoce vías de santificación extrañas e insólitas, como la de los “locos en Cristo”, que cometen actos extravagantes para ocultar sus dones espirituales a los ojos del entorno bajo la apariencia horrible de la locura, o más bien para liberarse de los lazos de este mundo en su expresión más íntima y más molesta para el espíritu, la de nuestro “yo social”»¹. Se concibe que esa apariencia de locura sea efectivamente un medio, aunque no sea quizás el único, de escapar a toda curiosidad indiscreta, tanto como a toda obligación social difícilmente compatible con el desarrollo espiritual; pero importa destacar que se trata entonces de una actitud tomada frente al mundo exterior y que constituye una especie de «defensa» contra éste, y no, como en el caso de los quietistas de los que hablábamos hace un momento, de un medio que deba conducir por sí mismo a la adquisición de algunos estados interiores. Es menester agregar que una tal simulación es bastante peligrosa ya que puede fácilmente desembocar poco a poco en una locura real, sobre todo en el místico que, por definición misma, jamás es enteramente dueño de sus estados; por lo demás, entre la simulación pura y simple y la locura propiamente dicha, puede haber múltiples grados de desequilibrio más o menos acentuado, y todo desequilibrio es necesariamente un obstáculo, que, mientras subsiste, se opone al desarrollo armonioso y completo de las posibilidades superiores del ser.

Esto nos lleva a considerar otro caso, que puede parecer exteriormente bastante comparable a ese, aunque sin embargo,

¹ Vladimir Lossky, *Ensayo sobre la Teología mística de la Iglesia de Oriente*, página 17.

en el fondo, sea muy diferente de él bajo varios aspectos: es el caso de lo que, en el Islam, se llama los *majâdhîb*; éstos se presentan en efecto bajo un aspecto extravagante que recuerda mucho el de los «locos en Cristo» que acabamos de mencionar, pero aquí ya no se trata de simulación, ni tampoco de misticismo, aunque, ciertamente, sea de misticismo la ilusión que puede dar más fácilmente a un observador del exterior. El *majdhûb* pertenece normalmente a una *tarîqah*, y, por consiguiente, ha seguido una vía iniciática, al menos en sus primeros estadios, lo que, como hemos dicho frecuentemente, es incompatible con el misticismo; pero, en un cierto momento, se ha ejercido sobre él, por el lado espiritual, una «atracción» (*jadhb*, de donde el nombre de *majdhûb*), que, a falta de una preparación adecuada y de una actitud suficientemente «activa», ha provocado un desequilibrio y como una «excisión», se podría decir, entre los diferentes elementos de su ser. La parte superior, en lugar de llevar con ella a la parte inferior y de hacerla participar en la medida de lo posible en su propio desarrollo, se desvincula al contrario de ella y la deja por así decir atrás²; y de eso no puede resultar más que una realización fragmentaria y más o menos desordenada. En efecto, bajo el punto de vista de la realización completa y normal, ninguno de los elementos del ser es verdaderamente desdeñable, ni siquiera aquellos que, perteneciendo a un orden inferior, deben considerarse por eso mismo como no teniendo sino una menor realidad (pero no como no teniendo ninguna realidad); es menester saber siempre mantener cada cosa en el lugar que le conviene en la jerarquía de los grados de la existencia; y eso es igualmente verdad para la acción exterior, que no es en suma más que la actividad propia de algunos de esos elementos. Pero, a falta de ser capaz de «unificar» su ser, el *majdhûb* «pierde pie» y deviene como «fuera de sí mismo»; es por el

² Entiéndase bien, por lo demás, que el lazo jamás puede romperse enteramente, ya que entonces la muerte se seguiría de inmediato; pero queda extremadamente debilitado y como «relajado», lo que, por otra parte, se produce también, a un grado o a otro, en todos los casos de desequilibrio.

hecho de que no es ya dueño de sus estados, pero solo por eso, por lo que es comparable al místico; y, aunque no sea en realidad ni un loco ni un simulador (y esta última palabra no debe tomarse aquí forzosamente en un sentido desfavorable, como se habrá podido comprender ya por lo que precede), no obstante presenta frecuentemente las apariencias de la locura³. En lo que concierne a la vía iniciática, hay en eso una desviación incontestable, como la hay también, aunque de un género algo diferente, en los productores de «fenómenos» más o menos extraordinarios como se encuentran concretamente en la India; y, además de que unos y otros tienen en común que su desarrollo espiritual no puede llegar jamás a su perfección, veremos en un momento que hay todavía otra razón para aproximar estos dos casos.

Lo que acabamos de decir se aplica naturalmente a los verdaderos *majadhīb*; pero, al lado de éstos, puede haber también falsos *majadhīb*, que toman voluntariamente sus apariencias sin serlo realmente; y es aquí sobre todo donde hay lugar a aportar la mayor atención para observar las distinciones esenciales, ya que esta simulación misma puede ser de dos tipos completamente contrarios. Hay en efecto, por un lado, los simuladores vulgares, que se podrían llamar también los «falsarios», que encuentran ventajoso hacerse pasar por *majadhīb* para llevar una existencia en cierto modo «parasitaria»; esos, evidentemente, no tienen el menor interés y no son en suma más que simples mendigos que, lo mismo que los falsos enfermos u otros simuladores de ese género, hacen prueba de una cierta habilidad especial en el ejercicio de su oficio. Pero, por otro lado, ocurre también que, por razones diversas, y ante todo para pasar desapercibido y no dejar ver al gentío lo que es realmente, un hombre que ha alcanzado un alto grado de desarrollo espiritual se disimule entre los *majadhīb*; e inclusive un *walī*, en sus relacio-

³ Por tal motivo es por lo que, en el lenguaje ordinario, la palabra *majdhīb* se emplea a veces como una suerte de eufemismo para *majnūn*, «loco».

nes con el mundo exterior (relaciones cuya naturaleza y motivos escapan necesariamente a la apreciación de los hombres ordinarios), puede también revestir a veces la apariencia de un *majdhûb*. Por lo demás, salvo en lo que concierne a la intención de permanecer oculto que se encuentra de una parte y de otra, este caso no podría compararse al de los «locos en Cristo», que no han alcanzado un tal grado y que no son más que místicos de un género particular; no hay que decir que los peligros que señalábamos a este propósito no existen aquí de ningún modo, puesto que se trata de seres cuyo estado real no puede ser ya afectado por esas manifestaciones exteriores.

Nos es menester ahora destacar que la misma cosa tiene lugar también para los productores de «fenómenos» a los cuales hacíamos alusión más atrás; y esto nos conduce directamente al caso de los «juglares», cuyas maneras de actuar han servido tan frecuentemente de «disfraz», en todas las formas tradicionales, a iniciados de alto rango, sobre todo cuando tenían que desempeñar en el exterior alguna «misión» especial. Por jugar, en efecto, es menester no entender únicamente una especie de «prestidigitador», según la acepción muy restringida que los modernos han dado a esta palabra; desde el punto de vista en que nos colocamos aquí, el hombre que exhibe los «fenómenos» de orden psíquico más auténticos entra exactamente en la misma categoría, ya que en realidad, el juglar es aquel que divierte al gentío haciendo cosas bizarras, o incluso simplemente afectando maneras extravagantes⁴. Es así como se entendía en la Edad Media, donde al juglar se le identificaba por eso en cierto modo con el bufón; y, por lo demás, se sabe que al bufón también se le llamaba «loco», aunque no lo fuera realmente, lo que muestra el lazo bastante estrecho que existe entre los diversos casos que acabamos de mencionar. Si se agrega a eso que el juglar, así como el *majdhûb*, es habitual-

⁴ Etimológicamente, el juglar (del latín *joculator*) es propiamente un «gracioso», cualquiera que sea por lo demás el género de «gracias» al que se libre.

mente un «errante», es fácil comprender las ventajas que ofrece su papel cuando se trata de escapar a la atención de los profanos o de desviarla de lo que conviene dejarles ignorar, ya sea por razones de simple oportunidad, ya sea por otras razones de un orden mucho más profundo⁵. En efecto, la locura es en definitiva una de las máscaras más impenetrables con las que la sabiduría pueda cubrirse, por eso mismo de que es su extremo opuesto; por eso es por lo que, en el taoísmo, los «Inmortales» mismos son siempre descritos, cuando se manifiestan en nuestro mundo, bajo un aspecto más o menos extravagante e incluso ridículo, y que, por añadidura, no está exento de una cierta «vulgaridad»; pero este último rasgo se refiere todavía a otro lado de la cuestión.

⁵ En razón de esas mismas ventajas, el juglar y el *majdhûb* verdaderos pueden servir también para «propagar» algunas cosas sin que ellos mismos sean conscientes de ello; pero esa es otra cuestión que no nos concierne al presente.

Capítulo XXVIII

LA MÁSCARA «POPULAR»*

Hacíamos destacar hace un momento que a los «Inmortales» del taoísmo se les describe bajo apariencias donde se combinan la extravagancia y la vulgaridad; la unión de estos dos aspectos puede encontrarse también en otras partes, y, concretamente, en el *majdhûb* y en el juglar; por consiguiente, así como hemos explicado, aquellos que toman sus apariencias, al mismo tiempo que aparecen como «locos», presentan también evidentemente un cierto carácter «popular». Sin embargo, estos dos aspectos no están forzosamente ligados en todos los casos, y ocurre también que lo que podemos llamar indiferentemente «vulgar» o «popular» (ya que estas dos palabras son casi sinónimas en el fondo) sirva por sí solo de «máscara» iniciática; con eso queremos decir que los iniciados, y especialmente los de las órdenes más elevadas, se disimulan de buena gana entre el pueblo, haciendo de manera de no distinguirse de él en nada exteriormente. Se puede destacar que hay en eso, en suma, la aplicación más estricta y más completa del precepto rosicruciano que ordena adoptar siempre la lengua y la indumentaria de las gentes entre las cuales se vive y conformarse en todo a sus maneras de actuar; se puede ver en ello ciertamente, primero, un medio de pasar desapercibido entre los profanos, lo que no carece de importancia en diversos aspectos, pero hay todavía en ello otras razones más profundas.

Es menester en efecto atender bien a esto: es del pueblo de quien se trata siempre en parecido caso, y no de lo que se ha convenido llamar en occidente la «clase media», o de lo que se corresponde con ella más o menos exactamente en otras partes; y ello es así hasta tal punto que, en los países de la tradición

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

islámica, se dice que, cuando un *Qutb* debe manifestarse entre los hombres ordinarios, reviste frecuentemente la apariencia de un mendigo o de un tratante ambulante. Por lo demás, es a ese mismo pueblo (y la aproximación no es ciertamente fortuita) a quien se confía siempre la conservación de las verdades de orden esotérico que de otro modo correrían el riesgo de perderse, verdades que el pueblo es incapaz de comprender, ciertamente, pero que por eso no transmite menos fielmente, incluso si para eso deben ser recubiertas, ellas también, de una máscara más o menos grosera; y es ese en suma el origen real y la verdadera razón de ser de todo «folklore», y concretamente de los pretendidos cuentos populares. ¿Pero, se podrá preguntar, cómo es posible que sea en ese medio, que algunos designan de buena gana y peyorativamente como el «bajo pueblo», donde la élite, e incluso la parte más alta de la élite, de la cual es en cierto modo todo lo contrario, pueda encontrar su mejor refugio, ya sea para sí misma, ya sea para las verdades de las que ella es la detentora normal? Parece haber ahí algo de paradójico, cuando no incluso de contradictorio; pero vamos a ver que en realidad no hay nada de eso.

El pueblo, al menos en tanto que no ha sufrido una «desviación» de la cual no es en modo alguno responsable, ya que por sí mismo no es en suma más que una masa eminentemente «plástica», que corresponde al lado propiamente «substancial» de lo que se puede llamar la entidad social, el pueblo, decimos, lleva en él, y por el hecho de esa «plasticidad» misma, posibilidades que no tiene la «clase media»; ciertamente, no son más que posibilidades indistintas y latentes, virtualidades si se quiere, pero que por eso no existen menos y que son siempre susceptible de desarrollarse si encuentran condiciones favorables. Contrariamente a lo que se gusta afirmar en nuestros días, el pueblo no actúa espontáneamente y no produce nada por sí mismo; sino que es como un «reservorio» de donde todo puede ser sacado, tanto lo mejor como lo peor, según la naturaleza de las influencias que se ejerzan sobre él. En cuanto a la «clase media», es muy fácil darse cuenta de lo que se puede esperar

de ella si se reflexiona que se caracteriza esencialmente por ese supuesto «sentido común» estrechamente limitado que encuentra su expresión más acabada en la concepción de la «vida ordinaria», y que las producciones más típicas de su mentalidad propia son el racionalismo y el materialismo de la época moderna; eso es lo que da la medida más exacta de sus posibilidades, puesto que es lo que resulta de ella cuando se le permite desarrollarlas libremente. Por lo demás, no queremos decir en modo alguno que no haya sufrido en eso algunas sugerencias, pues ella también es «pasiva», al menos relativamente; pero por eso no es menos verdad que es en ella donde las concepciones en cuestión han tomado forma, y por tanto donde esas sugerencias han encontrado un terreno apropiado, lo que implica forzosamente que respondían de alguna manera a sus propias tendencias; y en el fondo, si es justo calificarla de «media», ¿no es sobre todo a condición de dar a esta palabra un sentido de «mediocridad»?

Pero hay todavía otra cosa, que, por lo demás, acaba de explicar lo que acabamos de decir y de darle toda su significación: es que la élite, por eso mismo de que el pueblo es su extremo opuesto encuentra verdaderamente en él su reflejo más directo, puesto que, como en todas las cosas, el punto más alto se refleja directamente en el punto más bajo y no en uno u otro de los puntos intermedios. Es, ciertamente, un reflejo oscuro e inverso, como el cuerpo lo es en relación al espíritu, pero que por eso no ofrece menos la posibilidad de un «enderezamiento», comparable al que se produce al fin de un ciclo: no es sino cuando el movimiento descendente ha alcanzado su término, y por tanto el punto más bajo de todos, cuando todas las cosas pueden ser devueltas inmediatamente al punto más alto para comenzar un nuevo ciclo; y es en eso en lo que es exacto decir que «los extremos se tocan» o más bien que vuelven a juntarse. La similitud entre el pueblo y el cuerpo, a la cual acabamos de hacer alusión, se justifica también por el carácter de elemento «substancial» que presentan igualmente uno y otro, en el orden social y en el orden individual respectivamente, mientras que la mente, sobre todo si se considera especialmente bajo su

aspecto de «racionalidad», corresponde más bien a la «clase media». De eso resulta también que la élite, al descender en cierto modo hasta el pueblo, encuentra en él todas las ventajas de la «incorporación», en tanto que ésta es necesaria para la constitución de un ser realmente completo en nuestro estado de existencia; y el pueblo es para ella un «soporte» y una «base», al mismo título que el cuerpo lo es para el espíritu manifestado en la individualidad humana¹.

La identificación aparente de la élite con el pueblo corresponde propiamente, en el esoterismo islámico, al principio de los *Malâmatiyah*, que hacen una regla de tomar una apariencia tanto más ordinaria y común, incluso grosera, cuanto más perfecto y de una espiritualidad más elevada es su estado interior, y de no dejar aparecer nunca nada de esa espiritualidad en sus relaciones con los demás hombres². Se podría decir que, por esa extrema diferencia de lo interior y de lo exterior, ponen entre esos dos lados de su ser el máximo de «intervalo», si es permisible expresarse así, lo que les permite comprender en sí mismos, la mayor suma de posibilidades de todo orden, y lo que, al término de su realización, debe desembocar lógicamente en la verdadera «totalización» del ser³. Por lo demás, entiéndase bien que esa diferencia no se refiere en definitiva más que al mundo de las apariencias y que, en la realidad absoluta, y por consiguiente en ese término de la realización del que acabamos de hablar, ya no hay ni interior ni exterior, ya que, ahí también, los extremos se juntan finalmente en el Principio.

Por otra parte, es particularmente importante destacar que la apariencia «popular» revestida por los iniciados constituye a todos los grados, como una imagen de la «realización descen-

¹ Esto puede aproximarse igualmente, en tanto que se trata de un «descenso del espíritu», a las consideraciones que exponemos más adelante al final del capítulo XXXI: *Las dos noches*.

² Ver Abdul-Hâdi, *El-Malâmatiyah*, en el n° de octubre de 1933 del *Voile d'Isis* [reproducido aquí en el apéndice al final del capítulo].

³ No queremos decir con eso que la totalidad no pueda ser realizada más que de esa manera, sino solo que puede serlo efectivamente así según el modo que es propio a la vía de los *Malâmatiyah*.

dente»⁴; por eso es por lo que se dice que el estado de los *Malâmatiyah* «se parece al estado del Profeta, que fue elevado a los grados más altos de la Proximidad divina», pero que, «cuando volvió hacia las criaturas, no habló con ellas más que de las cosas exteriores», de tal suerte que, «de su conversación íntima con Dios, no apareció nada sobre su persona». Si se dice además que «ese estado es superior al de Moisés, a quien nadie pudo mirar al rostro después de que hubo hablado con Dios», esto se refiere también a la idea de la totalidad, en virtud misma de lo que explicábamos hace un momento: en el fondo, es una aplicación del axioma según el cual «el todo es más que la parte»⁵, cualquiera que sea por lo demás esa parte, y aunque sea la más eminente de todas⁶. En efecto, en el caso representado aquí por el estado de Moisés, el «redescenso» no se efectúa completamente, podriase decir, y no engloba integralmente todos los niveles inferiores, hasta el que simboliza la apariencia exterior de los hombres vulgares, para hacerles participar en la verdad transcendente en la medida de sus posibilidades respectivas; y ese es, en cierto modo, el aspecto inverso del que considerábamos precedentemente al hablar del pueblo como «soporte» de la élite, y naturalmente también su aspecto complementario, ya que ese papel mismo de «soporte», para ser eficaz, requiere necesariamente una cierta participación, de suerte que los dos puntos de vista se implican recíprocamente⁷.

⁴ Ver el último capítulo de esta obra: *Realización ascendente y descendente*.

⁵ No decimos «más grande» como se hace habitualmente, lo que restringe el alcance del axioma únicamente a su aplicación matemática; aquí, debe considerársele evidentemente más allá del dominio cuantitativo.

⁶ Es igualmente así como debe entenderse la superioridad de naturaleza del hombre en relación a los ángeles, tal como es considerada la tradición islámica.

⁷ La participación de que se trata aquí no se limita siempre por lo demás exclusivamente al exoterismo tradicional; uno puede darse cuenta de ello por un ejemplo como el de la mayor parte de las *turuq* islámicas, que, en su lado más exterior, pero no obstante todavía esotérico por definición misma, se asocian elementos propiamente «populares» y que, manifiestamente, no son susceptibles de nada más que de una iniciación simplemente virtual; y bien parece que haya sido la misma cosa en las «thyasis» de la antigüedad griega.

No hay que decir que el precepto de no distinguirse en modo alguno del vulgo en cuanto a las apariencias, cuando más profundamente se difiere de él en realidad, se encuentra también expresamente en el taoísmo, y Lao-Tseu mismo lo ha formulado en varias ocasiones⁸; por lo demás, aquí está ligado bastante estrechamente a un cierto aspecto del simbolismo del agua, que se coloca siempre en los lugares más bajos⁹, y que, aunque es lo que hay de más débil, viene a acabar, no obstante, con las cosas más fuertes y más poderosas¹⁰. El agua, en tanto que es una imagen del principio «substancial» de las cosas, puede tomarse también, en el orden social, como un símbolo del pueblo, lo que corresponde bien a su posición inferior; y el Sabio, al imitar a la naturaleza o a la manera de ser del agua, se confunde aparentemente con el pueblo; pero eso mismo le permite, mejor que toda otra situación, no solo influenciar al pueblo todo entero por su «acción de presencia», sino también guardar intacto al abrigo de todo alcance aquello por lo cual él es interiormente superior a los demás hombres, y que constituye por lo demás la única superioridad verdadera.

No hemos podido indicar más que los principales aspectos de esta cuestión harto compleja, y terminaremos por una última precisión que se refiere más particularmente a las tradicionales esotéricas occidentales: se dice que los templarios que escaparon a la destrucción de su orden se disimularon entre los obreros constructores; si algunos no quieren ver ahí más que una «leyenda», la cosa no es menos significativa por su simbolismo; y por lo demás, de hecho, es incontestable que por lo menos algunos hermetistas actuaron así, concretamente entre aquellos que se vinculaban a la corriente rosacruciana¹¹. A

⁸ *Tao-Te-King*, concretamente cap. XX, XLI, y LXVII.

⁹ *Tao-Te-King*, cap. VIII, cf. cap. LXI y LXVI.

¹⁰ *Ibid.*, cap. XLIII y LXXVIII.

¹¹ Entiéndase bien aquí que no estamos haciendo alusión en modo alguno a los pretendidos orígenes de la transformación «especulativa» de la Masonería, que no fue en realidad más que una degeneración, así como hemos explicado suficientemente en otras ocasiones, ya que lo que tenemos a la vista se remonta a épocas muy anteriores al comienzo del siglo XVIII.

propósito de esto, recordaremos todavía que, entre las organizaciones iniciáticas cuya forma se basa sobre el ejercicio de un oficio, aquellas que permanecieron siempre puramente «artesanales» sufrieron una degeneración menor que las que fueron afectadas por la intrusión de elementos pertenecientes en su mayor parte a la «burguesía»; aparte de las demás razones de este hecho que ya hemos expuesto en otras partes, ¿no puede verse ahí también un ejemplo de esa facultad de conservación «popular» del esoterismo de la que el «folklore» es igualmente una manifestación?

APÉNDICE AL CAPÍTULO XXVIII

[Damos aquí unos extractos del estudio de Abdul-Hâdi titulado *El-Malâmatiyah* a los cuales remite René Guénon en la nota nº 2 de la página 144]:

«He aquí, sobre este punto, un extracto del *Tratado sobre las Categorías de la Iniciación*, por Mohyiddin ibn Arabi».

«El quinto grado está ocupado por “los que se inclinan”, los que se humillan ante la Grandeza dominical, que se imponen el hieratismo del culto, que están exentos de toda pretensión a una recompensa cualquiera en este mundo o en el otro. Esos son los *Malâmatiyah*. Son los «hombres de confianza de Dios», y constituyen el grupo más elevado. Su número no está limitado, pero están colocados bajo la dirección del *Qutb* o del «Apogeo espiritual»¹². Su regla les obliga a no hacer ver sus méritos y a no ocultar sus defectos... Dicen que el Sufismo es la humildad, la pobreza, la «Gran Paz» y la contrición. Dicen que el «rostro del Sufi está abatido (literalmente = negro) en este mundo y en el otro», indicando así que la ostentación cae

¹² El número de los *Afrâd* o «solitarios» tampoco está limitado, pero éstos no están colocados bajo la supervisión del *Qutb* de la época. Forman la tercera categoría en la jerarquía esotérica del islamismo.

con las pretensiones, y que la sinceridad de la adoración se manifiesta por la contrición, ya que se dice: «Yo estoy junto a aquellos cuyos corazones están quebrados a causa de Mí»... Lo que poseen de hecho por Gracia proviene de la fuente misma de los favores divinos. Así pues, ya no tienen ni nombre ni rasgos propios, sino que están desaparecidos en la «verdadera prosternación».

Abdul-Hâdi cita seguidamente unos fragmentos del tratado titulado: *PRINCIPIOS DE LOS MALÂMATIYAH por el docto Imâm, el sabio iniciado, el Seyid Abu Abdur Rahmân (nieta de Ismael ibn Najib)*.

«Como han realizado (la «Verdad divina») en los grados superiores (del Microcosmos); como se han afirmado entre «las gentes de la concentración»¹³, de *El-Qurbah*, de *El-Uns* y *El-Waçl*¹⁴, Dios está (por así decir) muy celoso de ellos por permitirles revelarse al mundo tales cuales son en realidad. Por consiguiente, les da un exterior que corresponde al estado de «separación con el Cielo»¹⁵, un exterior hecho de conocimientos ordinarios, de preocupaciones sharaitas, —rituales o hieráticas— así como la obligación de obrar, de practicar y de actuar entre los hombres. Sin embargo, sus interiores permanecen en relaciones constantes con la «Verdad divina», tanto en la concentración (*El-jam'*) como en la dispersión (*El-jarq*), es decir, en todos los estados de la existencia. Esa mentalidad es una de las más altas que el hombre pueda alcanzar, a pesar de que nada de ella aparece en el exterior. Ella recuerda al estado del Profeta —¡Qué Allah ruegue sobre él y le salude!— el cual fue elevado a los más altos grados de la «Proximidad divina», indicados por la fórmula coránica: «Y fue a la distancia de dos longitudes de arco, o incluso todavía más cerca»¹⁶. Cuando

¹³ *Ahlul-Jam'i*.

¹⁴ La Unión espiritual.

¹⁵ *El-ifirâq*.

¹⁶ Ver *Qorân*, cap. 53, v. 9. Los dos arcos son *El-Ilm* y *El-wujûd*, es decir, el Saber y el Ser. Ver F. Warrain sobre Wronski, *La synthèse concrète*, pág. 169.

volvió hacia las criaturas, no habló con ellas más que de las cosas exteriores. De su conversación íntima con Dios, no apareció nada sobre su persona. Ese estado es superior al de Moisés, a quien nadie pudo mirar el rostro después de que hubo hablado con Dios... El *Sheikh* del grupo Abu Hafç En-Nisabûrî, decía: «Los discípulos malâmitas evolucionan prodi-gándose. No se preocupan de sí mismos. El mundo no tiene ninguna ligadura sobre ellos, y no puede alcanzarles, pues su vida exterior está toda al descubierto, mientras que las sutilezas de su vida interior están rigurosamente ocultas... Abu Hafç fue interrogado un día acerca de por qué el nombre de Malâmâtiyah. El respondió: «Los Malâmâtiyah están constantemente con Dios por el hecho de que se dominan siempre y no cesan de tener consciencia de su secreto *señorial*. Se culpan a sí mismos de todo lo que no pueden dispensarse de hacer aparecer en cuanto a hechos de “Proximidad divina”, en el oficio de la plegaria o de otro modo. Disimulan sus méritos y exponen aquello que tienen de culpable. Mientras que las gentes hacen un motivo de acusación de su exterior, ellos se culpan a sí mismos en su interior, ya que conocen la naturaleza humana. Pero Dios los favorece por el descubrimiento de los misterios, por la contemplación del mundo hipersensible, por el arte de conocer la realidad íntima de las cosas según los signos exteriores (*El-ferâsah*), así como por milagros. El mundo acaba por dejarlos en paz con Dios, alejado de ellos por su ostentación de lo que es culpable o contrario a la respetabilidad. Tal es la disciplina de la *Tarîqah* de las gentes de la culpa»¹⁷.

¹⁷ Estas palabras de Abu Hafç han sido recogidas por Abdul-Hassan El-Warrâq, quien se las contó a Ahmad ibn Aïssa, el cual, a su vez, fue el informador de Abu Abdur-Rahmân, el autor del presente tratado.

Capítulo XXIX

LA UNIÓN DE LOS EXTREMOS*

Lo que hemos dicho precedentemente sobre el tema de las relaciones de la élite iniciática y del pueblo nos parece hacer llamada todavía a algunas precisiones complementarias para no dejar lugar a ningún equívoco; y primeramente, sería menester no equivocarse sobre el sentido de la «vulgaridad» de la que hemos hablado a este propósito. En efecto, si la palabra «vulgar», tomada en su acepción original como hemos hecho, es en suma sinónima de «popular», hay también otro tipo de vulgaridad completamente diferente, que corresponde más realmente al sentido peyorativo que le da con mayor frecuencia el lenguaje ordinario, y la verdad es que esta última pertenece más bien a la «clase media». Para dar un ejemplo que hará comprender inmediatamente de qué se trata, hay en eso toda la diferencia que A. K. Coomaraswamy ha marcado muy bien entre el arte «popular» y el arte «burgués»¹, o también, si se quiere, toda la diferencia que existe, para los objetos destinados al uso corriente, entre las producciones de los artesanos de antaño y las de la industria moderna².

Esta precisión nos lleva de nuevo a los *Malâmatiyah*, cuya designación se deriva de la palabra *malâmah* que significa

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

¹ Ver concretamente *De la «mentalité primitive»*, en el nº de agosto-septiembre-octubre de 1939 de los *Études Traditionnelles*. Por otra parte, recordemos también el empleo que hace Dante de la palabra «vulgar» en su tratado *De vulgari eloquentia*, y concretamente su expresión de *vulgari illustri* (ver *Nuevas apercepciones sobre el lenguaje secreto de Dante* [en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*. N. del T.]).

² En efecto, la industria moderna es la obra propia de la «clase media», que la ha creado y que la dirige, y es por eso mismo que sus productos no pueden satisfacer más que necesidades de las cuales está excluida toda espiritualidad, conformemente a la concepción de la «vida ordinaria»; eso nos parece muy evidente como para que haya lugar a insistir más en ello.

«culpa»³; ¿qué es menester entender justamente por eso? No se trata de que sus acciones sean efectivamente culpables en sí mismas y desde el punto de vista tradicional, lo que sería tanto más inconcebible cuanto que, bien lejos de descuidar las prescripciones de la ley *sharía*, se aplican por el contrario muy especialmente a enseñarlas a su alrededor, tanto por su ejemplo como por sus palabras. Únicamente, su manera de actuar, porque no se distingue en nada de la del pueblo⁴, parece culpable a los ojos de una cierta «opinión», que precisamente es sobre todo la de la «clase media», o la de las gentes que se consideran como «cultivadas», según la expresión que está tan de moda hoy día; la concepción de la «cultura» profana, sobre la cual ya nos hemos explicado en otras ocasiones⁵, es en efecto muy característica de la mentalidad de esa «clase media», a la que, por su «brillo» completamente superficial e ilusorio, da el medio de disimular su verdadera nulidad intelectual. Esas mismas gentes son también las que se complacen invocando la «costumbre» en toda circunstancia; y no hay que decir que los *Malâmâtîyah*, o aquellos que en otras tradiciones se comportan como ellos, no podrían estar dispuestos de ninguna manera a tener en cuenta esa «costumbre» desprovista de toda significación y de todo valor espiritual, ni por consiguiente a preocuparse de una «opinión» que no estima más que apariencias detrás de las cuales no hay nada⁶. No es ciertamente ahí donde el «espíritu», o la élite que lo representa, puede encontrar un punto de apoyo, ya que todas esas cosas no reflejan absolutamente nada de espiritual, y serían más bien la negación de toda espiritualidad; por el contrario, allí donde tiene su reflejo, aunque éste es inverso como lo es necesariamente todo reflejo, tiene

³ Se les llama también *ahlul-malâmah*, literalmente las «gentes de la culpa», es decir, los que se exponen a ser culpados.

⁴ La ley exotérica misma puede llamarse «vulgar» si se toma esta palabra en el sentido de «común», puesto que se aplica a todos indistintamente; por lo demás, ¿no hay en nuestros días, y un poco por todas partes, muchas gentes que creen hacer prueba de «distinción» absteniéndose de cumplir los ritos tradicionales?

⁵ Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXXIII.

⁶ [Ver el capítulo IV: *La costumbre contra la tradición*, en este volumen].

también por eso mismo su «soporte» normal, ya sea que se trate del cuerpo en el orden individual o del pueblo en el orden social.

Como ya lo hemos dicho, es precisamente porque el punto más alto se refleja en el punto más bajo por lo que se puede decir que los extremos se juntan; a propósito de esto hemos recordado la comparación que puede hacerse con lo que se produce al fin de un ciclo, y en eso hay todavía una cuestión que requiere un poco más de explicación. En efecto, es menester destacar que el «enderezamiento» por el que se opera el retorno del punto más bajo al punto más alto es propiamente «instantáneo», es decir, que, en realidad, es intemporal, o mejor, para no restringirnos a la consideración de las condiciones especiales de nuestro mundo, está al margen de toda duración, lo que implica un paso por lo no manifestado: es lo que constituye el «intervalo» (*sandhyâ*), que, según la tradición hindú, existe siempre entre dos ciclos o dos estados de manifestación. Si ello fuera de otro modo, el origen y el fin no podrían coincidir en el Principio, si se trata de la totalidad de la manifestación, ni corresponderse si se consideran solo ciclos particulares; por lo demás, en razón de la «instantaneidad» de este paso, por eso no se produce en realidad ninguna solución de continuidad, y es lo que permite hablar verdaderamente de una junción de los extremos, aunque el punto de junción escapa forzosamente a todo medio de investigación más o menos exterior, porque se sitúa fuera de la serie de las modificaciones sucesivas que constituyen la manifestación⁷.

Es por esta razón por lo que se dice que todo cambio de estado no puede cumplirse más que en la oscuridad⁸, puesto que el color negro, en su significación superior, es el símbolo de lo no manifestado; pero, en su significación inferior, este mismo color negro simboliza también la indistinción de la pura poten-

⁷ Nos proponemos volver de nuevo sobre este punto cuando tratemos del simbolismo de la «cadena de los mundos» [publicado como capítulo en *El Centro del Mundo*, en estas *Obras Completas*. N. del T.].

⁸ Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXVI.

cialidad o de la *materia prima*⁹; y, aquí también, estos dos aspectos, aunque no deben confundirse en modo alguno, no obstante se corresponden analógicamente y se asocian de una cierta manera, según el punto de vista bajo el cual se consideran las cosas. Toda «transformación» aparece como una «destrucción» cuando se considera desde el punto de vista de la manifestación; y lo que es en realidad un retorno al estado principal, si se ve exteriormente y desde el lado *substancial*, parece no ser más que un «retorno al caos», del mismo modo que el origen, aunque procede inmediatamente del Principio, toma, bajo la misma relación, la apariencia de una «salida del caos»¹⁰. Por lo demás, como todo reflejo es necesariamente una imagen de lo que se refleja, el aspecto inferior puede considerarse como representando, en su orden relativo, el aspecto superior, con la condición, bien entendido, de no olvidar observar en eso la aplicación del «sentido inverso»; y esto, que es verdad en las relaciones del espíritu con el cuerpo, no lo es menos en las de la élite con el pueblo.

La existencia del pueblo, o de aquellos que se confunden en apariencia con él, es, según el lenguaje corriente mismo, una existencia «oscura»; y, en lo que concierne al pueblo, esta expresión, sin que los que la emplean tengan sin duda conciencia de ello, no hace en suma más que traducir el carácter inherente al papel *substancial* que es el suyo en el orden social: desde este punto de vista es, no diremos la indistinción total de la *materia prima*, pero sí al menos la indistinción relativa de lo que desempeña la función de *materia* a un cierto nivel. La cosa es completamente diferente para el iniciado que vive entre el pueblo sin distinguirse de él exteriormente: así como el que disimula su sabiduría bajo las apariencias no menos «tenebrosas» de la locura, el iniciado puede, además de las ventajas de diversos géneros que encuentra ahí, ver en esa oscuridad mis-

⁹ Ver más adelante *Las dos noches*.

¹⁰ En el simbolismo alquímico, toda «transmutación» presupone el paso por un estado de indiferenciación que se representa por el color negro, y que puede considerarse igualmente bajo estos dos aspectos.

ma de su existencia como una imagen de las «tinieblas de arriba»¹¹. Todavía se puede sacar de ahí otra consecuencia: si los iniciados que ocupan los rangos más elevados en la jerarquía espiritual no toman ninguna parte visible en los acontecimientos que se desarrollan en este mundo, es ante todo porque una tal acción «periférica» sería incompatible con la posición «central» que es la suya; si se quedan enteramente al margen de toda distinción «mundana», es evidentemente porque conocen su inanidad; pero, además, se puede decir que, si consintieran en salir así de la oscuridad, su exterior, por eso mismo, no correspondería ya verdaderamente a su interior, de suerte que resultaría de ello, si eso fuera posible, una especie de desarmonía en su ser mismo; pero el grado espiritual que han alcanzado, dado que excluye forzosamente una tal suposición, excluye desde entonces también la posibilidad de que consientan en ello efectivamente¹². Por lo demás, no hay que decir que aquello de lo que se trata aquí no tiene nada de común en el fondo con la «humildad», y que los seres de que hablamos están mucho más allá del dominio sentimental al cual ésta pertenece esencialmente; una vez más, aquí se trata de un caso donde cosas exteriormente parecidas pueden proceder de razones totalmente diferente en realidad¹³.

¹¹ Esto puede ser aproximado también a lo que hemos dicho en otra parte del sentido superior del anonimato (*El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. IX): éste es igualmente «oscuridad» para el individuo, pero, al mismo tiempo, representa la liberación de la condición individual y es incluso una consecuencia necesaria suya, puesto que el nombre y la forma (*nāma-rūpa*) son estrictamente constitutivos de la individualidad como tal.

¹² A propósito de esto, uno todavía podría acordarse de lo que hemos expuesto en otra parte sobre el «rechazo de los poderes» (*Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXII): En efecto, esos «poderes», aunque de un orden diferente, no son menos contrarios a la «oscuridad» que aquellos de los que acabamos de hablar.

¹³ No se trata de contestar que la humildad pueda considerarse como una virtud desde el punto de vista exotérico y más especialmente religioso (el cual comprende, bien entendido, el de los místicos); pero, desde el punto de vista iniciático, ni la humildad ni el orgullo que es su correlativo pueden tener sentido para aquel que ha rebasado el dominio de las oposiciones.

Para volver al punto que nos concierne sobre todo al presente, diremos todavía esto: El «negro más negro que el negro» (*nigrum nigro nigrius*), según la expresión de los hermetistas, es ciertamente, cuando se toma en su sentido más inmediato y en cierto modo el más literal, la oscuridad del caos o las «tinieblas inferiores»; pero es también y por eso mismo, según lo que acabamos de explicar, un símbolo natural de las «tinieblas superiores»¹⁴. Del mismo modo que el «no-actuar» es verdaderamente la plenitud de la actividad, o como el «silencio» contiene en sí mismo todos los sonidos en su modalidad *parâ* o no manifestada, así también esas «tinieblas superiores» son en realidad la Luz que sobrepasa toda luz, es decir, más allá de toda manifestación y de toda contingencia, son el aspecto principal de la luz misma; y es ahí, y solo ahí, donde se opera en definitiva la verdadera junción de los extremos.

¹⁴ Expresiones como las de «cabezas negras» o de «caras negras», que se encuentran en diversas tradiciones, presentan también un doble sentido comparable a ese en algunos aspectos; quizás tengamos algún día la ocasión de volver de nuevo sobre esta cuestión.

Capítulo XXX

¿ESTÁ EL ESPÍRITU EN EL CUERPO O EL CUERPO EN EL ESPÍRITU?*

La concepción ordinaria según la cual el espíritu se considera como alojado en cierto modo en el cuerpo no puede dejar de parecer harto extraña a quienquiera que posea solo los datos metafísicos más elementales, y eso, sobre todo, no solo porque el espíritu no podría ser verdaderamente «localizado», sino porque, incluso si no hay en eso más que una «manera de hablar» más o menos simbólica, la misma aparece a primera vista como implicando un ilogismo manifiesto y una inversión de las relaciones normales. En efecto, el espíritu no es otro que *Atmâ*, y él es el principio de todos los estados del ser, en todos los grados de su manifestación; ahora bien, todas las cosas están necesariamente contenidas en su principio, y no podrían salir de él de ningún modo en realidad, ni con mayor razón encerrarle en sus propios límites; así pues, son todos esos estados del ser, y por consiguiente también el cuerpo que no es más que una simple modalidad de uno de ellos, los que deben en definitiva estar contenidos en el espíritu, y no a la inversa. Lo «menos» no puede contener a lo «más», como tampoco puede producirlo; por lo demás, esto es aplicable a diferentes niveles, así como lo veremos a continuación; pero, por el momento, consideremos el caso más extremo, el que concierne a la relación entre el principio mismo del ser y la modalidad más restringida de su manifestación individual humana. Se podría estar tentado a concluir inmediatamente que la concepción corriente no se debe más que a la ignorancia de la gran mayoría de los hombres y que no corresponde más que a un simple error de lenguaje, que todos repiten por la fuerza del hábito y

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

sin reflexionar en ello; sin embargo, la cuestión no es tan simple en el fondo, y este error, si es un error, tiene razones mucho más profundas de lo que se creería a primera vista.

Ante todo, debe entenderse bien que, en estas consideraciones, la imagen espacial del «continente» y del «contenido» no deberá tomarse nunca literalmente, puesto que solo uno de los dos términos considerados, el cuerpo, posee efectivamente el carácter espacial, ya que el espacio mismo no es ni más ni menos que una de las condiciones propias a la existencia corporal. El uso de un tal simbolismo espacial, tanto como el de un simbolismo temporal, por eso no es menos, como hemos explicado en muchas ocasiones, no solo legítimo, sino incluso inevitable, desde que debemos servirnos forzosamente de un lenguaje que, al ser el del hombre corporal, está sometido él mismo a las condiciones que determinan la existencia de éste como tal; basta con no olvidar nunca que todo lo que no pertenece al mundo corporal, por eso mismo, no podría estar en realidad ni en el espacio ni en el tiempo.

Por otra parte, nos importa poco que algunos filósofos hayan creído deber plantear y discutir una cuestión como la de una «sede del alma», que parecen entenderla en un sentido completamente literal, donde, por lo demás, lo que ellos llaman «alma» puede ser el espíritu, en la medida al menos en que ellos le conciben, según la confusión habitual del lenguaje occidental moderno a este respecto. En efecto, no hay que decir que, para nos, los filósofos profanos no se distinguen en nada del vulgo y que sus teorías no tienen más valor que la simple opinión corriente; así pues, no son ciertamente sus pretendidos «problemas» los que podrían hacernos suponer que una suerte de «localización» del espíritu en el cuerpo representa otra cosa que un error puro y simple; sino que son las doctrinas tradicionales mismas las que nos muestran que sería insuficiente quedarse ahí y que este punto requiere un examen más profundo.

Se sabe en efecto que, según la doctrina hindú, *jīvâtâmâ*, que es en realidad *Atmâ* mismo, pero considerado especial-

mente en su relación con la individualidad humana, reside en el centro de esta individualidad, al que se designa simbólicamente como el corazón; bien entendido, eso no quiere decir en modo alguno que esté como encerrado en el órgano corporal que lleva este nombre, y ni siquiera en un órgano sutil correspondiente; pero por eso no es menos cierto que eso implica que, de una cierta manera, se sitúa en la individualidad, e incluso más precisamente en una parte, la más central, de esta individualidad. *Atmâ* no puede ser verdaderamente ni manifestado ni individualizado; con mayor razón no puede ser incorporado; sin embargo, en tanto que *jîvâtmâ*, aparece como si estuviera individualizado e incorporado; esta apariencia no puede ser evidentemente más que ilusoria al respecto de *Atmâ*, pero ella no existe menos desde un cierto punto de vista, el mismo punto de vista donde *jîvâtmâ* parece distinguirse de *Atmâ*, y que es el de la manifestación individual humana. Así pues, es desde este punto de vista que se puede decir que el espíritu está situado en el individuo; e inclusive, desde el punto de vista más particular de la modalidad corporal de éste se podrá decir también, a condición de no ver en ello una «localización» literal, que está situado en el cuerpo; así pues, hablando propiamente, no hay ningún error en eso, sino solo la expresión de una ilusión que, aunque es tal en cuanto a la realidad absoluta, por eso no corresponde menos a un cierto grado de la realidad, ese mismo grado de los estados de manifestación a los cuales se refiere, y que no deviene un error más que si se pretende aplicarle a la concepción del ser total, como si el principio mismo de éste pudiera ser afectado o modificado por uno de sus estados contingentes.

En lo que acabamos de decir, hemos hecho una distinción entre la individualidad integral y su modalidad corporal, donde la primera comprende además todas las modalidades sutiles; y, a propósito de esto, podemos agregar una precisión que, aunque accesoria, ayudará sin duda a comprender lo que tenemos principalmente en vista. Para el hombre ordinario, cuya conciencia no está en cierto modo «despertada» más que en la

modalidad corporal únicamente, lo que se percibe más o menos oscuramente de las modalidades sutiles aparece como incluido en el cuerpo, porque esta percepción no corresponde efectivamente más que a sus relaciones con éste, más bien que a lo que ellas son en sí mismas; pero, en realidad, esas modalidades no pueden estar contenidas así en el cuerpo y como limitadas por sus límites, primero porque es en ellas donde está el principio inmediato de la modalidad corporal, y después porque ellas son susceptibles de una extensión incomparablemente más grande por la naturaleza misma de las posibilidades que implican. Así, cuando se desarrollan efectivamente esas modalidades, aparecen como «prolongamientos» que se extienden en todos los sentidos más allá de la modalidad corporal, que así se encuentra como enteramente envuelta por ellas; así pues, hay a este respecto, para el que ha realizado la individualidad integral, una suerte de «volvimiento», si puede expresarse así, en relación al punto de vista del hombre ordinario. En este caso, por lo demás, las limitaciones individuales no se han rebasado todavía, y es por eso por lo que hablábamos al comienzo de una aplicación posible a diferentes niveles; por analogía, se podrá comprender desde ahora que un «volvimiento» se opera igualmente, en otro orden, cuando el ser ha pasado a la realización supraindividual. Mientras el ser no había alcanzado *Atmâ* más que en sus relaciones con la individualidad, es decir, como *jīvâtâmâ*, éste se le aparecía como incluido en esa individualidad, y ni siquiera podía parecerle de otro modo puesto que era incapaz de rebasar los límites de la condición individual; pero cuando alcanza *Atmâ* directamente y tal cual es en sí mismo, esa misma individualidad, y con ella todos los demás estados, individuales o supraindividuales, se le aparecen al contrario como comprendidos en *Atmâ*, como lo están en efecto desde el punto de vista de la realidad absoluta, puesto que no son nada más que las posibilidades de *Atmâ*, fuera del cual nada podría ser verdaderamente bajo cualquier modo que sea.

En lo que precede, hemos precisado los límites en los cuales es verdad, desde un punto de vista relativo, decir que el espíritu está contenido, ya sea en la individualidad humana, ya sea incluso en el cuerpo; y, además, hemos indicado la razón por la que ello es así, la razón que es en suma inherente a la condición misma del ser para el que este punto de vista es legítimo y válido. Sin embargo, eso no es todo todavía, y es menester destacar que el espíritu se considera como situado, no solo en la individualidad en general, sino en su punto central, al cual corresponde el corazón en el orden corporal; esto hace llamada a otras explicaciones, que permitirán ligar entre ellos los dos puntos de vista aparentemente opuestos que se refieren respectivamente a la realidad relativa y contingente del individuo y a la realidad absoluta de *Atmâ*. Es fácil darse cuenta de que estas consideraciones deben reposar esencialmente sobre una aplicación del sentido inverso de la analogía, aplicación que muestra al mismo tiempo, de una manera particularmente clara, las precauciones que exige la transposición del simbolismo espacial, puesto que, contrariamente a lo que tiene lugar en el orden corporal, es decir, en el espacio entendido en el sentido propio y literal, se puede decir que, en el orden espiritual, es lo interior lo que envuelve a lo exterior, y es el centro el que contiene todas las cosas.

Una de las mejores «ilustraciones» de la aplicación del sentido inverso se da en la representación de los diferentes cielos, que corresponden a los estados superiores del ser, por otros tantos círculos o esferas concéntricas, tal y como se encuentra por ejemplo en Dante. En esta representación, aparece primero que los cielos, si son más vastos, es decir menos limitados, a medida que son más elevados, son también más «exteriores» en el sentido de que están más alejados del centro, puesto que éste está constituido entonces por el mundo terrestre; es ese el punto de vista de la individualidad humana, que es precisamente representado por la tierra, y este punto de vista es verdadero con una verdad relativa, en tanto que esta individualidad es real en su orden y en tanto que es de ella de donde es

menester partir necesariamente para elevarse a los estados superiores. Pero, cuando se rebasa la individualidad, se opera la «inversión» o el «volvimiento» de que hemos hablado (que es realmente un «enderezamiento» del ser), y todo el conjunto de la representación simbólica se encuentra en cierto modo vuelto sobre sí mismo: es entonces el cielo más elevado de todos el que es al mismo tiempo el más central, puesto que es en él donde reside el centro universal mismo; y, por el contrario, el mundo terrestre está situado ahora en la periferia más exterior. Es menester destacar además que, en esta «inversión» en cuanto a la situación, el círculo que corresponde al cielo más elevado debe permanecer no obstante el más grande de todos y envolver a todos los demás (como, según la tradición islámica, el «Trono» divino envuelve a todos los mundos); es menester en efecto que ello sea así, puesto que, en la realidad absoluta, es el centro el que contiene todo. La imposibilidad de figurar materialmente este punto de vista, según el cual lo que es lo más grande es al mismo tiempo lo más central, no expresa en suma nada más que las limitaciones mismas a las que el simbolismo geométrico está inevitablemente sometido, por el hecho de que no es más que un lenguaje tomado a la condición espacial, es decir, a una de las condiciones que son propias a nuestro mundo corporal, y que, por consiguiente, están ligadas exclusivamente al otro punto de vista, el de la individualidad humana.

En lo que concierne al centro, se ve claramente aquí, por la relación inversa que existe entre el centro verdadero, que es el del ser total o del Universo, según se consideren las cosas bajo el punto de vista «microcósmico» o «macrocósmico», y el centro de la individualidad o de su dominio particular de existencia, se ve, decimos, así como lo hemos expuesto ya en otras ocasiones, como lo que es lo primero y lo más grande en el orden de la realidad principal deviene de una cierta manera (sin ser no obstante alterado o modificado de ninguna manera en sí mismo) lo último y lo más pequeño en el orden de las aparien-

cias manifestadas¹. Para continuar sirviéndonos del simbolismo espacial, se trata en suma de la relación del punto geométrico con lo que se puede llamar analógicamente el punto metafísico: éste es el verdadero centro primordial, que contiene en sí todas las posibilidades, y que, por consiguiente, es lo que hay de más grande; este punto metafísico no está «situado» en modo alguno, ya que nada puede contenerle o limitarle, y son al contrario todas las cosas las que se sitúan en relación a él (no hay que decir que esto debe entenderse todavía simbólicamente, puesto que en eso no se trata únicamente de las posibilidades espaciales solo). En cuanto al punto geométrico, que está situado en el espacio, es evidentemente, e inclusive en el sentido literal, lo que hay de más pequeño, puesto que es sin dimensiones, es decir, que no ocupa rigurosamente ninguna extensión; pero esta «nada» espacial corresponde directamente al «todo» metafísico, y son, se podría decir, los dos aspectos extremos de la indivisibilidad, considerada respectivamente en el principio y en la manifestación. En lo que concierne a la consideración del «primero» y del «último», basta, a este respecto, recordar lo que hemos explicado precedentemente, de que el punto más alto tiene su reflejo directo en el punto más bajo; y, a este simbolismo espacial, se puede agregar también un simbolismo temporal, según el cual lo que es primero en el dominio principal, y por consiguiente en el «no-tiempo», aparece en último lugar en el desarrollo de la manifestación².

¹ Ver los textos de los *Upanishads* que hemos citado en diversas ocasiones sobre este tema, así como la parábola evangélica del «grano de mostaza».

² En la tradición islámica, el Profeta es a la vez «el primero de la creación de Dios» (*awwal Khalqī 'Llah*) en cuanto a su realidad principal (*en-nūr el-mohammedī*), y «el sello (es decir, el último) de los enviados de Dios» (*Khâtam rusulī 'Llah*) en cuanto a su manifestación terrestre; él es así «el primero y el último» (*el-awwal wa el-akher*) en relación a la creación (*bin-nisbati lil-khalq*), del mismo modo que *Allah* es «el Primero y el Último» en el sentido absoluto (*mutlaqan*). En la tradición cristiana igualmente, el Verbo es «el Alfa y el Omega, el comienzo y el fin» de todas las cosas.

Es fácil hacer la aplicación de todo esto a lo que hemos considerado en primer lugar: en efecto, es el espíritu (*Atmâ*) el que es verdaderamente el centro universal que contiene todas las cosas³; pero, al reflejarse en la manifestación humana, aparece por eso mismo como «localizado» en el centro de la individualidad, e incluso, más precisamente, en el centro de su modalidad corporal, puesto que ésta, en tanto que es el término de la manifestación humana, es también su modalidad «central», de suerte que es su centro el que es propiamente, en relación a la individualidad, el reflejo directo y la representación del centro universal. Este reflejo no es, ciertamente, más que una apariencia, al mismo título que la manifestación individual misma; pero, mientras el ser está limitado por las condiciones individuales, esta apariencia es para él la realidad, y no puede ser de otro modo, puesto que es exactamente del mismo orden que su consciencia actual. Solo cuando el ser ha rebasado esos límites, el otro punto de vista deviene real para él, como él es (y siempre lo ha sido), de una manera absoluta; su centro está entonces en lo universal y la individualidad (y con mayor razón el cuerpo) ya no es más que una de las posibilidades que están contenidas en ese centro; y, por el «volvimiento» que se efectúa así, las relaciones verdaderas de todas las cosas se encuentran restablecidas, tal como jamás han dejado de ser para el ser principal.

Agregaremos que este «volvimiento» está en estrecha relación con lo que el simbolismo cabalístico designa como el «desplazamiento de las luces», y también con esta palabra que la tradición islámica pone en boca de los *awliyâ*, «Nuestros cuerpos son nuestros espíritus, nuestros espíritus son nuestros cuerpos» (*ajsâmnâ arwâhnâ, wa arwâhnâ ajsâmnâ*), indicando con eso no solo que todos los elementos del ser están com-

³ A propósito de esto, recordaremos que, en la tradición islámica, la Luz primordial (*en-nûr el-mohammedî*), según lo que ha sido dicho en la nota precedente, es también el Espíritu (*Er-Rûh*), en el sentido total y universal de este término; se sabe, por otra parte, que la tradición cristiana identifica la Luz al Verbo mismo.

pletamente unificados en la «Identidad Suprema», sino también que lo «oculto» ha devenido entonces lo «visible» e inversamente. Según la tradición islámica igualmente, el ser que ha pasado al otro lado de *barzakh* es en cierto modo lo opuesto de los seres ordinarios (y esto es también una aplicación estricta del sentido inverso de la analogía del «Hombre Universal» y del hombre individual): «Si camina sobre la arena, no deja ningún rastro; si camina sobre la roca, sus pies marcan su huella⁴. Si está al sol, no proyecta sombra; en la oscuridad, una luz emana de él»⁵.

⁴ Esto tiene una relación evidente con el simbolismo de las «huellas de pies» sobre las rocas, que se remonta a las épocas «prehistóricas» y que se encuentra en casi todas las tradiciones; sin entrar por ahora en consideraciones demasiado complejas, podemos decir que, de una manera general, esas huellas representan el «rastro» de los estados superiores en nuestro mundo.

⁵ Recordaremos todavía que el espíritu corresponde a la luz, y el cuerpo a la sombra o a la noche; así pues, es el espíritu mismo el que envuelve entonces todas las cosas en su propia radiación.

Capítulo XXXI

LAS DOS NOCHES*

Aquí no entendemos hablar en modo alguno de lo que los místicos llaman «noche de los sentidos» y «noche del espíritu»; aunque éstas puedan presentar algunas similitudes parciales con lo que se trata, hay en ellas muchos elementos difíciles de «situar» exactamente, e incluso, frecuentemente, elementos de un carácter bastante «perturbador», lo que se debe evidentemente a las imperfecciones y a las limitaciones inherentes a toda realización simplemente mística, y sobre los cuales ya nos hemos explicado suficientemente en otras ocasiones como para dispensarnos de insistir en ello de nuevo. Por otra parte, nuestra intención no es tampoco considerar las «tres noches» simbólicas que representan tres muertes y tres nacimientos, que se refieren respectivamente, en lo que concierne al ser humano, a los tres órdenes corporal, psíquico y espiritual¹; la razón de este simbolismo, que naturalmente es aplicable a los grados sucesivos de la iniciación, es que todo cambio de estado se produce a través de una fase de oscurecimiento y de «envolvimiento», de donde resulta que la «noche» puede considerarse según una multiplicidad de sentidos jerarquizados como los estados mismos del ser; pero ahora no retendremos más que sus dos sentidos extremos. En efecto, lo que nos proponemos es precisar un poco la manera en la que el simbolismo de las «tinieblas», en su acepción tradicional más general, se presenta bajo dos sentidos opuestos, uno superior y

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

¹ Ver A. K. Coomaraswamy, *Notes on the katha Upanishad*, 1ª Parte [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Sobre la traducción*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. Sobre este asunto puede consultarse, del mismo autor, *Los Vedas; ensayos de traducción y exégesis*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007].

el otro inferior, así como la naturaleza de la relación analógica que existe entre estos dos sentidos y que permite resolver su aparente oposición.

En su sentido superior, las tinieblas representan lo no manifestado, así como hemos explicado ya en el curso de nuestros precedentes estudios; en eso no hay ninguna dificultad, y sin embargo parece que este sentido superior sea bastante generalmente ignorado o desconocido, ya que es fácil constatar que, cuando se trata de las tinieblas, nadie piensa comúnmente más que en su sentido inferior; y todavía se agrega a ello frecuentemente una significación «maléfica» que no le es de ningún modo inherente esencialmente, y que no se justifica más que en el caso de algunos aspectos secundarios y mucho más particularizados. En realidad, el sentido inferior representa propiamente el «caos», es decir, el estado de indiferenciación o de indistinción que está en el punto de partida de la manifestación, ya sea en su totalidad, ya sea relativamente a cada uno de sus estados; y aquí vemos aparecer inmediatamente la aplicación de la analogía en sentido inverso, ya que esta indiferenciación, que se podría llamar «material» en lenguaje occidental, es como el reflejo de la indiferenciación principal de lo no manifestado, puesto que lo que está en el punto más alto se refleja en el punto más bajo, como los vértices de los dos triángulos opuestos en el símbolo del «sello de Salomón». Tendremos todavía que volver de nuevo sobre esta consideración después; pero lo que importa sobre todo comprender bien antes de ir más lejos, es que esta indistinción, cuando se aplica a la totalidad de la manifestación universal, no es otra que la de *Prakriti*, en tanto que ésta se identifica a la *kylè* primordial o a la *materia prima* de las antiguas doctrinas cosmológicas occidentales; en otros términos, es el estado de potencialidad pura, que no es en cierto modo más que una imagen reflejada, y por eso mismo invertida, del estado principal de las posibilidades no manifestadas; y esta distinción es particularmente importante, ya que la confusión entre posibilidad y potencialidad es la fuente de innumerables errores. Por otra parte, cuando se trata solo del

estado original de un mundo o de un estado de existencia, la indistinción potencial no puede considerarse ya más que en un sentido relativo y ya «especificado», en virtud de una cierta similitud existente entre el proceso de desarrollo de la manifestación universal y el de cada una de sus partes constitutivas, similitud que encuentra concretamente su expresión en las leyes cíclicas; esto, que es susceptible de aplicarse a todos los grados, y al caso de un ser particular tanto como al de un dominio de existencia más o menos extenso, corresponde a la precisión que hemos hecho más atrás sobre el punto de una multiplicidad de sentidos jerarquizados, ya que no hay que decir que, por el hecho de su multiplicidad misma, estos sentidos no pueden ser más que relativos.

De lo que acaba de decirse, resulta que el sentido inferior de las tinieblas es de orden cosmológico, mientras que su sentido superior es de orden propiamente metafísico; también se puede destacar desde ahora que su relación permite dar cuenta del hecho de que el origen y el desarrollo de la manifestación pueden considerarse a la vez en un sentido ascendente y en un sentido descendente. Si ello es así, es porque la manifestación no procede solo de *Prakriti*, a partir de la cual su desarrollo todo entero es un paso gradual de la potencia al acto, que puede describirse como un proceso ascendente; en realidad, procede de los dos polos complementarios del Ser, es decir, de *Purusha* y de *Prakriti* y, con relación a *Purusha*, su desarrollo es un alejamiento gradual del Principio, y por tanto un verdadero descenso. Esta consideración contiene implícitamente la solución de muchas antinomias aparentes, sobre todo en lo que concierne a los ciclos cósmicos, cuya marcha, se podría decir, es regulada por una combinación de las tendencias que corresponden a estos dos «movimientos» opuestos, o más bien complementarios; los desarrollos a los que esto puede dar lugar están por lo demás evidentemente fuera de nuestro tema; pero se podrá al menos comprender fácilmente que no hay ninguna contradicción entre la asimilación del punto de partida o del estado original de la manifestación a las tinieblas en su sentido

inferior, por un lado, y, por el otro, la enseñanza tradicional concerniente a la espiritualidad del «estado primordial», ya que las dos cosas no se refieren al mismo punto de vista, sino respectivamente a los dos puntos de vista complementarios que acabamos de definir.

Hemos considerado el sentido inferior de las tinieblas como el reflejo de su sentido superior, lo que es, en efecto, desde un cierto punto de vista; pero al mismo tiempo, desde otro punto de vista diferente, es también en cierto modo su «revés», tomando este término en la acepción donde el «revés» y el «derecho» se oponen como las dos caras de una misma cosa; y esto requiere todavía algunas explicaciones. El punto de vista al que se aplica la consideración del reflejo es naturalmente el de la manifestación, y el de todo ser situado en el dominio de la manifestación; pero, a la mirada del Principio, donde el origen y el fin de todas las cosas se juntan y se unen, ya no podría tratarse de reflejo, puesto que ahí no hay realmente más que una sola y misma cosa, dado que el punto de partida de la manifestación está necesariamente, así como también su punto de conclusión, en lo no manifestado. Bajo el punto de vista del Principio en sí mismo, si todavía es permisible emplear en este caso una tal manera de hablar, ni siquiera pueden distinguirse dos aspectos de esta cosa única, puesto que una tal distinción no se plantea y no es válida más que con relación a la manifestación; pero, si se considera el Principio en su relación con la manifestación, se podrán distinguir como dos caras, que corresponden a la salida de lo no manifestado y al retorno a lo no manifestado. Puesto que el retorno a lo no manifestado es el término final de la manifestación, se puede decir que es cuando se ve desde ese lado cuando lo no manifestado aparece propiamente como las tinieblas en el sentido superior, mientras que, visto desde el lado del punto de partida de la manifestación, aparece al contrario como las tinieblas en el sentido inferior; y, según el sentido en el cual se cumple el «movimiento» de éste hacia aquél, se podría decir también que la cara superior está vuelta hacia el Principio, mientras que la cara inferior

está vuelta hacia la manifestación, aunque esta imagen de dos caras parezca implicar una suerte de simetría que, entre el Principio y la manifestación, no podría existir verdaderamente, y aunque, por lo demás, en el Principio mismo, no pueda haber evidentemente ninguna distinción de superior y de inferior. El punto de vista del reflejo es ilusorio en relación a ese, como el reflejo mismo lo es también en relación a lo que se refleja; este punto de vista de las dos caras corresponde pues a un grado más profundo de realidad, aunque, sin embargo, él mismo sea también ilusorio en otro nivel, puesto que desaparece a su vez cuando el Principio se considera en sí mismo y ya no más en relación a la manifestación.

El punto de vista que acabamos de exponer en último lugar quizás se haga más claro si se considera lo que se corresponde con él, en el interior mismo de la manifestación, en el paso de un estado a otro: este paso es en sí mismo un punto único, pero, naturalmente, puede ser considerado desde uno y desde el otro de los dos estados entre los cuales está situado y de los cuales es el límite común. Aquí todavía, nos encontramos con la consideración de las dos caras: este paso es una muerte en relación a uno de los dos estados, mientras que es un nacimiento en relación al otro; pero esta muerte y este nacimiento coinciden en realidad, y su distinción no existe sino en relación a los dos estados, de los cuales uno tiene su fin y el otro su origen en ese mismo punto. La analogía es evidente con lo que, en las consideraciones precedentes, concernía, no a dos estados particulares de manifestación, sino a la manifestación total en sí misma y al Principio, o más precisamente al paso del uno a la otra; por lo demás, conviene agregar que, aquí también, el sentido inverso de la analogía encuentra su aplicación, ya que, por un lado, el nacimiento a la manifestación es como una muerte al Principio, y por el otro, inversamente, la muerte a la manifestación es un nacimiento o más bien un «renacimiento» al Principio, de suerte que el origen y el fin se encuentran invertidos según se consideren en relación al Principio o en relación a la manifestación; esto, bien entendido, siempre en la relación de uno con el otro,

ya que, en la inmutabilidad del Principio mismo, no hay, ciertamente, ni nacimiento ni muerte, ni origen ni fin, sino que él mismo es el origen primero y el fin último de todas las cosas, sin que, por lo demás, entre ese origen y ese fin haya una distancia cualquiera en la realidad absoluta.

Si venimos ahora a considerar el caso del ser humano, podemos preguntarnos lo que, para él, corresponde a las dos «noches» entre las cuales se despliega, como hemos visto, toda la manifestación universal; y, en lo que concierne a las tinieblas superiores, ahí no hay todavía ninguna dificultad, puesto que, ya sea que se trate de un ser particular o del conjunto de los seres, ellas no pueden representar jamás otra cosa que el retorno a lo no manifestado; este sentido, en razón misma de su carácter propiamente metafísico, permanece sin cambio en todas las aplicaciones que es posible hacer de este simbolismo. Por el contrario, en lo que concierne a las tinieblas inferiores, es evidente que aquí ya no pueden tomarse más que en un sentido relativo, pues el punto de partida de la manifestación humana no coincide con el de la manifestación universal, sino que ocupa en el interior de ésta un cierto nivel determinado; así pues, lo que aparece en ella como «caos» o como potencialidad no puede serlo sino relativamente, y posee ya de hecho un cierto grado de diferenciación y de «cualificación»; ya no es la *materia prima*, sino que es, si se quiere, una *materia secunda*, que juega un papel análogo para el nivel de existencia considerado. Por lo demás, no hay que decir que estas precisiones no se aplican solo al caso de un ser, sino también al de un mundo; sería un error pensar que la potencialidad pura y simple puede encontrarse en el origen de nuestro mundo, que no es más que un grado de la existencia entre los demás; el *ākāsha*, a pesar de su estado de indiferenciación, no está desprovisto de toda cualidad, y ya está «especificado» en vista de la producción de la manifestación corporal solo; así pues no podría confundirse de ninguna manera con *Prakriti*, que, siendo absolutamente indiferenciada, contiene por eso mismo en ella la potencialidad de toda manifestación.

De eso resulta que, a lo que representa las tinieblas inferiores en el ser humano, no se podrá aplicar, en relación a las tinieblas superiores, más que la imagen del reflejo, con la exclusión de la de las dos caras; en efecto, todo nivel de existencia puede tomarse como un plano de reflexión, y se debe solo a que el Principio se refleja en él de una cierta manera por lo que ese nivel de existencia posee alguna realidad, a saber, la realidad de que es susceptible en su orden propio; pero, por otra parte, si se pasara a la otra cara de las tinieblas inferiores, no es en el Principio o en lo no manifestado donde uno se encontraría en parecido caso, sino solo en un estado «prehumano» que no es más que otro estado de manifestación. Aquí, somos conducidos de nuevo a lo que hemos explicado precedentemente sobre el tema del paso de un estado a otro: por un lado, es el nacimiento al estado humano, y, por el otro, es la muerte al estado «prehumano»; o, en otros términos, es el punto que, según el lado en que se considere, aparece como el punto de conclusión de un estado y como el punto de partida del otro. Ahora bien, si las tinieblas inferiores se toman en este sentido, uno podría preguntarse por qué no se consideran simplemente, de una manera simétrica, las tinieblas superiores como representando la muerte al estado humano, o el término de este estado, que no coincide forzosamente con un retorno a lo no manifestado, sino que puede no ser todavía más que el paso a otro estado de manifestación; de hecho, como ya lo hemos dicho, el simbolismo de la noche se aplica también a todo cambio de estado cualquiera que sea; pero, además de que no podría tratarse en este caso más que de una «superioridad» muy relativa, puesto que el comienzo y el fin de un estado no son más que dos puntos situados en niveles consecutivos separados por una distancia infinitesimal según «el eje» del ser, eso no es lo que importa desde el punto de vista donde nos colocamos. En efecto, lo que es menester considerar esencialmente, es el ser humano tal cual está actualmente constituido en su integridad, y con todas las posibilidades que lleva en él; ahora bien, entre esas posibilidades está la de alcanzar directamente

lo no manifestado, a lo cual toca ya, si puede decirse, por su parte superior, que, aunque ella misma no es propiamente humana, no obstante es lo que le hace existir en tanto que humano, puesto que es el centro mismo de su individualidad; y, en la condición del hombre ordinario, este contacto con lo no manifestado aparece en el estado de sueño profundo. Por lo demás, debe entenderse bien que eso no es en modo alguno un «privilegio» del estado humano, y que, si se considerara del mismo modo no importa cuál otro estado, siempre se encontraría en él esta misma posibilidad de retorno directo a lo no manifestado, sin paso a través de otros estados de manifestación, ya que la existencia en un estado cualquiera no es posible sino debido al hecho de que *Atmâ* reside en el centro de ese estado, que sin eso se desvanecería como una pura nada; por eso es por lo que, en principio al menos, todo estado puede ser tomado igualmente como punto de partida o como «soporte» de la realización espiritual, ya que, en el orden universal o metafísico, todos contienen en ellos las mismas virtualidades.

Desde que uno se coloca en el punto de vista de la constitución del ser humano, las tinieblas inferiores deberán aparecer en él más bien bajo el aspecto de una modalidad de este ser que bajo el de un primer «momento» de su existencia; pero, por lo demás, las dos cosas se juntan en un cierto sentido, pues de lo que se trata es siempre el punto de partida del desarrollo del individuo, desarrollo a cuyas diferentes fases corresponden sus diversas modalidades, entre las cuales se establece por eso mismo una cierta jerarquía; así pues, es lo que se puede llamar una potencialidad relativa, a partir de la cual se efectuará el desarrollo integral de la manifestación individual. A este respecto, lo que representan las tinieblas inferiores no puede ser más que la parte más grosera de la individualidad humana, la más «tamásica» en cierto modo, pero en la cual, sin embargo, esta individualidad toda entera se encuentra envuelta como un germen o un embrión; en otros términos, no será nada más que la modalidad corporal misma. Por lo demás, es menester no sorprenderse de que sea el cuerpo el que corresponde así al

reflejo de lo no manifestado en el ser humano, ya que, aquí todavía, la consideración del sentido inverso de la analogía permite resolver inmediatamente todas las dificultades aparentes: como ya lo hemos dicho, el punto más alto tiene necesariamente su reflejo en el punto más bajo, y es así como, por ejemplo, en nuestro mundo, la inmutabilidad principal tiene su imagen invertida en la inmovilidad del mineral. De una manera general, se podría decir que las propiedades del orden espiritual encuentran su expresión, pero en cierto modo «vuelta» y como «negativa», en lo que hay de más corporal; y, en el fondo, no hay en eso más que la aplicación a este mundo de lo que hemos explicado precedentemente en cuanto a la relación inversa del estado de potencialidad con el estado principal de no manifestación. En virtud de la misma analogía, el estado de vigilia, que es el estado donde la consciencia del individuo está «centrada» en la modalidad corporal, es espiritualmente un estado de sueño e inversamente; por lo demás, esta consideración del sueño permite comprender todavía mejor que lo corporal y lo espiritual aparezcan respectivamente como «noche» uno con respecto al otro, aunque sea naturalmente ilusorio considerarlos simétricamente como los dos polos del ser, debido a que el cuerpo, en realidad, no es una *materia prima*, sino un simple «substituto» de ésta relativamente a un estado determinado, mientras que el espíritu jamás deja de ser un principio universal y no se sitúa a ningún nivel relativo. Es teniendo en cuenta estas reservas, y hablando conformemente a las apariencias inherentes a un cierto nivel de existencia, como se puede hablar de un «sueño del espíritu» que corresponde a la vigilia corporal; por extraño que pueda parecer, la «impenetrabilidad» de los cuerpos no es más que una expresión de este «sueño», y, por lo demás, todas sus propiedades características podrían interpretarse igualmente según este punto de vista analógico.

Bajo la relación de la realización, lo que hay que retener sobre todo de estas consideraciones, si la realización se cumple a partir del estado humano, es que el cuerpo mismo es el que

debe servirle de base y de punto de partida; el cuerpo es su «soporte» normal, contrariamente a algunos prejuicios corrientes en occidente, según los cuales no se querría ver en él más que un obstáculo o tratarle como «cantidad despreciable»; la aplicación al papel que juega un elemento de orden corporal en todos los ritos, en tanto que medios o auxiliares de la realización, es demasiado evidente como para que haya necesidad de insistir más en ello. Por lo demás, ciertamente habría que sacar de todo eso muchas otras consecuencias que no podemos desarrollar al presente; concretamente, ahí se puede entrever la posibilidad de algunas transposiciones y «transmutaciones» muy inesperadas para quien jamás ha pensado en ello; pero, bien entendido, no es concibiendo el cuerpo según las teorías «mecanicistas» y «psicoquímicas» de los modernos como será posible comprender nunca nada de él².

² En la doctrina islámica, las dos «noches» de que hemos hablado se representan respectivamente por *laylatul-qadr* y *laylatul-mirâj*, correspondientes a un doble movimiento «descendente» y «ascendente»: la segunda es la ascensión nocturna del Profeta, es decir, un retorno al Principio a través de los diferentes «cielos» que son los estados superiores del ser; en cuanto a la primera, es la noche donde se cumple el descenso del *Qorân*, y esta «noche», según el comentario de Mohyiddin ibn Arabi, se identifica al cuerpo mismo del Profeta. Lo que hay que destacar particularmente aquí, es que la «revelación» se recibe, no en la mente, sino en el cuerpo del ser que es «enviado» para expresar el Principio: *Et Verbum caro factum est*, dice el Evangelio (*caro* y no *mens*), y hay ahí, muy exactamente, otra expresión, bajo la forma propia de la tradición cristiana, de lo que representa *laylatul-qadr* en la tradición islámica.

Capítulo XXXII

REALIZACIÓN ASCENDENTE Y DESCENDENTE*

En la realización total del ser, hay lugar a considerar la unión de dos aspectos que corresponden en cierto modo a las dos fases de ésta, una «ascendente» y la otra «descendente». La consideración de la primera fase, en la que el ser, partiendo de un cierto estado de manifestación, se eleva hasta la identificación con su principio no manifestado, no puede suscitar ninguna dificultad, puesto que eso es lo que, por todas partes y siempre, se indica expresamente como el proceso y la meta esencial de toda iniciación, desembocando ésta en la «salida del cosmos», como hemos explicado en precedentes artículos, y, por consiguiente, en la liberación de las condiciones limitativas de todo estado particular de existencia. Por el contrario, en lo que concierne a la segunda fase, la de «descenso» a lo manifestado, parece que no se haya hablado de ella sino más raramente y, en muchos casos, de una manera menos explícita, a veces incluso, podría decirse, con una cierta reserva o una cierta vacilación, que, por lo demás, las explicaciones que nos proponemos dar aquí permitirán comprender; sin duda, ello se debe a que da lugar fácilmente a malentendidos, ya sea porque se mire erradamente esta manera de considerar las cosas como más o menos excepcionales, ya sea porque se equivoque el verdadero carácter del «redescenso» de que se trata.

Consideraremos primero lo que se podría llamar la cuestión de principio, es decir, la razón misma por la cual toda doctrina tradicional, provisto que se presente bajo una forma verdaderamente completa, no puede, en realidad, considerar

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, enero 1939. Nota del T.].

las cosas de otro modo; y esta razón podrá comprenderse sin dificultades si uno se remite a la enseñanza del *Védânta* sobre los cuatro estados de *Atmâ*, tal como se describen concretamente en la *Mândûkya Upanishad*¹. En efecto, no hay solo los tres estados que están representados en el ser humano por la vigilia, el sueño y el sueño profundo, y que corresponden respectivamente a la manifestación corporal, a la manifestación sutil y a lo no manifestado, sino que más allá de estos tres estados, y por tanto más allá de lo no manifestado mismo, hay un cuarto, que puede decirse «ni manifestado ni no manifestado», puesto que es el principio de uno y del otro, pero que también, por eso mismo, comprende a la vez lo manifestado y lo no manifestado. Ahora bien, aunque el ser alcanza realmente su propio «Sí mismo» en el tercer estado, el de lo no manifestado, sin embargo el término último no es éste, sino el cuarto, únicamente en el cual se realiza plenamente la «Identidad Suprema», pues *Brahma* es a la vez «ser y no ser» (*sadasat*), «manifestado y no manifestado» (*vyaktâyakta*), «sonido y silencio» (*shabdâshabda*), sin lo cual no sería verdaderamente la Totalidad absoluta; y, si la realización se detuviera en el tercer estado, no implicaría más que el segundo de los dos aspectos, el que el lenguaje no puede expresar más que bajo una forma negativa. Así, como lo dice A. K. Coomaraswamy en un reciente estudio², «hay que pasar más allá de lo manifestado (lo que se representa por el paso «más allá del Sol») para alcanzar lo no manifestado (la «oscuridad» entendida en su sentido superior), pero el fin último está aún más allá de lo no manifestado; el término de la vía no se alcanza mientras no se conoce a *Atmâ* a la vez como manifestado y no manifestado»; así pues, para llegar ahí, es menester pasar todavía «más allá de la oscuridad», o, como lo expresan algunos textos, «ver la otra cara de la oscuridad». Dicho de otro modo, *Atmâ* puede «brillar» en sí mismo, pero no «irradia»; es idéntico a *Brahmâ*, pero en una

¹ Ver *El Hombre y su devenir según el Védânta*, cap. XII a XVII.

² *Notes on the Katha Upanishad*, 3ª parte [publicado en A. K. Coomaraswamy, *Sobre la traducción*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007].

sola naturaleza, no en la doble naturaleza que está comprendida en Su esencia única³.

Aquí, es necesario prevenir una objeción posible: en efecto, se podría hacer observar que no hay ninguna medida común entre lo manifestado y lo no manifestado, de tal suerte que lo primero es como nada frente a lo segundo, y, además, que lo no manifestado, puesto que ya es en sí mismo el principio de lo manifestado, debe contenerlo ya de una cierta manera. Todo eso es perfectamente verdadero, ciertamente, pero no lo es menos que lo manifestado y lo no manifestado, mientras se consideren así, aparecen todavía en un sentido como dos términos entre los cuales existe una oposición; y esta oposición, incluso si no es más que ilusoria (como por lo demás toda oposición lo es en el fondo), por eso no debe menos ser finalmente resuelta; ahora bien, esta oposición no puede resolverse más que pasando más allá de uno y otro de sus dos términos. Por otra parte, si lo manifestado no puede decirse real en el sentido absoluto de esta palabra, por eso no posee menos en sí mismo una cierta realidad, relativa y contingente sin duda, pero que, sin embargo, es una realidad a algún grado, puesto que no es una pura nada, y puesto que sería incluso inconcebible que lo fuera, ya que eso lo excluiría de la Posibilidad universal. No se puede decir pues, en definitiva, que lo manifestado sea estrictamente desdeñable, aunque parezca tal en relación a lo no manifestado, y aunque sea eso, quizás, una de las razones por las que, en la realización, todo lo que se refiere a ello puede encontrarse a veces menos en evidencia y como relegado a la sombra. En fin, si lo manifestado está comprendido en principio en lo no manifestado, es en tanto que conjunto de las posibilidades de manifestación, pero no en tanto que manifestado efectivamente; para que esté comprendido también bajo esta última relación, es menester remontar, como hemos dicho, al principio común de lo manifestado y de lo no manifestado, que es verdaderamente el Principio supremo del que procede todo

³ Cf. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, II, 3.

y en el que está contenido todo; y es menester que ello sea así, como se verá mejor todavía después, para que haya realización plena y total del «Hombre universal».

Ahora bien, aquí se plantea otra cuestión: según lo que acabamos de decir, ahí se trata de etapas diferentes en el recorrido de una sola y misma vía, o, más exactamente, de una etapa y del término final de esta vía, y es bien evidente que ello debe ser así en efecto, puesto que es la realización la que se continúa así hasta su acabamiento último; pero ¿cómo se puede entonces hablar en eso, como hacíamos al comienzo, de una fase «ascendente» y de una fase «descendente»? No hay que decir que, si estas dos representaciones son legítimas, la una y la otra, deben, para no ser contradictorias, referirse a puntos de vista diferentes; pero, antes de ver como pueden conciliarse efectivamente, podemos destacar ya que, en todo caso, esta conciliación no es posible más que a condición de que el «redescenso» no se conciba en modo alguno como una suerte de «regresión» o de «vuelta atrás», lo que, por lo demás, sería incompatible también con el hecho de que todo lo que es adquirido por el ser en el curso de la realización iniciática lo es de una manera permanente y definitiva. Así pues, aquí no hay nada comparable a lo que se produce en el caso de los «estados místicos» pasajeros, tales como el «éxtasis», después de los cuales el ser se encuentra pura y simplemente en la existencia humana terrestre, con todas las limitaciones individuales que la condicionan, no guardando de esos estados, en su consciencia actual, más que un reflejo indirecto y siempre más o menos imperfecto⁴. Apenas hay necesidad de decir que el «redescen-

⁴ A propósito de esto, conviene agregar que algo semejante puede tener lugar también en un caso diferente del de los «estados místicos», caso que es el de una realización metafísica verdadera, pero que ha quedado incompleta y todavía virtual; la vida de Plotino ofrece un ejemplo de ello que es sin duda el más conocido. Se trata entonces, en el lenguaje del *taḥawwuf* islámico, de un *hâl* o estado transitorio que no ha podido ser fijado y transformado en *maqâm*, es decir, en «estación» permanente, adquirida de una vez por todas, cualquiera que sea por lo demás el grado de realización al cual corresponde.

so» en cuestión no es asimilable tampoco a lo que se designa como el «descenso a los Infiernos»; como se sabe, éste tiene lugar previamente al comienzo mismo del proceso iniciático propiamente dicho, y, al agotar algunas posibilidades inferiores del ser, juega un papel «purificador» que ya no tendría manifiestamente ninguna razón de ser después, y sobre todo en el nivel al que se refiere aquello de lo que se trata al presente. Para no pasar bajo silencio ninguno de los equívocos posibles, agregaremos todavía que ahí no hay absolutamente nada en común con lo que se podría llamar una «realización al revés», que no tendría sentido más que si tomara esta dirección «descendente» a partir del estado humano mismo, pero cuyo sentido, entonces, sería propiamente «infernial» o «satánico», y que, por consecuencia, no podría depender más que del dominio de la «contra-iniciación»⁵.

Dicho eso, deviene fácil comprender que el punto de vista donde la realización aparece toda entera como el recorrido de una vía en cierto modo «rectilínea» es el del ser mismo que la cumple, puesto que, para este ser, jamás podría tratarse de volver de nuevo atrás y de reentrar en las condiciones de algunos de los estados que ya ha pasado. En cuanto al punto de vista donde esta misma realización toma el aspecto de dos fases «ascendente» y «descendente», no es en suma más que aquel bajo el cual puede aparecer a los demás seres, que la consideran permaneciendo ellos mismos encerrados en las condiciones del mundo manifestado; pero uno puede preguntarse todavía cómo un movimiento continuo puede revestir así, aunque no sea más que exteriormente, la apariencia de un conjunto de dos movimientos sucediéndose en direcciones opuestas. Ahora bien, existe una representación geométrica que permite hacerse una idea de ello tan clara como es posible: si se considera un círculo colocado verticalmente, el recorrido de

⁵ El recorrido de una tal vía «descendente», con todas las consecuencias que implica, no puede siquiera considerarse efectivamente, en toda la medida en que es posible, más que en el caso extremo de los *awliyâ es-Shaytân* (cf. *El Simbolismo de la Cruz*, p. 186 de la edición francesa).

una de las mitades de la circunferencia será «ascendente», y el de la otra mitad será «descendente», sin que el movimiento deje jamás de ser continuo; además, en el curso de este movimiento, no hay ninguna «vuelta atrás», puesto que no vuelve a pasar por la parte de la circunferencia que ya ha sido recorrida. En eso hay un ciclo completo, pero, si se recuerda que no podrían existir ciclos realmente cerrados, así como hemos explicado en otras ocasiones, uno se da cuenta, por eso mismo, de que no es más que en apariencia que el punto de conclusión coincide con el punto de partida o, en otros términos, que el ser vuelve de nuevo al estado manifestado del cual había partido (apariencia que existe para los demás seres, pero que no es la «realidad» de ese ser); y, por otra parte, esta consideración del ciclo es aquí tanto más natural cuanto lo que se trata tiene su correspondencia «macrocósmica» exacta en las dos fases de «aspir» y de «expir» de la manifestación universal. En fin, se puede destacar que una línea recta es el «límite», en el sentido matemático de este término, de una circunferencia que crece indefinidamente; y al estar la distancia recorrida en la realización (o más bien lo que se figura por una distancia cuando se emplea el simbolismo espacial) verdaderamente más allá de toda medida asignable, no hay en realidad ninguna diferencia entre el recorrido de la circunferencia de que acabamos de hablar y el de un eje que permanece siempre vertical en todas sus partes sucesivas, lo que acaba de reconciliar las representaciones que corresponden respectivamente a los dos puntos de vista «interior» y «exterior» que hemos distinguido.

Por estas diversas consideraciones, pensamos que se puede desde ahora comprender suficientemente el verdadero carácter de la fase «descendente» o aparentemente tal; pero queda todavía preguntarse lo que puede ser, bajo la relación de la jerarquía iniciática, la diferencia entre la realización detenida en la fase «ascendente» y la que comprende además la fase «descendente», y sobre todo es esto lo que tendremos que examinar más particularmente a continuación.

Mientras que el ser que permanece en lo no manifestado ha cumplido la realización únicamente «para sí mismo», el que «redesciende» después, en el sentido que hemos precisado precedentemente, tiene desde entonces, con relación a la manifestación, un papel que expresa el simbolismo de la «irradiación» solar por la que todas las cosas son iluminadas. En el primer caso, como ya lo hemos dicho, *Atmâ* «brilla» sin «irradiar»; pero, aquí todavía, es menester disipar un equívoco: a este respecto, se habla con demasiada frecuencia de una realización «egoísta», lo que es una verdadera sinrazón, puesto que ya no hay más *ego*, es decir, individualidad, ya que las limitaciones que constituyen la individualidad como tal han sido abolidas necesariamente, y de una manera definitiva, para que el ser pueda «establecerse» en lo no manifestado. Una tal equivocación implica evidentemente una confusión grosera entre el «Sí mismo» y el «mí mismo»; hemos dicho que ese ser ha realizado «para sí mismo», y no «para él mismo», y eso no es una simple cuestión de lenguaje, sino una distinción completamente esencial en cuanto al fondo mismo de lo que se trata. Hecha esta precisión, por eso no permanece menos, entre los dos casos, una diferencia cuyo verdadero alcance puede comprenderse mejor refiriéndose a la manera en la que diversas tradiciones consideran los estados que se les corresponden, ya que, incluso si la realización «descendente», en tanto que fase del proceso iniciático, no está generalmente indicada más que de una manera más o menos velada, no obstante se pueden encontrar fácilmente ejemplos que la suponen muy claramente y sin ninguna duda posible.

Para tomar primero el ejemplo quizás más conocido, aunque no el mejor comprendido habitualmente, la diferencia de que se trata es, en suma, la que existe entre el *Pratyêka-Buddha* y el *Bodhisattwa*⁶; y es particularmente importante a este respecto, destacar que la vía que tiene por término el pri-

⁶ El caso del *Pratyêka-Buddha* es uno de aquellos a los cuales los intérpretes occidentales aplican de buena gana este término de «egoísmo» cuya absurdidad acabamos de señalar.

mero de esos dos estados se designa como una «pequeña vía» o, si se quiere, como una «vía menor» (*hīnayāna*), lo que implica que no está exenta de un cierto carácter restrictivo, mientras que es la que conduce al segundo estado la que se considera verdaderamente como la «gran vía» (*mahāyāna*), y por tanto la que es completa y perfecta bajo todas las relaciones. Esto permite responder a la objeción que podría sacarse del hecho de que, de una manera general, el estado de *Buddha* se considera como superior al de *Bodhisattwa*; en el caso del *Pratyēka-Buddha*, esta superioridad no puede ser más que aparente, y se debe sobre todo al carácter de «impasibilidad» que, aparentemente también, no tiene el *Bodhisattwa*; decimos aparentemente, porque es menester distinguir en eso entre la «realidad» del ser y el papel que tiene que desempeñar en relación al mundo manifestado, o, en otros términos, entre lo que él es en sí mismo y lo que parece ser para los seres ordinarios; por lo demás, encontraremos que hay que hacer la misma distinción en casos pertenecientes a otras tradiciones. Es verdad que, exotéricamente, al *Bodhisattwa* se lo representa como teniendo que efectuar todavía una última etapa para alcanzar el estado de *Buddha* perfecto; pero, si decimos exotéricamente, es porque, precisamente, eso corresponde a la manera en que aparecen las cosas cuando se consideran desde el exterior; y es menester que ello sea así para que el *Bodhisattwa* pueda desempeñar su función, en tanto que ésta es mostrar la vía a los demás seres: él es «el que ha ido así» (*tathā-gata*), y así deben ir aquellos que pueden llegar como él a la meta suprema; así pues, para ser verdaderamente «ejemplar», es menester que la existencia misma en la que cumple su «misión» se presente en cierto modo como una recapitulación de la vía. En cuanto a pretender que se trata realmente de un estado todavía imperfecto o de un menor grado de realización, eso equivale a perder enteramente de vista el lado «transcendente» del ser del *Bodhisattwa*, lo que es quizás conforme con algunas interpretaciones «racionales» corrientes, pero hace perfectamente incomprensible todo el simbolismo que concierne a la vida del *Bodhisattwa*

y que le confiere, desde su comienzo mismo, un carácter propiamente *avatârico*, es decir, le muestra efectivamente como un «descenso» (es el sentido propio de la palabra *avatâra*) por el que un principio, o un ser que representa a éste porque se identifica con él, se manifiesta en el mundo exterior, lo que, evidentemente no podría alterar de ninguna manera la inmutabilidad del principio como tal⁷.

En la tradición islámica, lo que acabamos de decir tiene su equivalente en una amplia medida, teniendo en cuenta la diferencia de los puntos de vista que son naturalmente propios a cada una de las diversas formas tradicionales: este equivalente se encuentra en la distinción que se hace entre el caso del *walî* y el del *nabî*. Un ser puede ser *walî* sólo «para sí mismo», si es permisible expresarse así, sin manifestar nada al exterior; por el contrario, un *nabî* sólo es tal porque hay una función que desempeñar con respecto de los demás seres; y, con mayor razón, la misma cosa es verdad del *rasûl*, que es también *nabî*, pero cuya función reviste un carácter de universalidad, mientras que la del simple *nabî* puede estar más o menos limitada en cuanto a su extensión y en cuanto a su meta propia⁸. Podría

⁷ Se podría decir también que un tal ser, cargado de todas las influencias espirituales inherentes a su estado transcendente, deviene el «vehículo» por el cual estas influencias son dirigidas hacia nuestro mundo; este «descenso» de las influencias espirituales está indicado bastante explícitamente en el nombre de *Avalokitêshwara*, y es también una de las significaciones principales y «benéficas» del triángulo invertido. Agregamos que es precisamente con esta significación como el triángulo invertido se toma como símbolo de los grados más altos de la Masonería escocesa; en ésta, por lo demás, puesto que el grado 30º se considera como *nec plus ultra*, por eso mismo debe marcar lógicamente el término de la «escalada», de suerte que los grados siguientes no pueden referirse propiamente más que a un «redescenso», por el cual son aportadas a toda la organización iniciática las influencias destinadas a «vivificarla»; y los colores correspondientes, que son respectivamente el negro y el blanco, son todavía muy significativos bajo la misma relación.

⁸ El *rasûl* manifiesta el atributo divino de *Er-Rahmân* en todos los mundos (*rahmatan lil-âlamîn*), y no solo en un cierto dominio particular. Se puede destacar que, en otras partes, la designación del *Bodhisattwa* como «Señor de compasión» se refiere también a un papel similar, puesto que la «compasión» extendida a todos los seres no es en el fondo más que otra expresión del atributo de *rahmah*.

parecer incluso que aquí no debe haber la ambigüedad aparente que hemos visto hace un momento a propósito del *Bodhi-sattwa*, puesto que la superioridad del *nabî* en relación al *walî* se admite generalmente e incluso se considera como evidente; y sin embargo a veces se ha sostenido también que la «estación» (*maqâm*) del *walî* es, en sí misma, más elevada que la del *nabî*, porque implica esencialmente un estado de «proximidad» divina, mientras que el *nabî*, por su función misma, está necesariamente vuelto hacia la creación; pero, también aquí, eso no es ver más que una de las dos caras de la realidad, la cara exterior, y no comprender que ella representa un aspecto que se agrega a la otra sin destruirla ni afectarla verdaderamente⁹. En efecto, la condición del *nabî* implica primero en sí misma la del *walî*, pero es al mismo tiempo algo más; hay pues, en el caso del *walî*, una suerte de «carencia» bajo un cierto aspecto, no en cuanto a su naturaleza íntima, sino en cuanto a lo que se podría llamar su grado de universalización, «carencia» que corresponde a lo que hemos dicho del ser que se detiene en el estado no manifestado sin «redescender» hacia la manifestación; y la universalidad alcanza su plenitud efectiva en el *rasûl*, que así es verdadera y totalmente el «Hombre universal».

En casos tales como los que acabamos de citar, se ve claramente que el ser que «redesciende» tiene, frente a la manifestación, una función cuyo carácter en cierto modo excepcional muestra bien que no se encuentra en ella en una condición comparable a la de los seres ordinarios; estos casos son también los de aquellos seres que se pueden decir «enviados» en el verdadero sentido de esta palabra. En un cierto sentido, se

⁹ Remitiremos aquí a lo que ha sido dicho sobre la noción del *barzakh*, lo que permite comprender sin esfuerzo cómo deben entenderse estas dos caras de la realidad; la cara interior esta vuelta hacia *El-Haqq*, y la cara exterior hacia *El-khalq*; y el ser cuya función es de la naturaleza del *barzakh* debe unir necesariamente en él estos dos aspectos, estableciendo así un «puente» o un «canal» por el que las influencias divinas se comunican a la creación.

puede decir también que todo ser manifestado tiene su misión, si por ello se entiende simplemente que debe ocupar su sitio propio en el mundo y que es así un elemento necesario del conjunto del cual forma parte; pero no hay que decir que no es de esta manera como lo entendemos aquí, y que se trata de una «misión» de un alcance completamente diferente, que procede directamente de un orden trascendente y principial y que expresa en el mundo manifestado algo de ese mismo orden. Como el «redescenso» presupone la «escalada» previa, así también una tal «misión» presupone necesariamente la perfecta realización interior; no es inútil insistir en ello, sobre todo en una época donde tantas gentes se imaginan muy fácilmente tener «misiones» más o menos extraordinarias, que a falta de esta condición esencial, no pueden ser más que puras ilusiones.

Después de todas las consideraciones que hemos expuesto hasta aquí, debemos insistir todavía sobre un aspecto del «redescenso» que nos parece explicar, en muchos casos, el hecho de que este tema haya pasado bajo silencio o haya sido rodeado de reticencias, como si hubiera algo ahí de lo que no se quiere hablar claramente: se trata de lo que se podría llamar su aspecto «sacrificial». Ante todo, debe entenderse bien que, si empleamos aquí la palabra «sacrificio», no es en el sentido simplemente «moral» que se le da vulgarmente, y que no es más que uno de los ejemplos de la degeneración del lenguaje moderno, que empequeñece y desnaturaliza todas las cosas para rebajarlas a un nivel puramente humano y hacerlas entrar en los cuadros convencionales de la «vida ordinaria». Por el contrario, tomamos esta palabra en su sentido verdadero y original, con todo lo que ésta implica de efectivo e incluso de esencialmente «técnico»; en efecto, no hay que decir que el papel de seres tales como los que se trata en los casos que hemos citado precedentemente no podría tener nada en común con el «altruismo», el «humanitarismo», la «filantropía» y otras pequeñeces «ideales» celebradas por los moralistas, y que no sólo están evidentemente desprovistas de todo carácter trascendente o suprahumano,

sino que incluso están perfectamente al alcance del primer profano que llegue¹⁰.

Una vez que el ser ha realizado su identidad con *Atmâ*, y no siendo efectivamente su «redescenso» a la manifestación, o lo que aparece como tal bajo el punto de vista de ésta, más que la plena universalización de esta identidad misma, ese ser no es entonces otro que «el “*Atmâ*” incorporado en los mundos», lo que equivale a decir que el «redescenso» no es en realidad, para él, nada diferente del proceso mismo de la manifestación universal. Ahora bien, precisamente, a este proceso se le describe con frecuencia tradicionalmente como un «sacrificio»: en el símbolo védico, es el sacrificio del *Mahâ-Purusha*, es decir, del «Hombre universal», al cual, según lo que ya hemos dicho, el ser de quien se trata es efectivamente idéntico; y este sacrificio primordial no solo debe entenderse en el sentido estrictamente ritual, y no en una acepción más o menos vagamente «metafórica», sino que es esencialmente el prototipo mismo de todo rito sacrificial¹¹.

¹⁰ Tenemos que precisar que lo que decimos aquí señala al punto de vista específicamente moderno de la «moral laica»; incluso cuando ésta no hace en cierto modo, como ocurre frecuentemente a pesar de sus pretensiones, más que «plagiar» preceptos tomados de la religión, ella los vacía de toda significación real, suprimiendo todos los elementos que permitían ligarlos a un orden superior y, más allá del exoterismo simplemente literal, transponerlos como signos de verdades principales; y a veces incluso, aunque parece guardar lo que se podría llamar la «materialidad» de estos preceptos, esa moral, por la interpretación que da de ellos, llega hasta «volverlos» verdaderamente en un sentido antitradicional.

¹¹ A propósito de esto, podemos hacer incidentalmente una precisión que no carece de importancia: la vida de algunos seres, considerada según las apariencias individuales, presenta hechos que están en correspondencia con los del orden cósmico y que son en cierto modo, bajo el punto de vista exterior, una imagen o una reproducción de éstos; pero, bajo el punto de vista interior, esta relación debe ser invertida, ya que, siendo estos seres realmente el *Mahâ-Purusha*, son los hechos cósmicos los que verdaderamente se modelan sobre su vida o, para hablar más exactamente, sobre aquello de lo cual esta vida es una expresión directa, mientras que los hechos cósmicos en sí mismos no son más que su expresión por reflejo. Agregaremos que es eso también lo que funda en la realidad y hace válidos los ritos instituidos por seres «enviados», mientras que un ser que no es nada más que un individuo humano, por su propia iniciativa, jamás podrá más que inventar «pseudo-ritos» desprovistos de toda eficacia real.

El «enviado», en el sentido en el que hemos tomado esta palabra precedentemente, es pues literalmente una «víctima»; por lo demás, entiéndase bien que esto no implica en modo alguno, de una manera general, que su vida deba terminarse por una muerte violenta puesto que, en realidad, es esta vida misma, en todo su conjunto, la que es ya la consecuencia del sacrificio¹². Se podrá destacar inmediatamente que es en eso donde reside la explicación profunda de las vacilaciones y de las «tentaciones» que, en todos los relatos tradicionales, y cualquiera que sea la forma más especial que revistan según los casos, se atribuyen a los Profetas, e incluso a los *Avatâras*, cuando se encuentran en cierto modo en presencia de la «misión» que tienen que cumplir. En el fondo, estas vacilaciones no son otras que las de *Agni* a aceptar devenir el conductor del «carro cósmico»¹³, así como lo dice A. K. Coomaraswamy en el estudio que ya hemos citado, que vincula así todos estos casos al del «*Avatâra* eterno», con el cual no forman más que uno en su «verdad» más interior; y, ciertamente, la tentación de permanecer en la «noche» de lo no manifestado se comprende sin esfuerzo, ya que nadie podría contestar que, en este sentido superior, «la noche es mejor que el día»¹⁴. A. K. Coomaraswamy explica también de este modo, y con justa razón, el hecho de que Shankarâchârya se esfuerce siempre visiblemente en evitar la consideración del «redescenso», inclusive cuando comenta textos cuyo sentido lo implica bastante claramente;

¹² Es menester observar también que lo que se trata no tiene ninguna relación con el uso que algunos místicos hacen de buena gana de la palabra «víctima» o de «inmolación»; incluso en los casos donde lo que ellos entienden por eso tiene una realidad propia y no se reduce a simples ilusiones «subjetivas», siempre posibles en ellos en razón de la «pasividad» inherente a su actitud, es una realidad cuyo alcance no rebasa en modo alguno el orden de las posibilidades individuales.

¹³ *Rig-Vêda*, X, 51.

¹⁴ Esta expresión tiene también su aplicación, en otro orden, en el «rechazo de los poderes»; pero, mientras que esta actitud está no solo justificada, sino que es incluso la única enteramente legítima, para el ser que, no teniendo ninguna «misión» que desempeñar, no tiene que aparecer al exterior, es evidente que, por el contrario, una «misión» sería inexistente como tal si no fuera manifestada exteriormente.

en efecto, sería absurdo, en un caso como ese, atribuir una tal actitud a una falta de conocimiento o a una incomprensión de la doctrina; así pues, su actitud no puede comprenderse más que como una suerte de retroceso ante la perspectiva del «sacrificio», y, por consecuencia, como una voluntad consciente de no levantar el velo que disimula «la otra cara de la oscuridad»; y, generalizando sobre todo lo precedente, esa es la razón principal de la reserva que se guarda habitualmente sobre esta cuestión¹⁵. Por lo demás, puede agregarse a eso, a título de razón secundaria, el peligro de que esta consideración, mal comprendida, sirva de pretexto a algunos para justificar, ilusionándose ellos mismos sobre su verdadera naturaleza, un deseo de «permanecer en el mundo», cuando no se trata en absoluto de permanecer en él, sino, lo que es completamente diferente, de volver a él después de haber salido ya, y cuando esta «salida» previa no es posible más que para el ser en el que ya no subsiste ningún deseo, como tampoco ningún otro apego individual cualquiera; es menester tener buen cuidado de no equivocarse sobre este punto esencial, a falta de lo cual se correría el riesgo de no ver diferencia alguna entre la realización última y un simple comienzo de realización detenido en un estado que no rebasa siquiera los límites de la individualidad.

Ahora, para volver a la idea del sacrificio, debemos decir que implica todavía otro aspecto, que es incluso el que expresa directamente la etimología de la palabra: «sacrificar», es propiamente «*sacrum facere*», es decir, «hacer sagrado» lo que es objeto del sacrificio. Este aspecto no conviene menos aquí que el que se considera más ordinariamente, y que hemos tenido en vista primeramente al hablar de la «víctima» como tal; en efecto, es el sacrificio el que confiere a los «enviados» un carácter

¹⁵ Recordaremos, como «ilustración» de lo que acaba de ser dicho, un hecho cuyo carácter histórico o legendario importa poco bajo nuestro punto de vista, ya que nos no entendemos darle más que un valor exclusivamente simbólico: se cuenta que Dante no sonreía jamás, y que las gentes atribuían esta tristeza aparente a que «volvía del Infierno»; ¿no habría sido menester ver más bien la razón de ello en que había «redescendido del Cielo»?

«sagrado», en el sentido más completo de este término. Este carácter no solo es evidentemente inherente a la función de la que su sacrificio es verdaderamente la investidura; sino que todavía, ya que eso también está implícito en el sentido original del término «sagrado», es eso lo que hace de ellos seres «aparte», es decir, esencialmente diferentes a la vez del común de los seres manifestados y de los que, habiendo llegado a la realización del «Sí mismo», permanecen pura y simplemente en lo no manifestado. Su acción, incluso cuando es exteriormente semejante a la de los seres ordinarios, no tiene en realidad ninguna relación con ella que llegue más lejos que esta simple apariencia exterior; en su «verdad», ella es necesariamente incomprensible a las facultades individuales, pues procede directamente de lo inexpresable. Así mismo, este carácter muestra bien que se trata como ya lo hemos dicho, de casos excepcionales, y de hecho, en el estado humano, los «enviados» no son ciertamente más que una ínfima minoría en relación a la inmensa multitud de los seres que no podrían pretender a un tal papel; pero, por otra parte, puesto que los estados del ser son en multiplicidad indefinida, ¿cuál razón puede haber que impida admitir que, en un estado o en otro, todo ser tenga la posibilidad de llegar a este grado supremo de la jerarquía espiritual?

Capítulo XXXIII

LOS CENTROS INICIÁTICOS*

El método del que aquí se trata tiene un particular carácter por el que se distingue de todos aquellos que podrían, a primera vista, confundirse con él en razón de algunas similitudes exteriores: y es que se presenta como un medio de comunicación con un centro iniciático bastante misterioso, que, según las indicaciones proporcionadas por las respuestas que este método mismo ha permitido obtener, estaría situado en una región del Asia central. Por tal motivo, desde hace ya varios años que tuvimos conocimiento de él, es por lo que nos ha parecido digno de interés, mientras que, si no hubiera sido más que un simple procedimiento adivinatorio, y cualquiera que pudiese ser su valor en este aspecto, jamás habríamos intentado concederle la menor importancia. Pero, entiéndase bien, esta pretensión no puede admitirse sin control; ¿por qué medio será posible reconocer si está fundada? Evidentemente, ahí comienzan las dificultades; por extraño que parezca el empleo de tal medio de comunicación, no ofrece *a priori* ninguna imposibilidad, e incluso puede pensarse que ha de ser bastante natural si se trata de un centro iniciático procedente de una tradición donde el simbolismo numérico desempeña una función preponderante. Para ir más lejos que esta simple posibilidad, hay que examinar las respuestas mismas, aquellas sobre todo relativas a cuestiones doctrinales; no podemos ni soñar en em-

* [Escrito como prefacio para *Asia Misteriosa. El Oráculo de Fuerza Astral como medio de comunicación con las "pequeñas luces de Oriente"*, París, 1929, donde finalmente no se publicó por prohibición expresa de René Guénon al comprobar el fraude que preparaba una asociación autodenominada "Los Polares". No obstante, se publicó en *Bulletin des Polaires*, París, 9 de marzo de 1931. Finalmente, el artículo fue tan reelaborado para integrar el cap. X con igual título en *Apercepciones sobre la Iniciación*, que ello justifica que se publique ahora. N. del T.].

prender aquí este examen detallado, que por otro lado repetiría una parte de la exposición contenida en este volumen. Cada uno, tras haber leído esta exposición, podrá hacerse una idea por sí mismo y ver cuáles son las presunciones a favor de una comunicación real; por nuestra parte, pensamos que lo menos que puede decirse, es que las demás hipótesis a considerar serían más inverosímiles que ésta.

Si por tanto admitimos que tratamos de un centro espiritual existente efectivamente en algún lugar de Oriente, enseguida se plantea otra cuestión; ¿es posible, al menos en cierta medida, determinar su verdadera naturaleza? También aquí, es el carácter de las respuestas obtenidas el que nos aportará la solución; ahora bien, esas respuestas, que son todas perfectamente coherentes entre sí, manifiestan tendencias que permiten vincularlas incontestablemente a una enseñanza de fuente judeo-cristiana. Así, se trataría de una iniciación occidental, y no oriental; pero entonces ¿cómo puede ser que una iniciación así tenga su sede en Asia central? Hay algo ahí que puede parecer contradictorio, de modo que pensamos primero que quizás el giro occidental de las respuestas era resultado de una adaptación a la mentalidad de los consultantes; pero esta suposición se nos ha aparecido enseguida como insuficiente para explicarlo todo, y nos dimos cuenta que la dificultad desaparecía si se admitía que se trataba de un centro rosacruciano. En efecto, se ha dicho que los verdaderos Rosa-Cruz habían dejado Europa en el siglo XVII, para retirarse a Asia; el sacerdote sajón Samuel Richter, fundador de la “Rosa-Cruz de Oro”, con el nombre de Sincerus Renatus, declara, en una obra publicada en 1714, que los Maestros de la Rosa-Cruz han partido para India desde hace algún tiempo, y que ya no queda ninguno en Europa; lo mismo se había ya anunciado antes por Henri Neuhaus, que añadía que tal partida había tenido lugar tras la declaración de la guerra de los Treinta Años; y otros autores, entre los cuales Saint-Yves d'Alveydre, indican más o menos expresamente que la firma de los tratados de Westfalia, que acabaron con esta guerra en 1648, marca para Occidente la ruptura completa

y definitiva de las vinculaciones tradicionales regulares que habían podido subsistir hasta ese momento. Con tales aseveraciones conviene parangonar la de Swedenborg diciendo que en adelante era entre los sabios de Tíbet y de Tartaria donde había que buscar la “Palabra perdida”, es decir, los secretos de la iniciación, y también las visiones de Ana-Catalina Emmerich remitiéndose al lugar misterioso llamado “Montaña de los Profetas”, y que ella sitúa en esas regiones. Por otra parte, el viajero Paul Lucas, que recorrió Grecia y Asia Menor bajo Luis XIV, relata que encontró en Brousse a cuatro derviches de los que uno, que parecía hablar todas las lenguas del mundo, lo cual es también una de las facultades atribuidas a los Rosa-Cruz, le dijo que formaba parte de un grupo de siete personas que se encontraban cada veinte años en una ciudad designada de antemano; ese mismo derviche le aseguró que la piedra filosófica permitía vivir mil años, y le contó a este respecto la historia de Nicolás Flamel, al que se creía muerto y que vivía en las Indias con su mujer. Ahora bien, es cierto que los Rosa-Cruz, que por otro lado jamás constituyeron una “sociedad” en el sentido moderno de la palabra, mantuvieron vinculaciones directas con organizaciones orientales, y más especialmente musulmanas, lo que permite pensar que el personaje encontrado por Paul Lucas bien pudiera ser uno de ellos; y, por una coincidencia bastante notable, se verá que, en el caso que ahora nos ocupa, algunas respuestas sugieren precisamente la existencia de ciertas relaciones con el Islam.

El papel de los Rosa-Cruz, o de lo que así fue designado a partir de una época determinada y que puede haber sido antes conocido con otros nombres, nos parece haber sido sobre todo el de mantener, mientras fuese posible, la comunicación del mundo occidental, vinculado a la tradición judeo-cristiana, con el centro espiritual supremo, constituido por los depositarios de la gran Tradición primordial, de la cual todas las tradiciones particulares son derivadas más o menos directamente. El centro rosacruciano no es por lo tanto más que uno de los numerosos centros secundarios, subordinados al centro supremo, y

correspondientes a otras tantas formas tradicionales diferentes; todos son por lo demás como imágenes del centro supremo, al que representan en cierto modo en un dominio más exterior, y cuya constitución reflejan exactamente; ¿no es por esta razón por la que encontramos aquí tres Sabios, análogos a los tres jefes supremos del “Aghartta”, es decir, del verdadero “Centro del Mundo”, pero que no deben confundirse con ellos, puesto que designados para la dirección de un centro secundario? Hay que añadir que los miembros de todos esos centros secundarios, para cumplir su función, deben estar vinculados directamente a la Tradición primordial, y tener así consciencia de la unidad profunda que se disimula bajo la diversidad de las formas más o menos exteriores; por ello se dice que los Rosa-Cruz pueden hablar todas las lenguas; pero no aparecen como Rosa-Cruz sino cuando redescienden en la forma, por así decir, con el fin de desempeñar la función que les es asignada y que concierne especialmente a una determinada tradición, la del Occidente cristiano. Como además el Judaísmo, el Cristianismo y el islamismo forman, en la filiación de las diferentes tradiciones, un conjunto estrechamente ligado, es fácil comprender que haya relaciones más especiales entre los centros iniciáticos a los cuales está confiado el depósito de los conocimientos esotéricos relacionados con esas tres formas tradicionales.

Dicho esto, volvamos a la cuestión de la localización de los centros espirituales, localización que puede ser simbólica y real a la vez. Se sabe que la montaña es uno de los principales símbolos del “Centro del Mundo”; esta montaña sagrada, portadora de nombres diversos según las tradiciones, es descrita como polar y debe haberlo sido efectivamente en el origen, puesto que se afirma por todas partes que la Tradición primordial tuvo primero su sede en las regiones hiperbóreas. Esta sede puede haberse desplazado luego y haber tenido, según los períodos en los que se subdivide el ciclo de nuestra humanidad, varias localizaciones sucesivas; en el sentido simbólico y espiritual, no deja de ser siempre el “Polo”, es decir, el punto

fijo e inmutable alrededor del cual desarrolla el mundo sus revoluciones. Si consideramos esta figura de la montaña, podríamos decir que, mientras que su cumbre coincide propiamente con el centro supremo, los centros secundarios, a través de los cuales las influencias emanadas de aquel descienden al mundo, pueden ser representados como situados sobre los flancos de la montaña, donde se escalonan y se agrupan según las afinidades particulares de las formas tradicionales a las cuales corresponden. Así, en un sentido que sobre todo es simbólico, todos esos centros están como reunidos en un mismo lugar; y eso es lo que parece representar especialmente la “Montaña de los Profetas” de Ana-Catalina Emmerich, que ha visto ahí sobre todo lo que se relaciona con la tradición occidental, aunque sin duda sea al mismo tiempo el verdadero.

Sin embargo, desde otro punto de vista menos puramente simbólico, se puede decir también que cada centro secundario debe ser situado en la parte del mundo donde está extendida la forma tradicional con la cual está especialmente relacionado. Al menos, es así normalmente, y es así como esta parte del mundo conserva sus lazos con el centro supremo; pero es distinto cuando tales lazos se rompen, como es el caso para el Occidente moderno. En tal caso, el centro secundario, sin cesar de existir, se retira del dominio exterior donde se ejercía su acción, y es como reabsorbido hacia el centro supremo, donde se mantiene íntegramente, de manera continua y constante; y lo que subsiste todavía a este respecto no representa más que simples vestigios de un estado anterior, formas vaciadas de su contenido espiritual y en adelante incomprendidas. En tales condiciones, si un contacto con el centro es todavía posible no puede ser sino de manera totalmente excepcional, por manifestaciones aisladas y temporales de algunos representantes de ese centro, o por comunicaciones recibidas individualmente con ayuda de medios más o menos extraordinarios, anormales como la situación misma que obliga a recurrir a ellos. ¿Quién podría decir si aquí nos encontramos en presencia de algo de este género, si el método estudiado en

este libro, no es precisamente uno de esos medios de comunicación? En otros términos ¿por qué este método, bajo su apariencia estrictamente aritmética, no estaría destinado a proporcionar un soporte a ciertas influencias espirituales casi del mismo modo que tales o cuales objetos materiales de los que podrían hallarse ejemplos en todas las tradiciones? Aunque no podamos entrar en más amplias explicaciones a este respecto, pensamos que estas pocas aclaraciones bastarán al menos para que aquellos que quieran examinar la cuestión sin prejuicios comprendan que no solamente la cosa nada tiene de imposible, sino que concuerda muy bien con todos los datos más auténticamente tradicionales¹.

¹ [En *Le Voile d'Isis*, enero de 1931, páginas 125-126 Guénon explicaba que “De hemos seguido un poco las manifestaciones del método adivinatorio llamado ‘oráculo de fuerza astral’, en una época en que no se trataba de fundar un grupo basado sobre las ‘enseñanzas’ obtenidas por este medio; como allí había cosas bastante enigmáticas, hemos intentado esclarecerlas planteando ciertas preguntas de orden doctrinal, pero sólo hemos obtenido respuestas vagas e huidizas, hasta el día en que, una nueva pregunta, tras nuestra insistencia, por fin ha traído, al cabo de un tiempo bastante largo, un absurdo característico; a partir de entonces tuvimos ya la certeza del nulo valor iniciático de las hipotéticas inspiraciones, único punto interesante para nosotros en toda esta historia. Fue precisamente, si recordamos bien, en el intervalo que transcurrió entre esta última pregunta y la respuesta, cuando se habló por primera vez de constituir una sociedad ridículamente denominada con el barroco nombre de ‘Polares’, (si puede hablarse de ‘tradicción polar’ o hiperbórea, no se podría aplicar este nombre sin caer en el ridículo, a personas, que además no parecen conocer de esta tradición más que lo que nosotros mismos hemos dicho en varias de nuestras obras); nos hemos negado a pesar de las muchas solicitudes, no solamente a formar parte de ella, sino además a apoyarla o aprobarla de la forma que fuere, tanto más cuanto que las reglas dictadas por el ‘método’ contenían increíbles puerilidades. En cuanto al ‘método’, se podrá uno dar fácilmente cuenta de que no hay nada como ver en qué pueden convertirse los fragmentos de un conocimiento real serio entre las manos de gentes que se han apoderado de él sin comprenderlo en absoluto”. N. del T.]

Capítulo XXXIV

INICIACIÓN Y CONTRA-INICIACIÓN*

Dijimos, al terminar nuestro artículo precedente¹, que existe algo que puede llamarse la “contra-iniciación”, es decir, una cosa que se presenta como iniciación y que puede dar la ilusión de ello, pero que va al revés de la iniciación verdadera. Sin embargo, añadíamos, esta designación exige algunas reservas; en efecto, si se la tomara en sentido estricto, podría hacer creer en una especie de simetría, o por así decir equivalencia (aunque en sentido inverso), que, sin duda, forma parte de las pretensiones de los que están relacionados con aquello de lo que se trata, pero que no existe y no puede existir en realidad. Sobre este punto conviene insistir especialmente, ya que muchos, dejándose engañar por las apariencias, se imaginan que hay en el mundo dos organizaciones opuestas que se disputan la supremacía, concepción errónea que corresponde a la que, en lenguaje teológico, pone a Satán al mismo nivel que Dios, y que, con razón o sin ella, se atribuye comúnmente a los maniqueos. Esta concepción, señalémoslo enseguida, viene a ser lo mismo que afirmar una dualidad radicalmente irreductible, o en otros términos, negar la Unidad suprema que está más allá de todas las oposiciones y antagonismos; que una negación así sea cosa de los mismos adherentes a la “contra-iniciación”, es algo que no debe sorprender; pero eso muestra al mismo tiempo que la verdad metafísica, hasta en sus principios más elementales, les es totalmente extraña, y por ello su pretensión se destruye sola.

* [Artículo publicado en *Le Voile d'Isis*, febrero de 1933 y datado: Misr, 11 Ramadán, 1351 H. y luego en *Études Traditionnelles*, n° 495, enero-marzo de 1987. Parte del contenido se retomó en *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. XXXVIII: "De la antitradición a la contraditrición". Nota del T.].

¹ ["De los Centros iniciáticos", cap. X de *Apercepciones sobre la Iniciación*. N. del T.].

Importa señalar, ante todo, que, en sus orígenes mismos, la “contra-iniciación” no puede presentarse como algo independiente y autónomo: si se hubiese constituido espontáneamente, no sería nada más que una invención humana, y no se distinguiría así de la pura y simple “pseudo-iniciación”. Para que sea más que eso, como en efecto lo es, es necesario que, en cierto modo, proceda de la fuente única con la que se conecta toda iniciación, y, más generalmente, todo lo que manifiesta en nuestro mundo un elemento “no-humano” procede de ella por una degeneración que llega hasta esa “inversión” que constituye aquello a lo que puede llamarse propiamente “satanismo”. Se ve pues que, de hecho, se trata de una iniciación desviada y desnaturalizada, y que, por eso mismo, ya no tiene derecho a ser calificada verdaderamente de iniciación, puesto que no conduce ya al fin esencial de ésta, e incluso aleja al ser de él en lugar de aproximarlo. No basta pues con hablar aquí de una iniciación trunca y reducida a su parte inferior, como puede ocurrir también en ciertos casos; la alteración es mucho más profunda; pero hay en ella, además, como dos estados diferentes en un mismo proceso de degeneración. El punto de partida es siempre una rebelión contra la autoridad legítima, y la pretensión de una independencia que no podría existir, como hemos tenido oportunidad de explicar en otro lugar¹ de ello resulta inmediatamente la pérdida de contacto efectivo con un centro espiritual verdadero y, por tanto, la imposibilidad de alcanzar los estados supraindividuales; y, en aquello que todavía subsiste, la desviación no puede más que ir agravándose seguidamente, pasando por grados diversos, para llegar, en los casos extremos, hasta esa “inversión” de la que acabamos de hablar.

Una primera consecuencia de esto, es que la “contra-iniciación”, cualesquiera puedan ser sus pretensiones, no es en verdad más que un callejón sin salida, ya que es incapaz de conducir al ser más allá del estado humano; y, en este estado mismo, por el hecho de la “inversión” que la caracteriza, las

¹ Véase *Autoridad Espiritual y Poder temporal*.

modalidades que desarrolla son las del orden más inferior. En el esoterismo islámico, se dice que quien se presenta ante una determinada “puerta”, sin haber llegado a ella por una vía normal y legítima, ve que esta puerta se cierra ante él y es obligado a volver atrás, sin embargo, no como un simple profano, lo que en adelante es imposible, sino como *sâher* (brujo o hechicero); no podríamos expresar con mayor nitidez aquello de lo que se trata.

Otra consecuencia en conexión con la anterior, es que, al haberse roto la conexión con el centro, la “influencia espiritual” se ha perdido; y ya esto bastaría para que no pudiera hablarse realmente de iniciación, puesto que ésta, como hemos explicado anteriormente, está esencialmente constituida por la transmisión de esta influencia. Sin embargo, hay todavía algo que se transmite, sin lo cual nos hallaríamos de nuevo ante el caso de la “pseudo-iniciación”, desprovista de toda eficacia; pero ya no se trata más que de una influencia de orden inferior, “psíquica” y no ya “espiritual”, y que, abandonada de esa manera a ella misma, sin el control de un elemento trascendente, toma en cierto modo inevitablemente un carácter “diabólico”². Es fácil comprender, por lo demás, que esta influencia psíquica puede imitar a la influencia espiritual en sus manifestaciones exteriores, hasta el punto que aquellos que se detienen en las apariencias llegan a equivocarse al respecto, pues la primera pertenece al mismo orden de realidad en el cual se producen estas manifestaciones (¿no se dice proverbialmente, en un sentido comparable a éste, que “Satán es el mono de Dios”?); pero la imita, podría decirse, igual que los elementos de ese mismo orden evocados por el nigromante imitan al ser consciente al que han pertenecido³. Este hecho, digámoslo de pasa-

² Según la doctrina islámica, mientras que el *Shaytân* puede hacer presa en el hombre por la *nâfs* (el alma), por el contrario la *rûh* (el espíritu), cuya esencia es pura luz, está más allá de sus ataques; es además por eso por lo que la “contra-iniciación” en ningún caso podría tocar el dominio metafísico, que le está prohibido por su carácter puramente espiritual.

³ Cf. a este respecto nuestra obra sobre *El Error espiritista*.

da, es de aquellos que demuestran que unos fenómenos idénticos en sí mismos pueden diferir completamente en cuanto a sus causas profundas; y ahí se halla una de las razones por las que conviene, desde el punto de vista iniciático, no conceder ninguna importancia a los fenómenos como tales, porque, cualesquiera que fueren, nada podrían probar en relación con la pura espiritualidad.

Dicho esto, podemos precisar los límites dentro de los que la “contra-iniciación” es susceptible de oponerse a la verdadera iniciación: es evidente que estos límites son los del ser humano con sus múltiples modalidades; dicho de otra manera, la oposición no puede existir sino en el dominio de los “pequeños misterios”, mientras que el de los “grandes misterios”, que se refiere a los estados supra-humanos, está, por su misma naturaleza, más allá de tal oposición, luego enteramente cerrado a todo lo que no es la verdadera iniciación según la ortodoxia tradicional⁴. Por lo que se refiere a los “pequeños misterios” mismos, habrá, entre la iniciación y la “contra-iniciación”, esta diferencia fundamental: en una, no serán más que una preparación para los “grandes misterios”; en la otra, se tomarán forzosamente como un fin en sí mismos, al estar prohibido el acceso a los “grandes misterios”. Es evidente que podrá haber muchas otras diferencias de carácter más especial; pero no entraremos aquí en estas consideraciones, de importancia muy secundaria desde el punto de vista en el que nos situamos, y que exigirían un examen detallado de toda la variedad de formas que puede revestir la “contra-iniciación”.

Naturalmente, puede que se constituyan centros a los cuales estarán conectadas las organizaciones que dependen de la “contra-iniciación”; pero se tratará entonces de centros única-

⁴ Se nos ha reprochado no haber tenido en cuenta la distinción entre los “pequeños misterios” y los “grandes misterios” cuando hemos hablado de las condiciones de la iniciación; sucede que esta distinción no tenía que intervenir entonces, ya que considerábamos la iniciación en general, y que por otra parte no hay en ello sino diferentes estados o grados de una sola y misma iniciación.

mente “psíquicos”, y no de centros espirituales, aunque aquellos puedan, en razón de lo que indicábamos antes en cuanto a la acción de las influencias correspondientes, tomar más o menos completamente sus apariencias exteriores. Por otra parte, no habría que sorprenderse de que esos centros mismos, y no solamente algunas de las organizaciones que les están subordinadas, puedan encontrarse, en muchos casos, en lucha unos con los otros, porque el dominio en el que se sitúan es aquél en el que todas las oposiciones se dan libre curso, cuando no son armonizadas y reconducidas a la unidad por la acción directa de un principio de orden superior. De ello resulta a menudo, por lo que concierne a las manifestaciones de esos centros o de lo que de ellos emana, una impresión de confusión e incoherencia que no es ilusoria; no se ponen de acuerdo más que negativamente, si puede decirse, para la lucha contra los verdaderos centros espirituales, en la medida en que éstos se mantengan en un nivel que permita que una lucha así se entable, es decir, según lo que acabamos de explicar, en lo que se refiere al dominio de los “pequeños misterios” exclusivamente. Todo lo que se refiere a los “grandes misterios” está exento de tal oposición; y, con mayor razón, el centro espiritual supremo, fuente y principio de toda iniciación, no podría ser alcanzado o afectado en grado alguno por ninguna lucha que fuere (y por eso se le llama “inaprehensible” o “inaccesible a la violencia”); esto nos lleva a precisar todavía otro punto que es de una importancia muy particular.

Los representantes de la “contra-iniciación” mantienen la ilusión de oponerse a la autoridad espiritual suprema, a la cual nada puede oponerse en realidad, pues es bien evidente que entonces no sería suprema: la supremacía no admite ninguna dualidad, y una suposición así es contradictoria en sí misma; pero la ilusión de ellos viene de que no pueden conocer su verdadera naturaleza. Podemos ir más lejos: a pesar suyo y sin saberlo, están en realidad subordinados a esa autoridad, del mismo modo que, como decíamos precedentemente, todo está, así sea inconsciente e involuntariamente, sometido a la Volun-

dad divina, a la que nada podría sustraerse. Son pues utilizados, aunque no lo quieran, en la realización del plan divino en el mundo humano; juegan en él, como todos los demás seres, el papel que conviene a su propia naturaleza, pero, en lugar de ser conscientes de este papel como lo son los verdaderos iniciados, se engañan a sí mismos al respecto, y de una manera que es peor para ellos que la simple ignorancia de los profanos, puesto que, en lugar de dejarlos en cierto modo en el mismo punto, ésta tiene como resultado el arrojarlos más lejos del centro *principal*. Pero, si se consideran las cosas, no ya con respecto a estos seres mismos, sino con relación al conjunto del mundo, debe decirse que, al igual que todos los demás, ellos son necesarios en el lugar que ocupan, en tanto que elementos de ese conjunto, y como instrumentos “providenciales”, se diría en lenguaje teológico, de la marcha del mundo en su ciclo de manifestación; están pues, en última instancia, dominados por la autoridad que manifiesta la Voluntad divina al dar a este mundo su Ley, y que los hace servir a pesar de ellos para sus fines, debiendo concurrir necesariamente todos los desórdenes parciales al orden total⁵.

⁵ Para descartar todo equívoco sobre lo que hemos dicho anteriormente por lo que concierne al estado de las organizaciones iniciáticas y pseudo-iniciáticas en el Occidente actual, tenemos que precisar que no hemos hecho así más que enunciar la comprobación de unos hechos en los que no tenemos nada que ver, sin ninguna otra preocupación que la de decir la verdad a este respecto, de una manera lo más enteramente desinteresada posible. Cada uno es libre de sacar de ahí las consecuencias que le convengan; en cuanto a nosotros, en absoluto estamos encargado de llevar o quitar adherentes a la organización que sea y no comprometemos a nadie a pedir la iniciación aquí o allá o a abstenerse de ello, e incluso estimamos que ello no podría concernirnos en modo alguno.

Capítulo XXXV

“CONÓCETE A TI MISMO”*

Habitualmente se cita esta frase: “Conócete a ti mismo”, pero a menudo se pierde de vista su sentido exacto. A propósito de la confusión que reina con respecto a estas palabras, pueden plantearse dos cuestiones: la primera concierne al origen de esta expresión, la segunda a su sentido real y a su razón de ser. Algunos lectores podrían creer que ambas cuestiones son completamente distintas y que no tienen entre sí ninguna relación. Tras una reflexión y un examen atento, claramente aparece que mantienen una estrecha conexión.

Si se les pregunta a quienes han estudiado la filosofía griega quién fue el hombre que pronunció primero esta sabia frase, la mayoría de ellos no dudará en responder que el autor de esta máxima es Sócrates, aunque algunos pretenden referirla a Platón y otros a Pitágoras. De estos pareceres contradictorios, de estas divergencias de opinión, estamos en nuestro derecho de concluir que esta frase no tiene por autor a ninguno de los filósofos mencionados, y que no es en ellos donde habría que buscar su origen. Nos parece lícito formular esta advertencia, que parecerá justa al lector cuando sepa que dos de estos filósofos, Pitágoras y Sócrates, no dejaron ningún escrito.

En cuanto a Platón, nadie, sea cual sea su competencia filosófica, está en situación de distinguir qué fue dicho por él o por su maestro Sócrates. La mayor parte de la doctrina de este último no nos es conocida más que por mediación de Platón, y, por otra parte, se sabe que es en la enseñanza de Pitágoras donde Platón recogió ciertos conocimientos de los que hace

* [Artículo publicado en árabe en la revista *Al-Maa'rifah*, nº1, El Cairo, mayo de 1931. N. del T.].

gala en sus diálogos. Con ello, vemos que es extremadamente difícil delimitar lo que corresponde a cada uno de estos tres filósofos. Lo que se atribuye a Platón a menudo es también atribuido a Sócrates, y, entre las teorías consideradas, algunas son anteriores a ambos y provienen de la escuela de Pitágoras o de él mismo.

Verdaderamente, el origen de la expresión estudiada se remonta mucho más allá de los tres filósofos mencionados. Mejor aún: es más antigua que la historia de la filosofía, y supera también el dominio de la filosofía. Se dice que estas palabras estaban inscritas en la puerta de Apolo en Delfos. Posteriormente fueron adoptadas por Sócrates, así como por otros filósofos, como uno de los principios de su enseñanza, a pesar de la diferencia que haya podido existir entre estas diversas enseñanzas y los fines perseguidos por sus autores. Es probable, por lo demás, que también Pitágoras haya empleado esta expresión mucho antes que Sócrates. Con ello, estos filósofos se proponían demostrar que su enseñanza no era estrictamente personal, que provenía de un punto de partida más antiguo, de un punto de vista más elevado que se confundía con la fuente misma de la inspiración original, espontánea y divina.

Comprobamos que estos filósofos eran, por ello, muy diferentes a los filósofos modernos, que despliegan todos sus esfuerzos para expresar algo nuevo, a fin de ofrecerlo como la expresión de su propio pensamiento, de erigirse como los únicos autores de sus opiniones, como si la verdad pudiera ser propiedad de alguien.

Veremos ahora porqué los filósofos antiguos quisieron vincular su enseñanza con esta expresión o con alguna similar, y porqué puede decirse que esta máxima es de un orden superior a toda filosofía.

Para responder a la segunda parte de esta cuestión, diremos que la solución está contenida en el sentido original y etimológico de la palabra “filosofía”, que habría sido, se dice, empleada por primera vez por Pitágoras. La palabra filosofía expresa

propiamente el hecho de amar a *Sophia*, la sabiduría, la aspiración a ésta o la disposición requerida para adquirirla.

Esta palabra siempre ha sido empleada para calificar una preparación a esa adquisición de la sabiduría, y especialmente los estudios que podían ayudar al *philosophos*, o a aquel que experimentaba por ella alguna tendencia, a convertirse en *sophos*, es decir, en sabio.

Así, como el medio no podría ser tomado por un fin, el amor a la sabiduría no podría constituir la sabiduría misma. Y debido a que la sabiduría es en sí idéntica al verdadero conocimiento interior, se puede decir que el conocimiento filosófico no es sino un conocimiento superficial y exterior. No posee en sí mismo, ni por sí mismo, un valor propio. Solamente constituye un grado preliminar en la vía del conocimiento superior y verdadero, que es la sabiduría.

Es muy conocido por quienes han estudiado a los filósofos antiguos que éstos tenían dos clases de enseñanza, una exotérica y otra esotérica. Todo lo que estaba escrito pertenecía solamente a la primera. En cuanto a la segunda, nos es imposible conocer exactamente su naturaleza, ya que por un lado estaba reservada a unos pocos, y, por otro, tenía un carácter secreto. Ambas cualidades no hubieran tenido ninguna razón de ser si no hubiera habido ahí algo superior a la simple filosofía.

Puede al menos pensarse que esta enseñanza esotérica estaba en estrecha y directa relación con la sabiduría y que no apelaba tan sólo a la razón o a la lógica, como es el caso para la filosofía, que por ello ha sido llamada “el conocimiento racional”. Los filósofos de la Antigüedad admitían que el conocimiento racional, es decir, la filosofía, no era el más alto grado del conocimiento, no era la sabiduría.

¿Acaso la sabiduría puede ser enseñada del mismo modo que el conocimiento exterior, por la palabra o mediante libros? Ello es realmente imposible, y veremos la razón. Lo que podemos afirmar desde ahora es que la formación filosófica no es suficiente, ni siquiera como preparación, pues no concierne

más que a una facultad limitada, que es la razón, mientras que la sabiduría concierne a la realidad del ser al completo.

De modo que existe una preparación a la sabiduría más elevada que la filosofía, que no se dirige a la razón, sino al alma y al espíritu, y a la que podemos llamar preparación interior; éste parece haber sido el carácter de los más altos grados de la escuela de Pitágoras. Ha ejercido su influencia a través de la escuela de Platón y hasta el neo-platonismo de la escuela de Alejandría, donde apareció de nuevo claramente, así como entre los neo-pitagóricos de la misma época. Si para esta preparación interior se empleaban también palabras, éstas no podían ser ya tomadas sino como símbolos destinados a fijar la contemplación interior.

Mediante esta preparación, el hombre es llevado a ciertos estados que le permiten superar el conocimiento racional al que había llegado anteriormente, y como todo esto está muy por encima de la razón, está también muy por encima de la filosofía, puesto que la palabra filosofía siempre es empleada de hecho para designar algo que sólo pertenece a la razón.

No obstante, es asombroso que los modernos hayan llegado a considerar a la filosofía, así definida, como si fuera completa en sí misma, y olvidan así lo más elevado y superior.

La enseñanza esotérica fue conocida en los países de Oriente antes de propagarse en Grecia, donde recibió el nombre de “misterios”. Los primeros filósofos, en particular Pitágoras, vincularon a ellos su enseñanza, como no siendo sino una expresión nueva de ideas antiguas. Existían numerosas clases de misterios con orígenes diversos. Aquellos en los que se inspiraron Pitágoras y Platón estaban en relación con el culto de Apolo. Los “misterios” tuvieron siempre un carácter reservado y secreto, significando etimológicamente la propia palabra “misterios”, *silencio total*, no pudiendo ser expresadas mediante palabras las cosas a las cuales se referían, sino tan sólo enseñadas por una vía silenciosa. Pero los modernos, al ignorar cualquier otro método distinto al que implica el uso de

la palabra, al cual podemos llamar el método de la enseñanza exotérica, han creído erróneamente, a causa de ello, que no había aquí ninguna enseñanza.

Podemos afirmar que esta enseñanza silenciosa usaba figuras, símbolos y otros medios que tenían por objetivo conducir al hombre a estados interiores, permitiéndole llegar gradualmente al conocimiento real o a la sabiduría. Tal era el objetivo esencial y final de todos los “misterios” y de otras cosas semejantes que pueden encontrarse en diferentes lugares.

En cuanto a los “misterios” que estaban especialmente vinculados al culto de Apolo y al propio Apolo, es preciso recordar que éste era el dios del sol y de la luz, siendo ésta en su sentido espiritual la fuente de donde brota todo conocimiento y de la que derivan las ciencias y las artes.

Se dice que los ritos de Apolo llegaron del Norte y esto se refiere a una tradición muy antigua, que se encuentra en Libros sagrados como el Vêda hindú y el Avesta persa. Este origen nórdico era incluso afirmado más especialmente para Delfos, que pasaba por ser un centro espiritual universal; y había en su templo una piedra llamada *omphalos* que simbolizaba el centro del mundo.

Se piensa que la historia de Pitágoras, e incluso su propio nombre, poseen cierta relación con los ritos de Apolo. Éste era llamado *Pythios*, y se dice que *Pytho* era el nombre original de Delfos. La mujer que recibía la inspiración de los Dioses en el templo era llamada *Pythia*. El nombre de Pitágoras significa entonces “guía de la *Pythia*”, lo cual se aplica al propio Apolo. Se cuenta además que fue la *Pythia* quien declaró que Sócrates era el más sabio de los hombres. Parece entonces que Sócrates estuvo relacionado con el centro espiritual de Delfos, al igual que Pitágoras.

Añadiremos que, si bien todas las ciencias eran atribuidas a Apolo, esto era incluso más especialmente en cuanto a la geometría y la medicina. En la escuela pitagórica, la geometría y todas las ramas de las matemáticas ocupaban el primer lugar

en la preparación al conocimiento superior. Con respecto a este conocimiento, estas ciencias no eran dejadas de lado, sino que, por el contrario, eran empleadas como símbolos de la verdad espiritual. También Platón consideraba a la geometría como una preparación indispensable a toda otra enseñanza, y había inscrito sobre la puerta de su escuela estas palabras: “Nadie entre aquí si no es geómetra”. Se comprende el sentido de estas palabras cuando se las refiere a otra fórmula del mismo Platón: “Dios hace siempre geometría”, ya que, hablando de un Dios geómetra, Platón aludía a Apolo.

No debe asombrar que los filósofos de la Antigüedad hayan empleado la frase inscrita en la entrada del templo de Delos, puesto que conocemos ahora los vínculos que los unían a los ritos y al simbolismo de Apolo.

Después de todo esto, fácilmente podemos comprender el sentido real de la frase estudiada aquí y el error de los modernos a este respecto. Este error deriva de que ellos han considerado esta frase como una simple sentencia de un filósofo, a quien atribuyen siempre un pensamiento comparable al suyo. Pero, en realidad, el pensamiento antiguo difería profundamente del pensamiento moderno. Así, muchos atribuyen a esta frase un sentido psicológico; pero lo que ellos llaman psicología consiste tan sólo en el estudio de los fenómenos mentales, que no son sino modificaciones exteriores —y no la esencia— del ser.

Otros aún ven en ella, sobre todo aquellos que la atribuyen a Sócrates, un objetivo moral, la búsqueda de una ley aplicable a la vida práctica. Todas estas interpretaciones exteriores, sin ser siempre enteramente falsas, no justifican el carácter sagrado que poseía en su origen, que implica un sentido mucho más profundo que el que así se le quiere atribuir. En primer lugar, significa que ninguna enseñanza exotérica es capaz de dar el conocimiento real, que el hombre debe encontrar solamente en sí mismo, pues, de hecho, ningún conocimiento puede ser adquirido sino mediante una captación personal.

Sin esta aprehensión, ninguna enseñanza puede desembocar en un resultado eficaz, y la enseñanza que no despierta en quien la recibe una resonancia personal no puede procurar ninguna clase de conocimiento. Es la razón de que Platón dijera que “todo lo que el hombre aprende está ya en él”. Todas las experiencias, todas las cosas exteriores que le rodean no son más que una ocasión para ayudarlo a tomar conocimiento de lo que hay en sí mismo. Este despertar es lo que se llama *anamnesis*, que significa “reminiscencia”.

Si ello es cierto para todo conocimiento, lo es mucho más para un conocimiento más elevado y más profundo, y, cuando el hombre avanza hacia este conocimiento, todos los medios exteriores y sensibles se hacen cada vez más insuficientes, hasta finalmente perder toda utilidad. Si bien pueden ayudar a aproximarse a la sabiduría en algún grado, son impotentes para adquirirla realmente, y se dice corrientemente en la India que el verdadero *gurú* o maestro se encuentra en el propio hombre y no en el mundo exterior, aunque una ayuda exterior pueda ser útil al principio, para preparar al hombre a encontrar en sí y por sí mismo lo que no puede encontrar en otra parte, y particularmente lo que está por encima del nivel de la conciencia racional. Es necesario, para alcanzar esto, realizar ciertos estados que avanzan siempre más profundamente hacia el ser, hacia el centro, simbolizado por el corazón y donde la conciencia del hombre debe ser transferida para hacerle capaz de alcanzar el conocimiento real. Estos estados, que eran realizados en los misterios antiguos, eran grados en la vía de esta transposición de la mente al corazón.

Había, hemos dicho, una piedra en el templo de Delfos llamada *omphalos*, que representaba el centro del ser humano, así como el centro del mundo, según la correspondencia que existe entre el macrocosmos y el microcosmos, es decir, el hombre, de tal manera que todo lo que está en uno está en relación directa con lo que está en el otro. Avicena dijo: “Tú te crees una nada, y sin embargo el mundo reside en ti”.

Es curioso señalar la creencia extendida en la Antigüedad según la cual el *omphalos* había caído del cielo, y se tendrá una idea exacta del sentimiento de los griegos con respecto a esta piedra diciendo que tenía cierta similitud con el que experimentamos con respecto a la piedra negra sagrada de la *Kaabah*.

La similitud que existe entre el macrocosmos y el microcosmos hace que cada uno de ellos sea la imagen del otro, y la correspondencia entre los elementos que los componen demuestra que el hombre debe conocerse a sí mismo primero para poder conocer después todas las cosas, pues, en verdad, puede encontrarlo todo en él. Por esta razón, algunas ciencias —especialmente las que forman parte del conocimiento antiguo y que son casi ignoradas por nuestros contemporáneos— poseen un doble sentido. Por su apariencia exterior, estas ciencias se refieren al macrocosmos y pueden ser consideradas justamente desde este punto de vista. Pero, al mismo tiempo, también poseen un sentido más profundo, el que se refiere al propio hombre y a la vía interior por la cual puede realizar el conocimiento en sí mismo, realización que no es otra que la de su propio ser. Aristóteles dijo: “el ser es todo lo que conoce”, de tal modo que, allí donde existe conocimiento real —y no su apariencia o su sombra— el conocimiento y el ser son una y la misma cosa.

La sombra, según Platón, es el conocimiento por los sentidos e incluso el conocimiento racional que, aunque más elevado, tiene su origen en los sentidos. En cuanto al conocimiento real, está por encima del nivel de la razón; y su realización, o la realización del ser, es semejante a la formación del mundo, según la correspondencia de la que hemos hablado. Es ésta la razón de que algunas ciencias puedan describirse bajo la apariencia de esta formación; este doble sentido estaba incluido en los antiguos misterios, del mismo modo que en todas las enseñanzas que apuntan al mismo fin entre los pueblos de Oriente. Parece que igualmente en Occidente esta enseñanza ha existido durante toda la Edad Media, aunque hoy haya desaparecido

completamente, hasta el punto de que la mayoría de los occidentales no tiene idea alguna de su naturaleza o siquiera de su existencia.

Por todo lo precedente, vemos que el conocimiento real no tiene como vía a la razón, sino al espíritu y al ser al completo, pues no es otra cosa que la realización de este ser en todos sus estados, lo que constituye el fin del conocimiento y la obtención de la sabiduría suprema. En realidad, lo que pertenece al alma, e incluso al espíritu, representa solamente grados en la vía hacia la esencia íntima que es el verdadero Sí, y que puede ser encontrada tan sólo cuando el ser ha alcanzado su propio centro, estando unidas y concentradas todas sus potencias como en un solo punto, en el cual todas las cosas se le aparecen, estando contenidas en este punto como en su primer y único principio, y así puede conocer todas las cosas como en sí mismo y desde sí mismo, como la totalidad de la existencia en la unidad de su propia esencia.

Es fácil ver cuán lejos está esto de la psicología en el sentido moderno de la palabra, y que va incluso mucho más lejos que un conocimiento más verdadero y más profundo del alma, que no puede ser sino el primer paso en esta vía. Es importante indicar que el significado de la palabra *nâfs* no debe ser aquí restringido al alma, pues esta palabra se encuentra en la traducción árabe de la frase considerada, mientras que su equivalente griego *psyché* no aparece en el original. No debe pues atribuirse a esta palabra el sentido corriente, pues es seguro que posee otro significado mucho más elevado que le hace asimilable al término esencia, y que se refiere al Sí o al *ser real*; como prueba, tenemos lo que se dice en el siguiente *hadith*, que es como un complemento de la frase griega: “Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor”.

Cuando el hombre se conoce a sí mismo en su esencia profunda, es decir, en el centro de su ser, es cuando conoce a su Señor. Y conociendo a su Señor, conoce al mismo tiempo todas las cosas, que vienen de Él y a Él retornan. Conoce todas

las cosas en la suprema unidad del Principio divino, fuera del cual, según la sentencia de Mohyiddin ibn Arabî, “no hay absolutamente nada que exista”, pues nada puede haber fuera del Infinito.

Capítulo XXXVI

SILENCIO Y SOLEDAD*

Entre los indios de América del Norte, y en todas las tribus sin excepción, existe, además de los ritos de distinto género que tienen un carácter colectivo, la práctica de una adoración solitaria y silenciosa, que se considera es la más profunda y de orden más elevado¹. Los ritos colectivos, en efecto, tienen siempre, en un grado u otro, algo de relativamente exterior; decimos en un grado u otro, porque, respecto a esto, es necesario naturalmente, en ella como en cualquier otra tradición, establecer una diferencia entre los ritos que podrían calificarse de exotéricos, es decir aquellos en los que todos participan indistintamente, y los ritos iniciáticos. Bien entendido, por lo demás, que lejos de excluir estos ritos o de oponérseles de alguna manera, la adoración de que se trata solamente se le superpone como siendo en cierto modo de otro orden; e incluso hay enteramente ocasión para pensar que para ser verdaderamente eficaz y producir unos resultados efectivos, debe presuponer la iniciación como una condición necesaria².

* [Publicado en "Études Traditionnelles", marzo de 1949].

¹ Las informaciones que aquí utilizamos están tomadas principalmente de la obra del Sr. Paul Conze *L'Oiseau Tonnerre*, de donde igualmente extraemos nuestras citas. Este autor da prueba de una notable simpatía con respecto a los indios y a su tradición; la única reserva que habría que hacerle, es que parece fuertemente influenciado por las concepciones "metapsiquistas", lo que afecta visiblemente a algunas de sus interpretaciones y en especial entraña a veces cierta confusión entre lo psíquico y lo espiritual; pero esta consideración no tiene por lo demás que intervenir en la cuestión de la que nos ocupamos aquí.

² Es evidente que, aquí como siempre, entendemos la iniciación exclusivamente en su verdadero sentido, y no cuando los etnólogos abusivamente emplean esta palabra cuando designan los ritos de agregación a la tribu; habría que tener mucho cuidado en distinguir claramente estas dos cosas, ya que de hecho existen ambas entre los Indios.

A propósito de esta adoración, se ha hablado en ocasiones de “plegaria” pero eso es evidentemente inexacto, porque no hay en ella ninguna petición, de cualquier naturaleza que ésta pudiera ser; las plegarias que generalmente se formulan en cantos rituales no pueden dirigirse, por otro lado, más que a las diversas manifestaciones divinas³, y vamos a ver que es de otra cosa de lo que aquí se trata en realidad. Ciertamente, sería mucho más justo hablar de “encantación”, tomando este término en el sentido que hemos definido en otro lugar⁴; podría igualmente decirse que es una “invocación”, entendiéndola en un sentido exactamente comparable al del *dhikr* en la tradición islámica, pero precisando que se trata esencialmente de una invocación silenciosa y completamente interior⁵. He aquí lo que con respecto a ella escribe Ch. Eastman⁶: “La adoración del Gran Misterio era silenciosa, solitaria, sin complicación interior; era silenciosa porque todo discurso es necesariamente débil e imperfecto, también las almas de nuestros antepasados alcanzaban a Dios en una oración sin palabras; era solitaria porque pensaban que Dios está más cerca de nosotros en la soledad, y los sacerdotes no estaban allí para servir de intermediarios entre el hombre y el Creador”⁷. No puede, en efecto, haber intermediarios en semejante caso, puesto que esta adoración tiende a establecer una comunicación directa con el

³ Estas manifestaciones divinas parecen estar, en la tradición de los indios, repartidas lo más habitualmente según una división cuaternaria, conforme a un simbolismo cosmológico que se aplica a la vez a los dos puntos de vista macrocósmico y microcósmico.

⁴ Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXIV.

⁵ No carece de interés señalar a ese respecto que ciertas turuq islámicas, en particular la de los Naqshbandiyah, practican asimismo un *dhikr* silencioso.

⁶ Ch. Eastman, citado por Paul Coze, es un Sioux de origen, que parece, a pesar de una educación “blanca”, haber conservado bien la conciencia de su propia tradición; tenemos por otro lado razones para pensar que tal caso está en realidad lejos de ser tan excepcional como se podría creer ateniéndose ciertas apariencias totalmente exteriores.

⁷ El último término, cuyo empleo sin duda se debe aquí únicamente a los hábitos del lenguaje europeo, no es ciertamente exacto si se quiere ir al fondo de las cosas, ya que, en realidad, el “Dios creador” no puede hallarse propiamente más que entre los aspectos manifestados de lo Divino.

Principio supremo, que es designado aquí como el “Gran Misterio”.

No solamente puede obtenerse esta comunicación en y por el silencio, ya que el “Gran Misterio” está más allá de toda forma y de toda expresión, sino que el silencio mismo “es el Gran Misterio”; ¿cómo hay que entender exactamente esta afirmación? Primero, puede recordarse a este respecto que el verdadero “misterio” es esencial y exclusivamente lo inexpressable, que no puede evidentemente ser representado más que por el silencio⁸; pero, además, siendo el “Gran Misterio” lo no manifestado, el mismo silencio, que es propiamente un estado de no-manifestación, es por ello como una participación o una conformidad con la naturaleza del Principio supremo. Por otra parte, el silencio, referido al Principio, es, podría decirse, el Verbo no proferido; por ello, “el silencio sagrado es la voz del Gran Espíritu”, en tanto que éste es identificado con el Principio mismo⁹; y esta voz, que corresponde a la modalidad principal del sonido que la tradición hindú designa como *parâ* o no manifestada¹⁰, es la respuesta a la llamada del ser en adoración: llamada y respuesta son igualmente silenciosas, siendo ambas una aspiración y una iluminación puramente interiores.

Para que esto sea así, es necesario además que el silencio sea en realidad algo más que la simple ausencia de toda palabra o de todo discurso, aunque fuesen formulados solamente de manera enteramente mental; en efecto, ese silencio es esencialmente para los Indios “el perfecto equilibrio de las tres partes del ser”, es decir, de lo que, en la terminología occidental, puede designarse como el espíritu, el alma y el cuerpo, pues el ser todo entero, en todos los elementos que lo constituyen, debe participar en la adoración para que pueda obtenerse un resultado plenamente válido. La necesidad de esta condi-

⁸ Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XVII.

⁹ Hacemos esta restricción porque, en algunos casos, la expresión de “Gran Espíritu”, o lo que se traduce así, aparece también como siendo solamente la designación particular de una de las manifestaciones divinas.

¹⁰ Cf. *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XLVII.

ción de equilibrio es fácil de comprender, pues el equilibrio es, en la manifestación misma, como la imagen o el reflejo de la indistinción principal de lo no manifestado, indistinción que está asimismo bien representada por el silencio, de suerte que de ningún modo hay motivo para sorprenderse de la asimilación que así se establece entre éste y el equilibrio¹¹.

En cuanto a la soledad, conviene ante todo destacar que su asociación con el silencio es en cierta manera normal e incluso necesaria, y que, hasta en presencia de otros seres, aquél que hace en sí el silencio perfecto, forzosamente se aísla de ellos por eso mismo; por lo demás, silencio y soledad también se hallan implicados ambos igualmente en la significación del término sánscrito *mauna*, que es sin duda, en la tradición hindú, el que se aplica más exactamente a un estado como aquél del que hablamos en este momento¹². La multiplicidad, siendo inherente a la manifestación, y acentuándose tanto más, si puede decirse, cuanto más se desciende a grados inferiores de ésta, aleja pues necesariamente de lo no manifestado; también el ser que quiere ponerse en comunicación con el Principio debe ante todo hacer la unidad en él mismo, tanto como sea posible, mediante la armonización y el equilibrio de todos sus elementos, y debe también, al mismo tiempo, aislarse de toda multiplicidad exterior a él. La unificación así realizada, incluso si no es todavía más que relativa en la mayor parte de los casos, no deja de ser, según la medida de las posibilidades actuales del ser, cierta conformidad con la “no dualidad” del Principio; y, en el límite superior, el aislamiento toma el sentido del término sánscrito *kaivalya*, que, expresando al mismo tiempo las ideas de perfección y de totalidad, llega, cuando posee toda la plenitud de su significación, a designar el estado absoluto e incondicionado, aquel del ser que ha arribado a la Liberación final.

¹¹ Apenas hay necesidad de recordar que la indistinción principal de la que aquí se trata nada tiene en común con lo que también puede designarse con la misma palabra incluso tomada en un sentido inferior, queremos decir, la pura potencialidad indiferenciada de la materia prima.

¹² Cf. *El hombre y su devenir según el Védānta*, cap. XXIII.

En un grado mucho menos elevado que ése, y que incluso no pertenece todavía más que a las fases preliminares de la realización, puede señalarse lo siguiente: allí donde necesariamente hay dispersión, la soledad, en tanto que se opone a la multiplicidad y que coincide con cierta unidad, es esencialmente concentración; y ya se sabe qué importancia se da efectivamente a la concentración en todas las doctrinas tradicionales sin excepción, en tanto que medio y condición indispensable de cualquier realización. Nos parece poco útil el insistir más sobre este último punto, pero hay otra consecuencia sobre la cual todavía tenemos que llamar más particularmente la atención para terminar: y es que el método del cual tratamos, en razón de que se opone a toda dispersión de las potencias del ser, excluye el desarrollo separado y más o menos desordenado de tales o cuales de sus elementos, y en particular el de los elementos psíquicos cultivados en cierto modo por ellos mismos, desarrollo que es contrario siempre a la armonía y al equilibrio del conjunto. Para los Indios, según el Sr. Paul Coze, “parece que, para desarrollar el *orenda*¹³, intermediario entre lo material y lo espiritual, sea necesario ante todo dominar la materia y tender a lo divino”; ello en suma equivale a decir que no consideran legítimo abordar el dominio psíquico más que “por lo alto”, no obteniéndose resultados de este orden sino de una manera muy accesoria y como “por añadidura”, lo que en efecto es el único medio de evitar sus peligros; y, añadiremos, ello está sin duda tan lejos como es posible de la vulgar “magia” que demasiado a menudo se les ha atribuido, y que es incluso todo lo que se ha creído ver entre ellos por parte de observadores profanos y superficiales, sin duda porque ellos mismos no tenían la menor noción de lo que puede ser la verdadera espiritualidad.

¹³ Esta palabra *orenda* pertenece propiamente a la lengua de los Iroqueses, pero, en las obras europeas, se tiene el hábito, para mayor simplicidad, de emplearla uniformemente en lugar de todos los demás términos de igual significado que se encuentran entre los diferentes pueblos indios: lo que designa es el conjunto de todas las diferentes modalidades de la fuerza psíquica y vital; es por tanto, casi exactamente el equivalente del *prāna* de la tradición hindú y del *k'i* de la tradición extremo oriental.

Capítulo XXXVII

LIGADURAS Y NUDOS*

Hemos hablado ya en varias oportunidades sobre el simbolismo del hilo, que presenta múltiples aspectos, pero cuya significación esencial y propiamente metafísica es siempre la representación del *sûtrâtmâ*, el cual, tanto desde el punto de vista “macrocósmico” como desde el “microcósmico”, vincula todos los estados de existencia entre sí y con su Principio. Poco importa, por lo demás, que en las diferentes figuraciones a que da lugar ese simbolismo se trata de un hilo propiamente, de una cuerda o de una cadena, o de un trazado gráfico, como aquellos que hemos señalado anteriormente¹, o inclusive de un camino realizado por procedimientos arquitectónicos, como en el caso de los laberintos², camino que uno está obligado a seguir de un extremo al otro para llegar a su término; lo esencial en todos los casos es que se trata siempre de una línea sin solución de continuidad. El trazado de esta línea puede ser también más o menos complicado, lo que habitualmente corresponde a modalidades o a aplicaciones más particulares de su simbolismo general: así, el hilo o su equivalente puede replegarse sobre sí mismo formando entrelazamientos o nudos; y, en la estructura del conjunto, cada uno de esos nudos representa el punto en que actúan las fuerzas que determinan la condensación y la cohesión de un “agregado” correspondiente a tal o cual estado de manifestación, de modo que, podría decirse, ese nudo mantiene al ser en el estado de que se trata y su “solución” o acto de atarlo entraña inmediatamente la muerte a tal estado: ello se expresa, de modo muy netamente, por un término como el

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

¹ Ver “Encuadres y laberintos” [recopilado en *El Centro del Mundo*].

² Ver “La Caverna y el Laberinto” [recopilado en *El Centro del Mundo*].

de “nudo vital”. Naturalmente, el hecho de que los nudos referidos a estados diferentes figuren todos a la vez y de modo permanente en el trazado simbólico no debe considerarse como una objeción a lo que acabamos de decir, pues, aparte de que es algo impuesto evidentemente por las condiciones técnicas de la figuración misma, responde en realidad al punto de vista desde el cual todos los estados se consideran en simultaneidad, punto de vista siempre más principal que el de la sucesión. Haremos notar, a este respecto, que en el simbolismo del tejido, estudiado por nosotros en otro lugar³, los puntos de cruzamiento de los hilos de la urdimbre y los de la trama, por los cuales se forma el tejido íntegro, tienen también una significación similar, siendo esos hilos, en cierto modo, las “líneas de fuerza” que definen la estructura del cosmos.

En un artículo reciente⁴, Mircea Eliade ha hablado de la “ambivalencia” del simbolismo de las ligaduras y los nudos, y es éste un punto que merece examinarse con alguna atención; naturalmente, puede verse en ello un caso particular del doble sentido generalmente inherente a los símbolos, pero además hay que darse cuenta de aquello que justifica la existencia de ese doble sentido en lo que concierne más precisamente a los símbolos de que aquí tratamos⁵. En primer lugar, cabe advertir a este respecto que una ligadura puede considerarse como lo

³ Ver *El simbolismo de la Cruz*, cap. XIV.

⁴ “Le ‘Dieu lieur’ et le symbolisme des noeuds”, en *Revue de l’Histoire des Religions*, número de julio-diciembre de 1948 (ver nuestra reseña en *É. T.*, de julio-agosto de 1949).

⁵ Señalaremos, accesoriamente, que en las aplicaciones rituales y más especialmente “mágicas” a este doble sentido corresponde un uso “benéfico” o “maléfico”, según los casos, de las ligaduras y los nudos; pero lo que aquí nos interesa es el principio de esta ambivalencia, aparte de toda aplicación particular, que nunca es sino una simple derivación. M. Eliade, por lo demás, ha insistido con razón en la insuficiencia de las interpretaciones “mágicas”, a las cuales algunos quieren limitarse por un completo desconocimiento del sentido profundo de los símbolos, lo cual, como también en el caso de las interpretaciones “sociológicas”, entraña una especie de inversión de las relaciones entre el principio y sus aplicaciones contingentes.

que encadena o como lo que une, e inclusive en el lenguaje ordinario la palabra tiene generalmente ambos significados; en el simbolismo de las ligaduras, corresponde a ello dos puntos de vista que podrían decirse mutuamente inversos, y, si el más inmediatamente aparente de los dos es el que hace de la ligadura una traba, ello se debe a que ese punto de vista es en suma el del ser manifestado como tal, en cuanto se ve a sí mismo como “atado” a ciertas condiciones especiales de existencia y como encerrado por ellas en los límites de su estado contingente. Desde este mismo punto de vista, el sentido del nudo es como un refuerzo del de la ligadura en general, pues, según antes decíamos, el nudo representa con más propiedad lo que fija al ser en tal o cual estado; y la porción de ligadura por la cual el nudo está formado es, podría decirse, lo único de ella que puede ver el ser mientras sea incapaz de salir de los límites de ese estado, escapándosele entonces necesariamente la conexión que esa ligadura establece con los estados restantes. El otro punto de vista puede calificarse de verdaderamente universal, pues abarca la totalidad de los estados, y para comprenderlo basta remitirse a la noción del *sûtrâtmâ*: la ligadura, considerada entonces en su extensión total⁶, es lo que los une, no solo entre sí, sino también, —repiteámoslo— con su Principio mismo, de manera que, muy lejos de seguir siendo una traba, se convierte, al contrario, en el medio por el cual el ser puede alcanzar efectivamente su Principio, y en la vía misma que lo conduce a esa meta. En tal caso, el hilo o la cuerda tiene un valor propiamente “axial”, y el ascenso por una cuerda tendida verticalmente, al igual que el de un árbol o un mástil, puede representar el proceso de retorno al Principio⁷. Por otra parte, la

⁶ Debe quedar claro que esta extensión ha de considerarse como indefinida, aunque de hecho no pueda serlo nunca en ninguna figuración.

⁷ Tal es, en la India, el verdadero significado de lo que los viajeros han llamado “la prueba de la cuerda” [cf. cap. LXIII, n. 6], como quiera se opine acerca de ésta en cuanto fenómeno más o menos auténticamente “mágico”, lo cual no tiene, evidentemente, ninguna importancia en lo que se refiere a su carácter simbólico, único que nos interesa.

conexión con el Principio a través del *sûtrâmâ* está ilustrada de modo particularmente notable por el juego de títeres⁸: un títere representa aquí un ser individual, y el operador que lo hace mover por medio de un hilo es el “Sí-mismo”; sin ese hilo, el títere permanecería inerte, así como, sin el *sûtrâtâmâ*, toda existencia no sería sino pura nada, y, según una fórmula, extremo-oriental, “todos los seres serían vacíos”.

Ya en el primero de los dos puntos de vista a que acabamos de referirnos hay también una ambigüedad, aunque de otro orden, referida a la diferencia de los modos en que un ser, según su grado espiritual, puede apreciar el estado en que se encuentra, ambigüedad que el lenguaje traduce bastante bien por las significaciones que da a la palabra “apego” o “atadura” (*attachement*). En efecto, si se experimenta apego por alguien o por algo, si se le está “atado”, se considera, naturalmente, como un mal estar separado de ese objeto, inclusive cuando la separación deba en realidad traer aparejada la liberación con respecto a ciertas limitaciones, en las cuales uno se encuentra así mantenido por ese apego mismo. De modo más general, el apego de un ser a su estado, a la vez que le impide liberarse de las trabas inherentes a él, le hace considerar como una desdicha abandonarlo, o, en otros términos, le hace atribuir un carácter “maléfico” a la muerte a ese estado, la cual resulta de la ruptura del “nudo vital” y de la disolución del agregado que constituye la individualidad⁹. Solo el ser a quien cierto desarrollo espiritual permite aspirar, por el contrario, a superar las condiciones

⁸ Cf. A. K. Coomaraswamy, “‘Spiritual Paternity’ and the ‘Puppet-complex’”, en *Psychiatry*, número de agosto de 1945 (véase nuestra reseña en *Études Traditionnelles*, octubre-noviembre de 1947) [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La paternidad espiritual y el complejo de marioneta*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007].

⁹ Es de notar que comúnmente se dice que la muerte es el “des-enlace” de la existencia individual; esta expresión, que por otra parte está también en relación con el simbolismo del teatro, es literalmente exacta, aunque sin duda quienes la emplean no se dan cuenta [Sobre el simbolismo del teatro considerado de modo general, ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXVIII].

de su estado, puede reconocer (*réaliser*) a éstas como las trabas que en efecto son, y el “desapego” que experimenta entonces respecto de ellas es ya, por lo menos virtualmente, una ruptura de esas trabas, o, si se prefiere otro modo de hablar quizá más exacto, pues nunca hay ruptura en el sentido propio del término, una transmutación de “lo que encadena” a “lo que une”, lo cual en el fondo no es sino el reconocimiento o la toma de conciencia de la verdadera naturaleza del *sûtrâtmâ*.

Capítulo XXXVIII

LAS ARTES Y SU CONCEPCION TRADICIONAL*

Hemos insistido frecuentemente en el hecho de que las ciencias profanas no son sino el producto de una degeneración relativamente reciente, debida a la incomprensión de las antiguas ciencias tradicionales, o más bien solamente de algunas, habiendo caído las demás enteramente en el olvido. Lo que es cierto a este respecto para las ciencias lo es también para las artes y por otra parte la distinción entre unas y otras era mucho menos acentuada antiguamente que lo es hoy; la palabra latina *artes* a veces se aplicaba también a las ciencias y, en la Edad Media, la enumeración de las “artes liberales” reunía elementos que los modernos colocarían en una u otra categoría. Sólo esta observación bastaría para mostrar que el arte era entonces algo diferente de lo que se concibe en la actualidad con este nombre, y que implicaba un verdadero conocimiento con el cual formaba cuerpo en cierto modo; y este conocimiento no podía ser evidentemente más que del orden de las ciencias tradicionales.

Sólo así se puede comprender por qué motivo, en algunas organizaciones iniciáticas de la Edad Media como los “Fieles de Amor”, las siete “artes liberales” se habían puesto en correspondencia con los “cielos”, es decir, con estados que se identificaban, precisamente, con los diferentes grados de la iniciación¹. Era preciso para ello que las artes, tanto como las ciencias, fueran susceptibles de una transposición que les diera un valor esotérico real; y lo que hace posible tal transposición

* Publicado en *Voile d'Isis*, París, abril de 1935.

¹ Véase *El esoterismo de Dante* [en *Consideraciones sobre el esoterismo Cristiano*, cap. II].

es la naturaleza misma de los conocimientos tradicionales que, de cualquier orden que sean, están siempre relacionados en lo esencial con los principios trascendentes. Estos conocimientos reciben por ello un significado que puede denominarse simbólico, puesto que está fundamentado en la correspondencia que existe entre los diversos órdenes de la realidad; pero aquello sobre lo que se debe insistir, es en que no se trata aquí de algo que sería como sobreañadido accidentalmente, sino al contrario, de aquello que constituye la esencia profunda de todo conocimiento normal y legítimo y que, como tal, es inherente a las ciencias y a las artes desde su origen mismo y lo sigue siendo mientras no han sufrido alguna desviación.

No ha lugar para sorprenderse de que las artes pudiesen ser enfocadas desde este punto de vista, si se advierte que los oficios mismos, en su concepción tradicional, sirven de base a una iniciación, como hemos expuesto aquí mismo². Debemos además recordar a este respecto lo que decíamos entonces, que la distinción entre las artes y los oficios aparece como específicamente moderna y como no siendo en suma más que una consecuencia de esta misma degeneración que ha dado vida al punto de vista profano, puesto que este último, precisamente, no expresa otra cosa que la negación misma del espíritu tradicional. En el fondo, ya se trate de arte o de oficio, existía siempre, en un grado o en otro, la aplicación y la utilización de ciertos conocimientos de orden superior, que se vinculaban progresivamente con el mismo conocimiento iniciático; y además, la utilización directa del conocimiento iniciático recibía también el nombre de arte, como se ve claramente en algunas expresiones como las de “arte sacerdotal” y “arte real”, que se relacionan con las aplicaciones respectivas de los “grandes misterios” y de los “pequeños misterios”.

Si ahora consideramos las artes dando a esta palabra una acepción más restringida y al mismo tiempo más usual, esto es,

² Cf. “La Iniciación y los oficios”, recopilado en *Estudios sobre la Masonería*, en estas *Obras Completas*.

lo que más precisamente se denomina las “bellas artes”, podemos decir, según lo que precede, que cada una de ellas debe constituir como un lenguaje simbólico adaptado a la expresión de ciertas verdades por medio de formas que son, para unas, de orden visual y, para otras, de orden auditivo o sonoro, de ahí viene, por consiguiente, su división usual en dos grupos, el de las “artes plásticas” y el de las “artes fonéticas”. En estudios anteriores, hemos explicado que esta distinción, así como aquella que se hace entre dos tipos de ritos correspondientes y fundamentados en las mismas categorías de formas simbólicas, en el origen, se relaciona con la diferencia que existe entre las tradiciones de los pueblos sedentarios y aquellas de los pueblos nómadas³. Por otra parte, ya se trate de las artes tanto de uno como de otro género, es fácil comprobar que, de forma muy general, tienen, en una civilización, un carácter que es más claramente simbólico cuanto más estrictamente tradicional es esta civilización; en efecto, lo que entonces constituye su valor verdadero, no es tanto lo que son en sí mismas, sino las posibilidades de expresión que proporcionan, más allá de aquellas a las que se limita el lenguaje ordinario. En una palabra, sus producciones están destinadas ante todo para servir de “soportes” a la meditación, de “puntos de apoyo” para una comprensión tan profunda y tan amplia como sea posible, lo cual constituye la razón misma de ser de todo simbolismo⁴; y todo, en ellas, hasta en los mínimos detalles, debe estar determinado por esta consideración y subordinado a este fin, sin ninguna añadidura inútil desprovista de significado o destinada a jugar un papel simplemente “decorativo” u “ornamental”⁵.

³ Véase Caín y Abel” en *El Reino de la Cantidad y los Signos de los tiempos*, cap. XXI, y además “El rito y el símbolo” en *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XVI.

⁴ Es la noción hindú de *pratika*, que no es ni un “ídolo” ni una obra de imaginación y de fantasía individual; estas dos interpretaciones occidentales, de alguna forma opuestas, son una y otra igualmente falsas.

⁵ La degeneración de algunos símbolos en motivos ornamentales, porque se ha dejado de comprender su sentido, es uno de los rasgos característicos de la desviación profana.

Es evidente que tal concepción está sumamente alejada de todas las teorías modernas y profanas, como lo es por ejemplo la teoría del “arte por el arte” que, en el fondo, viene a decir que el arte sólo es lo que debe ser cuando no significa nada, o aún aquella del arte “moralizador” que evidentemente no tiene mayor valor desde el punto de vista del conocimiento. Desde luego, el arte tradicional no es un “juego”, según la expresión tan querida por algunos psicólogos, o simplemente un modo de proporcionar al hombre un tipo de placer especial, calificado de “superior” sin que se sepa muy bien el porqué, pues, tratándose sólo de placer, todo se reduce a puras preferencias individuales entre las cuales no se puede establecer lógicamente ninguna jerarquía; y tampoco es una vana declamación sentimental, para la cual el lenguaje ordinario, desde luego, es más que suficiente, sin que exista ninguna necesidad de recurrir a formas más o menos misteriosas o enigmáticas, y, en todo caso, mucho más complicadas de lo que tendrían que expresar. Esto nos da ocasión para recordar de pasada, pues son cosas sobre las que nunca se insistirá demasiado, la perfecta nulidad de las interpretaciones “morales” que algunos pretenden dar a todo simbolismo, incluso al simbolismo iniciático propiamente dicho: si verdaderamente sólo se tratara de semejantes banalidades, no se entiende porqué ni cómo se habría pensado jamás en “velarlas” de cualquier forma, acción de la que prescinden muy bien cuando son enunciadas por la filosofía profana, y más valdría decir entonces, muy sencillamente, que no hay en realidad ni simbolismo ni iniciación.

Dicho esto, se puede preguntar cuáles son, entre las diversas ciencias tradicionales, las artes que de éstas dependen de forma más directa, lo cual, por supuesto, no excluye que también tengan relaciones más o menos constantes con las demás, pues aquí todo está íntimamente relacionado y se enlaza necesariamente en la unidad fundamental de la doctrina que la multiplicidad de sus aplicaciones no podría destruir ni tampoco afectar; la concepción de ciencias estrictamente “especializadas” y enteramente separadas unas de otras es claramente anti-

tradicional pues manifiesta un defecto de principio, y es característica del espíritu “analítico” que inspira y rige las ciencias profanas, mientras que todo punto de vista tradicional no puede ser más que esencialmente “sintético”. Con esta reserva, se puede decir que lo que constituye el fondo mismo de todas las artes es principalmente una aplicación de la ciencia del ritmo en sus diferentes formas, ciencia que se relaciona ella misma directamente con la del número; y, por otro lado, debe entenderse bien que, cuando hablamos de ciencia del número, no se trata de la aritmética profana tal como la entienden los modernos, sino de aquello cuyos ejemplos más conocidos se encuentran en la Cábala y en el Pitagorismo, y cuyo equivalente existe también en todas las doctrinas tradicionales, con expresiones variadas y con desarrollos más o menos extensos.

Lo que acabamos de decir puede resultar evidente sobre todo en las artes fonéticas, cuyas producciones están todas constituidas por conjuntos de ritmos que se despliegan en el tiempo; y la poesía debe a su carácter rítmico el haber sido primitivamente el modo de expresión ritual de la “lengua de los Dioses”, o de la “lengua sagrada” por excelencia⁶, función de la cual conservó algo incluso hasta una época relativamente cercana a nosotros, cuando aún no se había inventado la “literatura”⁷. En cuanto a la música, sería sin duda inútil insistir en ello, y su base numérica está todavía reconocida por los mismos modernos, aunque falseada por la pérdida de los datos tradicionales; en la antigüedad, como se ve de forma particularmente clara en el Extremo Oriente, sólo se podían aportar a la música las modificaciones que estuvieran acordes con ciertos cambios que ocurrían en el mismo estado del mundo, de acuer-

⁶ [Véase “El lenguaje de los Pájaros”, en *Apercepciones sobre el esoterismo islámico*].

⁷ Es bastante curioso observar que los “eruditos” modernos han llegado a aplicar esta palabra “literatura” a todo indistintamente, incluso a las sagradas Escrituras que tienen la pretensión de estudiar exactamente como lo demás y con los mismos métodos; y, cuando hablan de “poemas bíblicos” o de “poemas védicos” desconociendo por completo lo que era la poesía para los antiguos, su intención es todavía la de reducir todo a algo puramente humano.

do con los periodos cíclicos, pues los ritmos musicales estaban íntimamente ligados con el orden humano y social y con el orden cósmico a la vez, e incluso expresaban de cierta manera las relaciones existentes entre uno y otro; la concepción pitagórica de la “armonía de las esferas” por otra parte se relaciona exactamente con este mismo orden de consideraciones.

Para las artes plásticas, cuyas producciones se desarrollan por extensión en el espacio, puede ser que lo anterior no resulte evidente de forma tan inmediata, y, sin embargo, no es menos rigurosamente verdadero; sólo que el ritmo está, entonces, por así decirlo, fijado simultáneamente, en lugar de desarrollarse en sucesión como en el caso anterior. Esto lo podemos comprender sobre todo advirtiendo que, en este segundo grupo, el arte típico y fundamental es la arquitectura, de la cual las demás, como la escultura y la pintura, en el fondo, sólo son simples dependencias, al menos en lo que corresponde a su destino original; pues bien, en la arquitectura, el ritmo se expresa directamente por medio de las proporciones que existen entre las diversas partes del conjunto y también por medio de las formas geométricas que, en definitiva, desde el punto de vista que consideramos, no son más que la traducción espacial de los números y de sus relaciones⁸. Evidentemente, aquí una vez más, la geometría debe ser considerada de una forma muy diferente de como la consideran los matemáticos profanos, y cuya anterioridad en relación con esta última constituye el desmentido más completo a aquellos que quieren atribuir a esta ciencia un origen “empírico” y utilitario; y, por otra parte, como decíamos anteriormente, tenemos en ello un ejemplo de cómo las ciencias están ligadas entre sí desde el punto de vista tradicional, a tal punto que se las podría incluso considerar a veces como sólo siendo de alguna manera las expresiones de

⁸ Es oportuno señalar, a este respecto, que el “Dios geómetra” de Platón se identifica propiamente con Apolo, quien preside todas las artes; esto, que por otra parte ha derivado directamente del pitagorismo, tiene una importancia particular en lo que concierne a la filiación de algunas doctrinas tradicionales helénicas y su conexión con un origen primitivo “hiperbóreo”.

las mismas verdades en lenguas diferentes, lo cual es además sólo una consecuencia muy natural de la “ley de las correspondencias” que es el fundamento propio de todo simbolismo.

Estas pocas nociones, por sumarias e incompletas que sean, bastarán al menos para hacer comprender lo que hay de esencial en la concepción tradicional de las artes y lo que diferencia más profundamente ésta última de la concepción profana, al mismo tiempo en cuanto a su base, como aplicaciones de algunas ciencias, en cuanto a su significado, como modalidades diversas del lenguaje simbólico, y, en cuanto a su destino, como medios para ayudar al hombre a acercarse al conocimiento verdadero.

Capítulo XXXIX

¿HAY AÚN POSIBILIDADES INICIÁTICAS EN LAS FORMAS TRADICIONALES OCCIDENTALES?*

Se puede decir que cada forma tradicional particular es una adaptación de la Tradición primordial, de la cual todas son derivadas más o menos directamente, en determinadas circunstancias especiales de tiempo y de lugar; asimismo, lo que cambia de una a otra no es la esencia misma de la doctrina, que está más allá de esas contingencias, sino solamente los aspectos exteriores de los que se reviste y a través de los cuales se expresa. Resulta de ahí, por una parte, que todas esas formas son equivalentes en principio, y, por otro lado, que es generalmente ventajoso, para los seres humanos, vincularse, en tanto que sea posible, a la que es propia al medio en el cual viven, puesto que es la que debe normalmente convenir mejor a su naturaleza individual. Eso es lo que hacía observar con toda razón nuestro colaborador J.-H. Probst-Biraben al final de su artículo sobre el *Dhikr*; pero la aplicación que sacaba de tales verdades incontestables nos parece demandar algunas precisiones suplementarias, a fin de evitar toda confusión entre diferentes dominios que, aunque procediendo igualmente del orden tradicional, no dejan de ser profundamente distintos.

Es fácil comprender que se trata aquí de la distinción fundamental, sobre la cual hemos ya insistido frecuentemente además, entre los dos dominios que se pueden, si se desea, designar respectivamente como “exotérico” y “esotérico”, dando a esos términos su acepción más amplia. Podemos tam-

* [Artículo escrito en 1935 para la revista *Memra* de Bucarest, desaparecida antes de publicarlo. Publicado en *Études Traditionnelles*, enero-febrero de 1973. N. del T.].

bién identificar uno al dominio religioso y el otro al dominio iniciático; para el segundo, esta asimilación es rigurosamente exacta en todos los casos; y, en cuanto al primero, si no toma el aspecto propiamente religioso más que en ciertas formas tradicionales, éstas son las únicas de las que tenemos que ocuparnos en este momento, de suerte que esta restricción no podría presentar ningún inconveniente para lo que nos proponemos.

Dicho esto, la cuestión que hay que considerar es la siguiente: cuando una forma tradicional está completa, en el doble aspecto exotérico y esotérico, es evidentemente posible para todos adherirse a ella semejantemente, sea que pretendan limitarse a sólo el punto de vista religioso, sea que quieran seguir además la vía iniciática, puesto que los dos dominios les estarán abiertos. Debe además entenderse bien que, en un caso semejante, el orden iniciático toma siempre su apoyo y su soporte en el orden religioso, al cual se superpone sin oponerse a él en modo alguno; y, por consiguiente, nunca es posible dejar de lado las reglas concernientes al orden religioso, y más especialmente en lo que concierne a los ritos, pues son éstos los que tienen la mayor importancia desde ese punto de vista, y que pueden establecer de modo efectivo el ligamen entre los dos órdenes. Luego, cuando es así, no hay ninguna dificultad para que cada uno siga la tradición que es de su medio; no hay reserva que hacer más que para las excepciones, siempre posibles, a las cuales hacía alusión nuestro colaborador, es decir, para el caso de un ser que se encuentra accidentalmente en un medio al cual es verdaderamente extraño por su naturaleza y que, por tanto, podrá encontrar en otra parte una forma mejor adaptada a ésta. Añadiremos que tales excepciones deben, en una época como la nuestra, donde la confusión es extrema en todos los órdenes, encontrarse más frecuentemente que en otras épocas donde las condiciones son más normales; pero no diremos nada más de ello, puesto que ese caso, en suma, puede siempre ser resuelto por un retorno del ser a su medio real, es decir, a aquel al cual responden efectivamente sus afinidades naturales.

Ahora, si volvemos al caso habitual, una dificultad se presenta cuando, en un determinado ambiente, hay que habérselas con una forma tradicional en la cual no existe ya efectivamente otra cosa que el aspecto religioso. Es evidente que se trata entonces de una suerte de degeneración parcial, puesto que dicha forma debía, como las otras, ser completa en su origen, pero, tras circunstancias que no importa precisar, ha sucedido que, a partir de cierto momento, su parte iniciática ha desaparecido y a veces incluso hasta tal punto que no resta ya ningún recuerdo consciente de ello entre sus adherentes, a pesar de las huellas que se puedan encontrar en los escritos o los monumentos antiguos. Nos encontramos entonces, desde el punto de vista iniciático, en un caso exactamente similar al de una tradición extinta: incluso suponiendo que se pueda llegar a una reconstitución completa, ésta no tendría más que un interés "arqueológico", puesto que faltaría siempre la transmisión regular, y tal transmisión es, como hemos expuesto en otras ocasiones, la condición absolutamente indispensable para cualquier iniciación. Naturalmente, aquellos que tienen un punto de vista limitado a la esfera religiosa, y que serán siempre los más numerosos, no tienen que preocuparse mínimamente de esta dificultad, que para ellos no existe; pero aquellos que se proponen una finalidad iniciática no pueden esperarse, a este respecto, ningún resultado de la vinculación a la forma tradicional de que se trata.

La cuestión planteada en estos términos está desgraciadamente muy lejos de tener sólo un interés puramente teórico, dado que, de hecho, hay que considerarla precisamente por lo que respecta a las formas tradicionales existentes en el mundo occidental: en el estado presente de las cosas, ¿se encuentran en él todavía organizaciones que mantengan una transmisión iniciática, o, por el contrario, todo está irremediablemente limitado al solo dominio religioso? Digamos primero que habría que guardarse mucho de ilusionarse por la presencia de cosas tales como el "misticismo", a propósito del cual se producen demasiado frecuentemente, y actualmente más que nunca, las confusiones más extrañas. No podemos ni soñar en repetir aquí

todo lo que hemos ya tenido ocasión de decir en otras partes al respecto; recordaremos solamente que el misticismo no tiene absolutamente nada de iniciático, que pertenece por entero al orden religioso, cuyas limitaciones especiales no sobrepasa de ningún modo, y que incluso muchas de sus características son exactamente opuestas a las de la iniciación. El error sería más excusable, al menos entre los que no tienen una noción clara de la distinción de los dos dominios, si consideran, en la religión, lo que presenta un carácter, no ya místico, sino “ascético”, porque, ahí al menos, hay un método de realización activa como en la iniciación, mientras que el misticismo implica siempre la pasividad y, por consiguiente, la ausencia de método, como también además de una transmisión cualquiera. Se podría incluso hablar a la vez de una “ascesis” religiosa y de una “ascesis” iniciática”, si tal comparación no debiera sugerir nada más que esta idea de un método que constituye en efecto una similitud real; pero, entiéndase bien, la intención y la finalidad no son las mismas en los dos casos.

Si ahora planteamos la cuestión de una manera precisa para las formas tradicionales del Occidente, seremos llevados a considerar los casos que mencionaba nuestro colaborador en las últimas líneas de su artículo, es decir, el del Judaísmo y el del Cristianismo; pero aquí estaremos obligados a formular algunas reservas con relación al resultado que puede obtenerse con ciertas prácticas. Para el Judaísmo, las cosas, en todo caso, se presentan más simplemente que para el Cristianismo: posee en efecto una doctrina esotérica e iniciática, que es la Cábala, y ésta se transmite siempre de manera regular, como quiera que sin duda más raramente y más difícilmente que antaño, lo que, además, no representa ciertamente un hecho único en ese género, y que se justifica bastante por los caracteres particulares de nuestra época. Solamente que, por lo que respecta al “Hasidismo”, si bien parece que influencias cabalistas se hayan ejercido realmente en sus orígenes, no es menos cierto que no constituye propiamente más que un grupo religioso, e incluso de tendencias místicas; por lo demás, es probablemente el

único ejemplo de misticismo que se pueda encontrar en el Judaísmo; y, aparte de esta excepción, el misticismo es sobre todo algo específicamente cristiano.

En cuanto al Cristianismo, un esoterismo como el que existía muy ciertamente en la Edad Media, con las organizaciones necesarias para su transmisión ¿está vivo aún en nuestros días? Para la Iglesia ortodoxa, no podemos pronunciarnos de manera segura, a falta de tener indicaciones suficientemente claras, y estaríamos incluso felices de que esta interrogación pudiera provocar algunas aclaraciones al respecto; pero, incluso si subsiste ahí realmente una iniciación de algún tipo, no puede ser en todo caso más que exclusivamente en el interior de los monasterios, de modo que fuera de éstos, no hay ninguna posibilidad de acceder a ella. Por otra parte, para el Catolicismo, todo parece indicar que no se encuentra en él ya nada de este orden; y, por lo demás, puesto que sus representantes más autorizados lo niegan expresamente, debemos creerlos, al menos mientras no tengamos pruebas contrarias; es inútil hablar del Protestantismo, puesto que no es más que una desviación producida por el espíritu antitradicional de los tiempos modernos, lo que excluye que haya podido jamás encerrar el menor esoterismo y servir de base a cualquier iniciación.

Como quiera que sea, aunque admitiendo la posibilidad de la supervivencia de alguna organización iniciática muy oculta, lo que podemos decir con absoluta certeza es que las prácticas religiosas del Cristianismo, como por lo demás las de otras formas tradicionales, no pueden sustituir a las prácticas iniciáticas ni producir efectos del mismo orden que éstas, puesto que aquellas no están destinadas a tal fin. Eso es estrictamente verdadero incluso cuando hay, entre unas y otras, alguna similitud exterior: así, el rosario cristiano recuerda manifiestamente al *wird* de las *turuq* islámicas, y puede incluso que haya ahí algún parentesco histórico; pero, de hecho, no es utilizado más que para fines únicamente religiosos, y sería vano esperar un beneficio de otro orden, puesto que ninguna influencia espiritual

actuante en el dominio iniciático le está vinculada, contrariamente a lo que ocurre para el *wird*. En cuanto a los “ejercicios espirituales” de San Ignacio de Loyola, debemos confesar que hemos quedado un poco sorprendido de verlos citados a este propósito: constituyen una “ascesis” en el sentido que antes indicábamos, pero su carácter exclusivamente religioso es totalmente evidente; además, debemos añadir que su práctica está lejos de carecer de peligro, pues hemos conocido varios casos de desequilibrio mental provocados por ella; y pensamos que ese peligro debe siempre existir cuando son así practicados fuera de la organización religiosa para la cual han sido formulados y de la cual en suma constituyen el método especial; no se debe pues más que desaconsejarlos a cualquiera que no está vinculado a esta organización.

Debemos insistir aún particularmente sobre el hecho de que las mismas fórmulas iniciáticas, para ser eficaces, presuponen necesariamente la vinculación a una organización del mismo orden; se podrán repetir indefinidamente las fórmulas, como las del *dhikr* o del *wird*, o los mantras de la tradición hindú, sin obtener el mínimo resultado, mientras no hayan sido recibidas con una transmisión regular, porque no están entonces “vivificadas” por ninguna influencia espiritual. Desde entonces, la cuestión de saber qué formulas conviene escoger no ha de plantearse jamás de una manera independiente, pues no es algo que surja de la fantasía individual; esta cuestión está subordinada a la de la adhesión efectiva a una organización iniciática, adhesión tras la cual no hay naturalmente más que seguir los métodos que son los de esta organización, sea cual fuere la forma tradicional a la que pertenezca.

En fin, añadiremos que las únicas organizaciones iniciáticas que tienen aún una existencia cierta en Occidente, están, en su mayor parte, completamente separadas de las formas tradicionales religiosas, lo que, a decir verdad, es algo anormal; y, además, están tan aminoradas, si no incluso desviadas, que apenas se puede, en la mayor parte de los casos, esperar de

ellas más que una iniciación virtual. Los occidentales deben sin embargo forzosamente tomar nota de esas imperfecciones, o bien dirigirse a otras formas tradicionales, que tienen el inconveniente de no estar hechas para ellos; pero quedaría por saber si los que tienen la voluntad bien resuelta de decidirse por esta última solución no prueban por ello mismo que están entre las excepciones de las que hemos hablado.

RESEÑAS DE LIBROS Y REVISTAS*

Reseñas de libros:

Jean Marquès-Rivière, *A l'ombre des monastères tibétains*; prefacio de Maurice Magre (Éditions Victor Attinger, París et Neuchâtel, 1929). En VI, diciembre de 1929.

Este libro es, con *Brahmâne et Paria* de D. G. Mukerji, el mejor aparecido hasta ahora en la colección *Orient*; bajo la forma “novelada” que imponía el carácter de esta colección, contiene una multitud de informaciones interesantes sobre cosas poco conocidas en Occidente. El autor supone que uno de sus amigos, partido para el Tíbet sin intención de volver, le ha enviado el relato de su iniciación a los misterios del Lamaísmo, y tal relato constituye todo el libro. No podemos ni soñar en dar aquí un resumen; más vale animar a nuestros lectores a conocerlo directamente, y estamos seguros que no lo lamentarán, pues encontrarán ahí, expuestas agradablemente, muchas nociones sobre los centros espirituales tibetanos que, aunque no siendo todos inéditos, serían bastante difíciles de encontrar en otra parte. Solamente haremos dos críticas, la primera es que no aparece quizás una gradación lo bastante clara entre las diferentes fases de la iniciación descrita, lo que puede dejar, entre quienes no lo saben ya, alguna incertidumbre sobre el fin que debe alcanzarse finalmente a través de todas esas pruebas sucesivas. La segunda crítica, que es más grave a nuestros ojos, es que los “fenómenos” más o menos extraordinarios parecen tomar aquí una importancia un poco excesiva y ocupar más lugar que las consideraciones de orden doctrinal; ciertamente no contestamos la existencia de tales cosas, pero nos preguntamos si es oportuno insistir en ello con

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

tanta complacencia, pues los occidentales ya están demasiado inclinados a exagerar su valor. El inconveniente no es el mismo en Oriente, donde esas manifestaciones se sabe muy bien ponerlas en su rango adecuado, que es bastante inferior; el autor mismo reconoce que los Lamas que poseen ciertos “poderes” no se sirven de ellos, salvo en circunstancias excepcionales; hubiésemos preferido verle imitar esta reserva. Esperamos que el Sr. Marquès-Rivière nos dará bien pronto otros estudios sobre el Tibet más doctrinales y despojados de todo carácter “fantástico”; sabemos que es muy capaz de ello.

S. U. Zane, *Principes et éléments de la langue sacrée selon l’Astro-Kabbale d’Al Chami* (Éditions Cosmologiques, Librairie Centrale, Lausanne, 1929). En VI, diciembre de 1929.

Esta obra póstuma del fundador de la “Cosmosofía” (de verdadero nombre A. H. Van de Kerckhove), bastante lujosamente editada al cuidado de sus discípulos, está desgraciadamente redactada, como todo lo que él ha escrito, en un estilo casi ininteligible. Así, nos contentaremos, para dar una idea de su contenido, con extraer estas pocas líneas de la noticia de los editores: “*La Lengua sagrada, es la Lengua de las Iniciales, la Lengua de los Orígenes, de los Comienzos. Es pues la Lengua de Iniciación, la Lengua genética. Esta lengua algebraico-ideográfica, hecha para ser leída, descifrada, y no para ser hablada, está constituida por los veintidós signos (glifos) vulgarmente conocidos con el nombre de letras del alfabeto hebreo. Es el sentido viviente y vibrante de estos glifos, letras iniciales de toda escritura, elementos básicos de todo idioma actual, lo que es revelado, hasta la profundidad que es posible hoy esperar*”. Esta “revelación” se hace descomponiendo las palabras de la manera más inverosímil que sea posible imaginar; además, S. U. Zanne atribuye al flamenco, su lengua materna, una “autoridad original”, al mismo tiempo que se remite a la Atlántida, de la que hace además la sede de la raza negra, lo que es bastante inesperado. Es sorprendente ver a cuántas gentes han hecho perder la cabeza las preocupaciones lingüís-

ticas; un volumen como el comentado constituye al respecto un curioso documento, pero rechazamos ver en él otra cosa y el tomar en serio semejante “iniciación”.

Georges Méautis, *L'ame hellénique d'après les vases grecs* (L'Artisan du Livre, Paris). VI, abril de 1933.

Esta obra, muy bien ilustrada con numerosas reproducciones, parte de una excelente intención, la de “disipar ciertos equívocos concernientes a la mitología griega” y mostrar “la gravedad y seriedad de ciertos mitos”; ¿hasta qué punto lo ha logrado el autor? El punto de vista casi exclusivamente “psicológico” en el cual se encierra, apenas es adecuado para hacer resaltar un sentido verdaderamente profundo; y, de hecho, lo que él llama el “valor emotivo” de los vasos griegos, y a lo que dedica la primera parte de su trabajo, poco ayuda a la comprensión de lo que sea: no encontramos ahí la explicación del más mínimo símbolo. Por otro lado, nos parece muy dudoso que la “religión”, que no tenía el mismo sentido para los antiguos que para los modernos, haya sido entre ellos algo tan sentimental; los psicólogos tienen desgraciadamente el hábito de atribuir a los hombres de todos los tiempos y de todos los países, bastante gratuitamente, sus propias maneras de pensar y de sentir... La segunda parte, donde se estudian las leyes de la composición de las pinturas de vasos, es más interesante en nuestra opinión, si bien las consideraciones que contiene no sobrepasan el dominio “estético”; hubiese hecho falta, para ir más lejos, relacionar esas leyes con la ciencia tradicional de las formas y de los números, de la cual se derivan manifiestamente. En fin, en una tercera parte, el autor, a propósito de un vaso griego de Palermo, considera la cuestión del “Orfismo en los Misterios de Eleusis”; critica muy justamente la incompreensión de ciertos “sabios” modernos con respecto a los Misterios, pero él mismo, aun reconociendo que “no eran sermones o predicaciones”, parece sobre todo preocupado por encontrar ahí una enseñanza teórica, incluso “moral”, más bien que la iniciación en que consistían verdaderamente, y que debía por sus ritos, poner al ser en un estado que le permitiera tomar conciencia directamente de cier-

tas realidades. Donde somos totalmente de su opinión, es cuando protesta contra el hábito que se tiene de vincular la civilización griega entera con sólo el período “clásico”; pensamos incluso que las épocas anteriores, si pudieran ser mejor conocidas, serían mucho más dignas de interés en muchos aspectos, y que hay aquí una diferencia comparable a la que separa la Edad Media de los tiempos modernos.

Georges Méautis, *Les Mystères d'Eleusis* (Éditions de la Baconnière, Neuchâtel). VI, marzo de 1934.

Este pequeño volumen contiene primero una descripción del santuario de Eleusis según los descubrimientos arqueológicos, después un ensayo de reconstitución de la manera como se celebraban los Misterios, reconstitución forzosamente incompleta, puesto que, sobre muchos puntos, las informaciones faltan enteramente. El autor considera el “espíritu” de los Misterios con una evidente simpatía, pero de una manera que permanece bastante poca profunda: nada verdaderamente iniciático se trasluce claramente ahí. Cuando habla, según Aristóteles, de las “impresiones” que se recibían, parece creer que no se trata más que de algo “psicológico”, según la tendencia que hemos ya notado en su precedente obra sobre los vasos griegos; si los neófitos estaban verdaderamente “cualificados”, los estados provocados en ellos eran sin duda de muy distinto orden; y si ocurrió que los Misterios, en cierta época, fueron demasiado ampliamente abiertos, su fin no dejó de permanecer siempre esencialmente el mismo. Es además notable que, a pesar de esta “vulgarización” que implica forzosamente cierta degeneración, ninguna indiscreción ha sido jamás cometida; hay ahí una prueba incontestable de la fuerza de la tradición que representaban los Misterios. Por lo referente al origen de éstos, Méautis no piensa que haya que buscarlo en Egipto como muchos han querido, sino más bien en la Creta minoica; restaría además por saber a cuál antigua civilización cretense se vinculaba ella misma. G. Méautis llega a admitir con una lamentable facilidad ciertas pretendidas conclusiones de la “crítica” moderna, que son a veces de una... ingenuidad inaudita; hay especialmente

cierta historia de “gritos personificados” que, en ese género, sobrepasa todo lo que se pueda imaginar; ¡cómo tienen la cabeza nuestros contemporáneos para ser capaces de creer semejantes cosas!

L. De Païni, *Le Mysticisme intégral* (Éditions “Les Argonautes”, París). En VI, marzo de 1935.

Este pequeño volumen podría considerarse como una “ilustración” de lo que decimos en otra parte sobre la confusión de lo psíquico y lo espiritual; esta definición bastaría para mostrarlo claramente: “*El misticismo en sí es una ciencia experimental del inconsciente, que es una entera penetración del misterio de las fuerzas psíquicas oscuras del organismo*”. Y el autor testimonia mucha estima a la psicología actual porque “*el inconsciente retoma en ella su gran función primordial; en la economía humana, nuestra frágil conciencia reposa sobre su oscuridad sin fondo, viviente, eternamente moviente...*”. Todo eso se acompaña naturalmente de cierto “evolucionismo”, que se expresa sobre todo en puntos de vista “cosmogónicos” mayormente quiméricos; y hay, por otra parte, una extraña exageración del papel del cuerpo; sin duda, éste representa muy realmente un estado de nuestro ser y por ello está en relación más o menos estrecha con las otras modalidades de éste; pero eso no quiere decir que sea una “estructura de puro psiquismo”, todavía menos una “construcción espiritual”; aquí también, en ausencia de toda noción de la jerarquía de los estados, estamos en plena confusión. Hay otra respecto al misticismo mismo: lo que el autor llama “misticismo integral”, no lo encuentra en el misticismo occidental, que es, sin embargo, el único al cual este nombre podría aplicarse propiamente, sino en lo que ella cree ser el “misticismo asiático” y que es en realidad cosa muy distinta, y ese “misticismo integral”, según la idea que ella se forma, no existiría plenamente más que en el Tíbet; ¿por qué en el Tíbet más bien que en otros países si no es porque tiene, con motivo o sin él, la reputación de ser particularmente fértil en fenómenos singulares? De la tradición tibetana, que es iniciática

y no mística, no es tratada aquí más que la vertiente psíquica, e incluso psico-fisiológica, es decir, que los medios son tomados por el fin; y todo ello no sería más que una “dislocación viviente del ser”, desembocando en una “inmersión en el gran océano psíquico en las profundidades insondables y temibles”... Temibles en efecto, pues se trata de posibilidades del ser, pero de posibilidades inferiores que la iniciación debe, muy al contrario, permitirle remontar definitivamente. Un libro así produce una impresión verdaderamente penosa; lo que propone al hombre, es una “marcha atrás”, pero que, lejos de conducir “hacia el espíritu puro”, sólo podría impulsarle a una “comuni3n cósmica” con las potencias “infra-humanas”, pues son éstas, y no “fuerzas espirituales”, las que reinan en el “inmenso océano del profundo psiquismo racial”, profundo, sin duda, ¡pero en el sentido “abisal” e “infern3l” de la palabra!

La Clé, enseignement recueilli par Grace Gassette et Georges Barbarin (Éditions du Prieuré, Bazainville (Seine-et-Oise). En VI, diciembre de 1935.

Aunque este volumen, que porta en exergo la máxima cartesiana: “Pienso, luego existo”, sea publicado sin nombre de autor, proviene visiblemente de la misma “fuente” que el libro del Dr. Alexander Cannon del cual hemos hablado aquí hace algunos meses. Se encuentra en él un poco de todo: numerosas citas del Evangelio, acompañadas de interpretaciones frecuentemente contestables, se mezclan con pretendidas enseñanzas de los “Sabios del Tíbet” (¿?), y también con ideas mucho más auténticamente tomadas de la filosofía y la ciencia modernas; y las experiencias más vulgarizadas del Hatha-Yoga se juntan con “afirmaciones” que recuerdan curiosamente el método Coué. Todo se mantiene prácticamente al nivel intelectual de las innumerables producciones americanas que pretenden enseñar los medios para obtener el “éxito” en uno u otro orden; basta además, para apreciar su espíritu con leer las líneas del prólogo, donde se dice que: “la era de la iniciación ha terminado”, y que “el avance de la humanidad en las vías de la bondad

y del conocimiento (!) permiten hoy dar la elevada enseñanza a todos”; si estas palabras han sido escritas de buena fe, no dicen mucho en favor del “conocimiento” ¡ni tampoco de la perspicacia de su autor!

Paul Brunton, *A Search in secret Egypt*¹ (Rider and Co. London). En ET, noviembre de 1936.

El autor, habiendo publicado precedentemente *A Search in secret India*², de la cual hemos dado cuenta en su momento, ha querido escribir un libro semejante sobre Egipto; pero debemos decir francamente que este nuevo volumen es sensiblemente inferior al otro, y que la tendencia “periodística” que habíamos ya subrayado en ciertas partes de éste está mucho más molestamente acentuada. Como casi todos los extranjeros, se ha interesado visiblemente más en el Egipto antiguo que en el Egipto actual; y verdaderamente, los contactos que ha tenido con éste último no han sido de los más felices. Así, podrá sorprender el lugar que concede a los “fenómenos” producidos por el “fakir” Tahra Bey, demasiado conocido por sus exhibiciones en los *music-halls* de Europa y de América; ello no está apenas en armonía con el título del libro... Hay también un capítulo dedicado a un “mago” que no es nombrado, pero que no hemos tenido ninguna dificultad en identificar, y que, a pesar de sus extraordinarias pretensiones (*Es-sáher min janbi’ Llah...*), no es en suma más que un charlatán bastante hábil. En otro capítulo aún, es cuestión de un hipnotizador operando por los métodos más vulgarmente occidentales; es, por lo demás, a pesar de ello, un israelita auténticamente egipcio, aunque el autor, por una equivocación bastante divertida, lo haya tomado por un francés, creyendo incluso reconocer en él “la manera animada de hablar de su raza”... ¡según la idea convencional que de ello se hacen los ingleses! Lo que se relaciona con los encantadores de serpientes es quizá más interesante, aunque tales hechos, a decir verdad, sean de un orden totalmente co-

¹ [*El Egipto secreto*, Kier, Buenos Aires. N. del T.].

² [*La India secreta*, Kier, Buenos Aires. N. del T.].

riente, y que sea verdaderamente excesivo querer sacar de ello consideraciones sobre la supervivencia posible del pretendido “culto de la serpiente”... Si pasamos a lo que concierne al Egipto antiguo, no podemos evitar el encontrar que las visiones y los sueños tienen ahí demasiada importancia; eso no era sin embargo necesario para tener, por ejemplo, la idea de un origen antediluviano y “atlante” de la Esfinge y de las Pirámides, pues nos parece que tal idea ha sido ya expresada en bastantes libros. El autor ha querido pasar una noche solo en el interior de la Gran Pirámide y, también allí, ha tenido una visión relacionada con la iniciación; pero, sin duda por un efecto de sus estudios anteriores, ésta ha tomado una forma que recuerda un poco demasiado el “desdoblamiento astral” caro a los ocultistas; que la Gran Pirámide haya podido ser un lugar de iniciación, no lo contradiremos ciertamente, tanto más cuanto que esta hipótesis es al menos más verosímil que cierto número de otras, que el autor critica por lo demás con mucho buen sentido (comprendido ahí, lo que es bastante más meritorio por parte de un inglés, la teoría “profética” sobre la cual tendremos que volver a propósito de otro libro); pero, incluso si la cosa estuviera probada, no habríamos avanzado más en cuanto al conocimiento de las modalidades particulares de la iniciación egipcia, y las alusiones de los autores antiguos son ciertamente muy insuficientes para que podamos hacernos una idea aunque fuese poca precisa. Al final del volumen, el autor cuenta su encuentro con un “adepto” (¿?), cuyos discursos sobre el peligro de ciertas excavaciones en las tumbas antiguas nada tienen de particularmente “trascendente”; no queremos ciertamente poner en duda su buena fe, pero nos preguntamos si no habría sido todo simplemente distorsionado...

Ananda K. Coomaraswamy and Graham Carey, *Patron and Artist, Pre-Renaissance and Modern* (Wheaton College Press, Norton, Massachusetts). ET, diciembre de 1936.

Este libro es la reunión de dos conferencias, en la primera de las cuales Ananda K. Coomaraswamy expone “La visión nor-

mal del Arte”³, es decir, la concepción tradicional, tal como existió hasta el Renacimiento, en tanto que se opone a la concepción anormal de los modernos. Según la visión tradicional, el arte implica esencialmente un conocimiento, lejos de ser simplemente asunto de sentimiento, la obra de arte no puede ser verdaderamente “bella” más que si está adaptada al uso para el que está destinada, y, cualquiera que sea por otra parte, solamente con esta condición puede alcanzar la perfección en su orden; y el artista no debe buscar ser “original”, sino ser “verdadero”. Citaremos, como muy especialmente interesante desde nuestro punto de vista, este pasaje concerniente a las iniciaciones de oficio: “El objeto de todas las iniciaciones es, por la transmisión de un impulso espiritual, estimular en el individuo el desarrollo de sus propias posibilidades latentes. La enseñanza iniciática vincula la actividad característica del individuo, manifestada exteriormente en su vocación, a un orden universal, interiormente inteligible; el artesano iniciado trabaja, no ya simplemente en la superficie de las cosas, sino en acuerdo consciente con un modelo cósmico que se dedica a realizar. Tal enseñanza se apoya sobre la vocación y al mismo tiempo reacciona sobre ella, dándole un significado más profundo que el atribuible al simple talento; la vocación deviene el tipo de una actividad que tiene prolongaciones y correspondencias en todos los dominios, no solamente materiales, sino también intelectuales, e incluso en Dios, que, en tanto que Su acto es concebido como una creación *per actem*, es el ejemplar de todo obrero humano. De esta manera, la tradición afirma que las obras de arte son imitaciones, no de otras cosas, sino de formas concebidas en el espíritu del artista y que, a su vez, deben ser, en la medida que sus poderes lo permitan, a semejanza de las razones eternas”. El tema de la conferencia de Graham Carey es “Libertad y Disciplina en las cuatro cosas artísticas esenciales”; esas cuatro cosas esenciales son, el fin que se propone la actividad artística, la materia sobre la cual se

³ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

ejerce, los útiles o instrumentos que emplea, y en fin, la idea o la imagen a la cual se conforma (se puede remarcar que esto corresponde a las cuatro "causas" de Aristóteles). La tesis del autor es que, según la concepción tradicional, el artista estaba sometido a reglas estrictas en cuanto a los tres primeros puntos, pero era libre con respecto al cuarto, mientras que, en lo que concierne al arte moderno, la situación ha sido exactamente invertida. Él examina con detalle algunas tentativas que le parecen susceptibles de favorecer un retorno al orden normal; y, terminando, insiste sobre el hecho de que la intención artística, procediendo del deseo de dar, es lo opuesto a la intención comercial, que procede del deseo de adquirir, de modo que toda "comercialización" es contraria al espíritu mismo del arte.

Vladimir Pozner, *Le Mors au Dents* (Éditions Denoël, París). En ET, enero de 1938.

Este libro es un relato "novelado" y demasiado "lúgubre", por un evidente espíritu de hostilidad partidista, de la agitada carrera del barón Ungern-Sternberg, de quien ya se había tratado hace tiempo, por lo demás bajo un aspecto diferente, en la obra de Ferdinand Ossendowski, *Beasts, Men and Gods*⁴. Lo verdaderamente curioso es que la propia existencia del personaje fue por entonces puesta en duda por algunos, y lo mismo se produce de nuevo esta vez; no obstante, perteneció a una familia del Báltico muy conocida, emparentada con la del conde Hermann Keyserling, una carta del cual se reproduce en el libro. Puede no carecer de interés, para algunos, que aclaremos un poco las cosas y elucidemos una historia que parece haber sido conscientemente manipulada; con este propósito, citaremos los principales pasajes de algunas cartas escritas en 1924 por el mayor Antoni Alexandrowicz, oficial polaco que estuvo, como comandante de la artillería mongola, bajo las órdenes directas del barón von Ungern-Sternberg entre 1918 y 1919, ya que nos parece que ofrecen en este punto la idea más

⁴ [Hay edición en español; *Bestias, Hombres y Dioses*. N. del T.].

justa: "El barón Ungern era un hombre extraordinario, de una naturaleza muy complicada, tanto desde el punto de vista psicológico como político. Por indicar de una manera muy simple sus rasgos característicos, podríamos formularlos así: 1º, era un enconado adversario del bolchevismo, en el que veía un enemigo de la humanidad y de sus valores espirituales; 2º, despreciaba a los rusos, que a sus ojos habían traicionado la *Entente*, habiendo roto durante la guerra su juramento de fidelidad al Zar, y después a los dos gobiernos revolucionarios, habiendo aceptado a continuación el gobierno bolchevique; 3º, apenas se relacionaba con ningún ruso, y solamente frecuentaba a los extranjeros (y también a los polacos, a quienes estimaba a causa de su lucha contra Rusia); entre los rusos, prefería las gentes simples a los intelectuales, al estar menos corrompidos; 4º, era un místico y un budista; abrigaba el pensamiento de fundar un orden de venganza contra la guerra; 5º, consideraba la fundación de un gran imperio asiático en lucha contra la cultura materialista de Europa y la Rusia soviética; 6º, estaba en contacto con el Dalai-Lama, el 'Buda viviente', y con los representantes del Islam en Asia, y poseía el título de sacerdote y de Khan mongol; 7º, era brutal y despiadado como sólo un asceta y un sectario pueden serlo; su falta de sensibilidad superaba lo imaginable, y en su presencia uno parecería encontrarse frente a un ser incorpóreo, con un alma fría como el hielo, que no conocía ni el dolor, ni la piedad, ni la alegría, ni la tristeza; 8º, poseía una inteligencia superior y de extensos conocimientos; no existía tema alguno sobre el cual no pudiera emitir una opinión juiciosa; de un vistazo, juzgaba el valor del hombre que tenía enfrente... A principios de junio de 1918, un Lama predijo al barón Ungern que sería herido a finales de ese mismo mes, que encontraría la muerte después de que su ejército hubiera entrado en Mongolia y que su gloria se extendería por todo el mundo. Efectivamente, al amanecer del 28 de junio, los bolcheviques atacaron la estación de Dauria... y el barón resultó herido de bala en el costado izquierdo, cerca del corazón. Igualmente, la predicción se realizó en lo que concierne a su

muerte: ésta se produjo en el momento en el que la gloria de su victoria recorría el mundo entero". La última frase es quizá excesiva, a juzgar por las discusiones a las que hemos aludido en un principio; pero lo que parece seguro es que nunca fue capturado por los bolcheviques y que, aunque muy joven todavía, murió de muerte natural, contrariamente a la versión de Vladimir Pozner. Los lectores de éste podrán además ver, después de estas indicaciones, si un personaje semejante pudo no haber sido en el fondo, como él insinúa, más que un simple agente al servicio de Japón, o si verdaderamente actuó movido por influencias de un orden muy distinto; añadiremos a propósito de esto que él no fue precisamente lo que podría llamarse un "neo-budista", pues, según algunas informaciones que nos han llegado por otras fuentes, la adhesión de su familia al Budismo se remontaba a tres generaciones. Por otra parte, se ha señalado recientemente que ciertos fenómenos de "encantamiento" se produjeron en el castillo de Ungern; ¿no se trataría de la manifestación de algunos "residuos psíquicos" en conexión más o menos directa con toda esta historia?

Ade de Bethune, *Work* (John Stevens, Newport). ET, marzo de 1939.

El autor estudia la cuestión de la naturaleza del trabajo desde el punto de vista cristiano, pero se podría decir que esas consideraciones son, en su mayor parte, fácilmente aplicables al punto de vista tradicional en general; así, la idea del valor propio del trabajo bien hecho, porque conforme a las aptitudes de quien lo hace, y ello independientemente de la importancia que pueda tener en sí mismo, podría vincularse directamente a la noción hindú de *swadharma*. El trabajo es "la gran vocación del hombre", y contribuye a hacer de éste la imagen de Dios, considerado como el Artesano por excelencia; apenas hace falta remarcar que ése es en el fondo el principio mismo de las iniciaciones basadas sobre el ejercicio de los oficios, sea cual fuere la forma tradicional a la que se vinculen. Señalemos a este propósito, como particularmente interesante, la idea de que la rela-

ción del hombre con los materiales que utiliza corresponde analógicamente a la relación de Dios con el hombre mismo (y es bastante notable que los esquemas de esas dos relaciones hayan sido trazados según la ley del "sentido inverso", aunque el texto mismo no haga alusión a ello); algo semejante se encuentra también siempre, más o menos explícitamente, en la transposición iniciática que acabamos de recordar. Si algunos, que pretenden demasiado de buena gana apoyarse sobre la doctrina cristiana para negar todo lo que sobrepasa el simple exoterismo, quisieran meditar un poco sobre tales similitudes, ello podría quizás contribuir a modificar seriamente sus ideas preconcebidas, y hacerles comprender que las oposiciones y las incompatibilidades que afirman tan audazmente no tienen ninguna existencia real y son muy simplemente un efecto de su propia ignorancia; pero desgraciadamente, según la expresión proverbial, "no hay peor sordo que el que no quiere oír"...

L. Adams Beck. *Au Coeur du Japon: Zenn, Amours mystiques*. Traduit de l'anglais par Jean Herbert et Pierre Sauvageot (Éditions Victor Attinger, Paris-Neuchâtel). En ET, abril de 1939.

De nuevo hallamos en este libro las mismas cualidades que en la otra novela del mismo autor de la que hemos hablado anteriormente, pero también los mismos defectos, y que incluso, hay que decirlo, parecen un poco agravados. La manera como algunos europeos son mezclados en esos relatos con ciertos medios orientales puede ser aceptable una vez, no teniendo una excepción como tal nada de inverosímil, pero cuando se repite, da la impresión de un "procedimiento" bien artificial; además, las consecuencias de esta intervención se traducen aquí, como lo indica el título, por "amores místicos" que son bastante difícilmente conciliables con el carácter del Zen auténtico. Por otra parte, la idea de establecer parangones entre una doctrina tradicional y las concepciones de la ciencia occidental moderna y de apoyarse sobre éstas para hacer aceptar aquella, idea cuya vanidad hemos denunciado tan frecuentemente,

desempeña aquí un papel bastante grande; además, sabemos que existe realmente entre los representantes de ciertas ramas del Budismo japonés contemporáneo, donde el “modernismo” hace lamentablemente estragos, pero queremos creer, sin embargo, que no es así más que en las escuelas más exóticas. Hay incluso una contradicción bastante curiosa: el autor dice muy justamente que, “cuando se siguen las disciplinas de Asia, no se va a la pesca de almas y no se lanza una propaganda fácil”; pero ello no le impide atribuir tal propaganda a una organización iniciática, o que debería ser tal, y que representa como preparando una especie de “misioneros” para enviarlos a Occidente tras haberles hecho aprender, no solamente las lenguas europeas, sino también el lenguaje “científico” que complace a los occidentales. No es menos cierto que hay, al lado de todo eso, apreciaciones muy interesantes sobre los métodos de desarrollo espiritual empleados por el Zen, así como sobre la manera como se reflejan en diversos aspectos característicos de la sociedad japonesa; es sin embargo de lamentar aún que, como para el Yoga en otro libro, los resultados de la “realización” no aparezcan muy claramente, y que el autor parezca incluso hacerse de ella una idea restringida a algunos puntos de vista muy secundarios; pero, a pesar de todo, ello puede indudablemente incitar a algunos a reflexionar y a intentar penetrar esas cosas más profundamente si tienen en ellos mismos la posibilidad.

Trésor Hermétique, comprendiendo *Le livre d'Images sans paroles (Mutus Liber)*. Publicada en *Etudes Traditionnelles*, mayo de 1945.

Donde todas las operaciones de la filosofía hermética son representadas, reeditado con una introducción por el Dr. Marc Haven, y *Le Traité symbolique de la Pierre philosophale* en 78 figuras por Jean Conrad Batchusen, reeditado por primera vez con una Noticia por Paul Servant, Derain, Lyon). El título completo, tal como acabamos de transcribir, indica suficientemente cuál es el contenido de este volumen, que se presenta como el primero de una “colección de álbumes esotéricos”; se

trata de dos tratados compuestos enteramente de figuras, sin acompañamiento de ningún texto explicativo. No podemos sino recomendar esta reedición a todos los amantes de símbolos herméticos, que ahí encontrarán ampliamente en qué ejercer su sagacidad.

A. Cockren. *Alchemy Rediscovered and Restored*. (Rider and C., London). *En ET*, mayo de 1945.

El título de este pequeño volumen es más bien ambicioso, pero, hay que decirlo, el contenido no se corresponde apenas con él; el autor es evidentemente de los que, concibiendo la alquimia como puramente “material”, la reducen muy simplemente a no ser más que una especie de química especial, o, si se quiere, de “hiper-química”. La primera parte es una suerte de resumen de la historia de la alquimia, interpretada naturalmente en el sentido que acabamos de indicar; las otras dos partes, respectivamente teórica y práctica, contienen una “exposición de la extracción de la semilla de los metales y de la preparación de elixires medicinales según la práctica del arte hermético y del *alkahest* de los filósofos”, o, más bien diríamos nosotros, según la idea que de ello se hace el autor. Lo que hay de más interesante, al menos desde el punto de vista práctico, único que puede ser realmente válido en semejante caso, es incontestablemente la aplicación médica; el principio no es, por lo demás, expresamente indicado, pero es fácil comprender que se trata en suma de tratar las enfermedades de cada órgano con remedios sacados del metal cuya correspondencia astrológica es la misma que la de este órgano; ello puede en efecto dar resultados apreciables, y es evidente que tal medicación, incluso si no puede denominarse propiamente como alquímica, no merecería menos ser experimentada seriamente.

Émile Dermenghem. *Contes Kabyles* (Charlot, Argelia). *En ET*, 1946, pp. 111-112.

Lo que constituye sobre todo el interés de esta recopilación de «cuentos populares» del Africa del Norte, bajo nuestro punto de

vista, es la introducción y las notas que le acompañan, en las que son expuestas opiniones generales sobre la naturaleza del «folklore universal». El autor hace destacar muy justamente que el «verdadero interés de las literaturas populares está en otra parte que en las filiaciones, las influencias y las dependencias externas», que reside sobre todo en que las mismas testimonian «a favor de la unidad de las Tradiciones». Hace sobresalir la insuficiencia del punto de vista «racionalista y evolucionista» al cual se atienen la mayoría de los folkloristas y de los etnólogos, con sus teorías sobre los «ritos estacionales» y otras cosas del mismo orden; y recuerda, al respecto de la significación propiamente simbólica de los cuentos y del carácter verdaderamente «transcendente» de su contenido, algunas de las consideraciones que nos mismo y algunos de nuestros colaboradores hemos expuesto aquí mismo. Sin embargo es de deplorar que haya creído deber a pesar de todo hacer un lugar más o menos amplio a concepciones muy poco compatibles con esa: entre los pretendidos «ritos estacionales» y los ritos iniciáticos, entre la así dicha «iniciación tribal» y de los etnólogos y la verdadera iniciación, es menester necesariamente escoger; incluso si es verdad y normal que el esoterismo tenga su reflejo y su correspondencia en el lado exotérico de las Tradiciones, es menester en todo caso guardarse de poner sobre el mismo plano el principio y sus aplicaciones secundarias, y, en lo que concierne a éstas, sería menester también, en el caso presente, considerarlas enteramente fuera de las ideas antitradicionales de nuestros contemporáneos sobre las «sociedades primitivas»; ¿y qué decir por otra parte de la interpretación psicoanalítica, que, en realidad, aboca simplemente en negar el «superconsciente» confundién-dole con el «subconsciente»? Agregaremos todavía que la iniciación, entendida en su verdadero sentido, no tiene y no podría tener nada de «mística»; es particularmente enojoso ver este equívoco perpetuarse a despecho de todas las explicaciones que hemos podido dar a este respecto... Las notas y los comentarios muestran sobre todo las múltiples similitudes que existen entre los cuentos Kabilos y los de otros países muy diversos, y apenas hay necesidad de decir que esas aproxima-

ciones presentan un interés particular como «ilustraciones» de la universalidad del folklore. Una última nota trata de las fórmulas iniciales y finales de los cuentos, que corresponden manifiestamente a las que marcan, de una manera general, el comienzo y el fin del cumplimiento de un rito, y que están en relación, así como hemos explicado en otra parte, con la «coagulación» y la «solución» herméticas. En cuanto a los cuentos mismos, parecen traducidos tan fielmente como lo permite una traducción, y, además, se lee muy agradablemente.

Émile Dermenghem, *Le mythe de Psyché dans le folklore nord-africain* (Société Historique Algérienne). En ET, 1947.

En este otro estudio folklórico, se trata de los numerosos cuentos, en los que, en Africa del Norte como por lo demás en muchos otros países, se encuentran reunidos o dispersos los principales rasgos del mito bien conocido de Psique; «no es por así decir del número de los rasgos que no sugiere un sentido iniciático y ritual; no es tampoco de los que no podamos encontrar en el folklore universal». Hay también variantes, de las cuales la más destacable es «la forma invertida en la cual el ser místico desposado es femenino»; los cuentos de este tipo «parecen insistir sobre el lado activo, el lado conquista, como si representaran el aspecto esforzado humano antes que el aspecto pasivo y teocentrista»; estos dos aspectos son evidentemente complementarios uno del otro. Ahora, que Apuleyo que ciertamente no ha inventado el mito, haya podido inspirarse, para algunos detalles de la versión que del mismo ha dado en su *Asno de Oro*, de una «tradición oral popular africana», eso no es imposible; pero es menester no olvidar empero que ya se encuentran figuraciones, refiriéndose a este mito, sobre monumentos griegos anteriores en varios siglos; esta cuestión de las «fuentes» importa por lo demás tanto menos en el fondo cuanto que la difusión misma del mito indica que sería menester remontarse mucho más lejos para encontrar su origen, si es que se puede hablar propiamente de un origen en parecido caso; por lo demás, el folklore como tal jamás puede ser el punto de partida de nada sea lo que sea, ya que antes al contra-

rio no está hecho más que de «supervivencias», lo que es incluso su razón de ser. Por otra parte, el hecho de que algunos rasgos corresponden a usos, prohibiciones u otros, que han existido efectivamente en relación con el matrimonio en tal o cual país, no prueba absolutamente nada contra la existencia de un sentido superior, sentido del cual diríamos incluso ante todo, por nuestra parte, que esos usos mismos han podido ser derivados, siempre por la razón de que el exoterismo tiene su principio en el esoterismo, de suerte que ese sentido superior e iniciático, bien lejos de haber sido «sobregregado» luego de un tiempo, es antes por el contrario el que es verdaderamente primordial en realidad. El examen de las relaciones del mito de Psique y de los cuentos que le están emparentados con los misterios antiguos, con lo que se termina el estudio del Sr. Dermenghem es particularmente digno de interés, así como la indicación de algunas aproximaciones con el *taçawwuf*; agregaremos solamente, a este propósito, que similitudes como las que pueden destacarse entre la terminología de éste y el vocabulario platónico no deben de ningún modo ser tomadas por marcas de una «toma en préstamo» cualquiera, ya que el *taçawwuf* es propia y esencialmente islámico, y las aproximaciones de este género no hacen nada más que afirmar tan nítidamente como es posible la «unanimidad» de la Tradición universal bajo todas sus formas.

Jean Mallinger, *Les Secrets ésotériques dans Plutarque* (Éditions Niclus, Paris). ET, octubre-nov. de 1947.

Este libro es del mismo género que aquel del cual acabamos de hablar, y se podría en resumen, de manera general, decir casi la misma cosa; quizás incluso las tendencias ocultistas se muestran en éste de manera más acentuada. Tras haber esbozado la biografía de Plutarco y señalado la "dificultad del hombre moderno para comprender ciertas verdades esotéricas", en lo cual tiene ciertamente mucha razón, el autor expone primero los "secretos del fuego viviente"; nos parece que toma de manera demasiado literal las afirmaciones, que necesitarían una transposición simbólica, según las cuales "el fuego es un ser anima-

do" y constituye el "alimento de los Dioses"; sobre el papel ritual del fuego como elemento purificador y como agente del sacrificio, habría ciertamente muchas otras cosas que decir; y este capítulo termina con una aproximación un poco inesperada entre Plutarco y San Francisco de Asís. Después vienen los "secretos de las estatuas inanimadas", con respecto a los cuales se utilizan sobre todo los trabajos de los egiptólogos; en efecto, se trata de ritos por los cuales las estatuas u otros objetos inanimados eran en cierto modo "vivificados" para convertirse en soportes de influencias espirituales; pero el autor considera sobre todo, en los efectos de esos ritos, la producción de ciertos fenómenos que no tenían en todo caso sino una importancia muy secundaria. Un capítulo bastante corto, y que en el fondo no aclara gran cosa, está dedicado a las teorías "cosmosóficas" atribuidas a un misterioso Eritreo del que se trata en *De defectu oraculorum*, teorías que, en suma, no parecen diferir de las de los Pitagóricos. Sobre los "arcanos del Hades" y el "periplo del alma" el sentido del simbolismo expuesto no se desprende claramente, y parece que el autor admite una interpretación "reencarnacionista" en la acepción más literal de la palabra. En fin, los "secretos del Sabio", de los que es cuestión en el capítulo último, se reducen resumidamente a preceptos prácticos que pueden ser excelentes en sí mismos, pero en los cuales, salvo quizás en lo que concierne al recuerdo de la "ley del silencio", sería bien difícil encontrar cualquier esoterismo; y, cuando se ve qué lugar tienen las preocupaciones "sociales" en el pensamiento de Mallinger, se puede preguntar hasta qué punto ha seguido él mismo el consejo que da a sus lectores de "liberarse de todo prejuicio contemporáneo".

Reseñas de revistas:

Lotus Bleu (nº de agosto). En VI, noviembre de 1929.

Publica una conferencia de G. E. Monod-Herzen sobre "Dante y la iniciación occidental", según el libro de Luigi Valli al cual hemos dedicado un artículo aquí mismo hace algunos meses; no es apenas más que una ojeada a lo que contiene la

obra en cuestión, y no encontramos ahí la menor indicación de las insuficiencias y lagunas que hemos señalado colocándonos precisamente en el punto de vista iniciático. El mismo número contiene un artículo de J. Marquès-Rivière, terminando la serie de sus estudios sobre el Budismo que hemos mencionado en diversas ocasiones; este artículo, titulado "El Budismo y el pensamiento occidental", es excelente como los precedentes; pero los puntos de vista que expresa son tan contrarios a las concepciones teosofistas (que están entre las "desfiguraciones" occidentales que él denuncia tan justamente), que nos preguntamos ¿cómo tales cosas han podido pasar en el *Lotus Bleu*?

Eudia (noviembre de 1930). En VI, febrero de 1931.

Esta dedicado al *Livre du Somatiste*, que acaba de aparecer; esta designación de "somatista" (del griego soma, cuerpo) es la del primero de los tres "grados menores" de la "iniciación eudiaca"; el segundo es el de "dianoista" (de *dianoia*, entendimiento), y el tercero es el de "pneumatista" (de *pneuma*, sople); en cuanto a los "grados mayores", no se habla todavía de ellos... Muchas fantasías sobre los antiguos misterios egipcios; no es con intentos de reconstitución de ese género, sin la menor transmisión regular (y con motivo), como se llegará nunca a realizar una iniciación auténtica y efectiva.

Le Symbolisme (junio y julio de 1933). En VI, octubre de 1933.

Oswald Wirth titula su artículo "El Error ocultista"; ese título es excelente, y lo habíamos inclusive considerado hace mucho tiempo para un libro que hubiese sido en cierto modo paralelo a *El Error Espiritista*⁵, pero que las circunstancias no nos dejaron nunca tiempo para escribir. Desgraciadamente, el contenido del artículo vale menos que el título; se reduce a vagas ge-

⁵ [Para cumplir este proyecto, uno de los volúmenes de estas *Obras Completas* de René Guénon lleva por título *El error ocultista y otras derivas modernas*, que recopila diversos artículos y reseñas sobre esta materia. N. del E.].

neralidades que no prueban gran cosa, si no es que el autor se hace de la iniciación una idea que, para ser diferente de la de los ocultistas, no es tampoco mucho más exacta; llega incluso a escribir que: "ha hecho falta que el primer iniciado se inicie a sí mismo", lo que indica un total desconocimiento del origen y de la naturaleza "no-humanas" de la iniciación. -Él agrava además singularmente su caso en el artículo siguiente (nº de julio), que tiene por título "La Virtud de los Ritos", y donde declara muy nítidamente que "la iniciación es humana y no se da como iniciación divina"; y, para mejor mostrar que no entiende nada de ello, dice todavía que: "los ritos iniciáticos son laicos" (¡!), lo cual no le impide añadir por otro lado, algunas líneas después, y sin inquietud por la contradicción, que "las iniciaciones sacerdotales han desempeñado un gran papel en el pasado". Él se imagina, además, que los "Grandes Misterios" de la antigüedad eran "los del más allá", lo que se asemeja un poco demasiado al espiritismo, y que, en Eleusis, se trataba de la "salvación del alma tras la muerte", lo que, sin hablar del anacronismo de la expresión, es únicamente asunto de la religión exotérica. Él confunde todavía magia y religión, dos cosas que no tienen ninguna relación entre sí; y parece también confundir "sacerdocio" con "clero", lo que, después de todo, es tal vez su mejor excusa... Querríamos insistir más: lo que se dice de la transmisión iniciática y de la "influencia espiritual" testimonia una incompreensión que sería difícil llevar más lejos; hay ahí negaciones que son verdaderamente terribles... pero solamente para su autor; y, leyendo algunas frases sobre "los ritos laicamente cumplidos" (traduciríamos de buena gana: "cumplidos por ignorantes", lo que ¡hola! sería tan conforme a la verdad como al sentido original de la palabra), no podemos dejar de pensar ¡que el Sr. Homais no ha muerto! -En el número de agosto-septiembre, otro artículo titulado "La Señal de la Vuelta", por W. Nagrodski, hace eco a los precedentes, pero con un tono un poco equívoco; es bastante difícil, en efecto, saber exactamente lo que quiere decir alguien que, creyéndose capaz de juzgar de lo que ignora según lo que conoce, pone en

el mismo plano cosas muy diferentes; en todo caso, la manera odiosa en que se habla de la "tradición", y la insistencia totalmente "primaria" con la cual la palabra "cerebro" aparece en todo momento, indican suficientemente de qué espíritu proceden esas reflexiones... Pero nos preguntamos si es sin malicia y por simple inadvertencia que el autor, terminando, pone al "Maestro Oswald Wirth" en contradicción consigo mismo, recordando bastante inoportunamente, a título de "elección de lecturas", numerosas obras ¡de esos mismos ocultistas que él denuncia hoy con tanta vehemencia en *Le Symbolisme*! Señalemos todavía, en este último número, con el título de "Misticismo y Filosofía" y la firma de "Diogène Gondeau", un diálogo... que ciertamente nada tiene de platónico: comparaciones de cuartel, elogio no disfrazado de la "bajeza de miras", vulgaridades y miserias en toda la línea...

Le Symbolisme (nº de diciembre). En VI, marzo de 1934.

Oswald Wirth habla de "El Iniciado, hombre-modelo"; pero ¡hola! la idea que de él se hace es muy simplemente la de lo que el vulgo llama muy abusivamente un "sabio", en el sentido exterior y mundano de la palabra; eso no tiene sin duda nada que ver con la verdadera sabiduría, que es "supra-humana" (y ello es todavía más que supra-terrestre), ni, lo que viene a ser lo mismo, con la iniciación. Por otro lado, ni la *barakah*, es decir, la "influencia espiritual", ni la virtud propia de los ritos son cosas de orden "mágico", como él afirma con toda la seguridad que da a algunos la ignorancia de aquello de lo que hablan; la magia tampoco tiene nada en común con la iniciación, que no se cuida ni de fenómenos extraños ni de "poderes" infantiles; y no consentiríamos, por nuestra parte, hablar de "iniciación mágica", incluso distinguiéndola de la "iniciación pura". Pero admiramos cómo las palabras pueden ser desviadas de su sentido: "hombre perfecto", "hombre modelo", leemos aquí; conocemos precisamente unas expresiones iniciáticas que podrían traducirse casi así: *El-Insânul-Kâmil*, *El-Mathalul-âlâ*, y ello, para nosotros, ¡quiere decir cosa muy distinta! -Armand

Bédarride termina el estudio comenzado en el número anterior; anotemos este pasaje: "Tras esta metamorfosis espiritual (de la iniciación), el hombre, emplazado de cara a la misma 'cosa' que un profano ordinario, no la verá ya con los mismos rasgos y los mismos colores, ni recibirá ya de ella las mismas impresiones y no reaccionará ya de la misma manera...; el objeto no ha variado, es el sujeto quien se ha convertido en otro". Eso es totalmente justo; solamente que nos tememos mucho que el autor mismo atribuya a esta "transmutación" un alcance simplemente "psicológico"; en todo caso, él se detiene en la distinción de lo "subjetivo" y lo "objetivo", que no va muy lejos; y, a propósito del método iniciático, habla de buena gana de "idealismo", lo que es muy inadecuado y se resiente terriblemente de filosofía profana; ¿nos comprendería si le decimos que se trata esencialmente de ir "más allá del pensamiento"? -En el número de enero, una exposición elemental de los orígenes de la Masonería, por Eugène-Bernard Leroy, no contiene sino lo que se dice corrientemente sobre esta cuestión muy compleja y no poco oscura. En un corto artículo titulado "Iniciados e Iniciadores", Fernand Varache intenta, tarea difícil, conciliar la existencia y el papel de "iniciadores" con la aserción cómicamente falsa según la cual "uno se inicia a sí mismo". En fin, con el título de "Nociones iniciáticas" y la firma de Elie Benveniste, encontramos algunas ideas que nos recuerdan a una vieja conocida; la famosa "tradición cósmica" del difunto Max Théon...

Memra de Bucarest. En VI, febrero de 1935.

Nos complace señalar la aparición de una nueva revista rumana, *Memra*, "estudios de tradición esotérica", cuyas tendencias concuerdan enteramente con las nuestras, así como lo indica muy claramente la declaración de la cual he aquí la traducción: "Más allá de todas las falsificaciones modernas de la Tradición iniciática, más allá de todas las corrientes 'neoespiritualistas' y de todos los pseudo-esoterismos, esta revista quiere ser la expresión viviente de un auténtico conocimiento metafísico. A los productos de la calidad intelectual más que

mediocre de todos los diletantismos con pretensión de espiritualidad, y a todas las improvisaciones modernistas de matiz místico-ocultista, pretende oponer una firme actitud de tradicionalidad doctrinal. Por encima de todas las concepciones profanas y profanadoras del cientificismo y del filosofismo occidental, y por encima de todos los pseudo-valores corrientes, afirma la prioridad de la Tradición esotérica, así como la unicidad, por encima de la diversidad de las formas, y la permanencia, por encima de todas las contingencias, de la Doctrina tradicional primordial, cuya verdad central es la fuente tanto de los principios y de los métodos de las Ciencias tradicionales como de los dogmas, de los ritos y de los símbolos de todas las Religiones ortodoxas y de los de todos los Misterios iniciáticos de Oriente o de Occidente". A una revista que se presenta con tal programa y tales intenciones, ¡no podemos más que desearle el más vivo éxito! -El nº 1 (diciembre de 1934) trae un excelente artículo sobre "La Tradición hermética", la traducción de la primera *Vallî* de la *Katha Upanishad*, y también la traducción de dos artículos aparecidos aquí mismo: el de nuestro colaborador J.-H. Probst-Biraben sobre "El Corazón Inteligente" (*Qalb Aql*) en el Sufismo", y el nuestro sobre "La enseñanza iniciática".

Le Symbolisme (nº de enero). En VI, marzo de 1935.

Fantasia "tarótica" de Oswald Wirth sobre "Las perspectivas de 1935"; un artículo titulado "Hacia la Iniciación femenina", por Gertrud Gaeffgen, donde, en cuestión de iniciación, se trata únicamente de una especie de educación relacionada toda entera con la vida ordinaria y profana; en fin, de "Diogène Gondeau", unos "Sondeos metafísicos"... donde toda metafísica está naturalmente ausente.

Revista inglesa. En VI, marzo de 1935.

Una revista inglesa mencionaba últimamente en sus recensiones el artículo de nuestro colaborador Jean Reyor sobre "Jacob Boehme místico"; ahora bien, se trataba en efecto de "Jacob Boehme iniciado", ¡lo que es justamente lo contrario!

Anteriormente el artículo del mismo sobre "John Dee y las ciencias tradicionales" se había convertido en un artículo sobre "John Dee y las ciencias ocultas", lo cual no era menos extraordinario; y podríamos recoger aún muchas otras cosas del mismo género, pero sería cruel insistir en ello. Expresamos el voto simplemente de que esta revista confíe sus reseñas a un redactor que sea capaz de comprender de lo que habla...¡o que se tome el esfuerzo de leer!

Memra (enero-abril). En VI, julio de 1935.

Tras un retraso debido a múltiples dificultades que no nos sorprenden, pues tal es, en nuestra época, lo que llega casi siempre cuando se trata de estudios tradicionales, la revista rumana *Memra* hace aparecer un número 2-5 (enero-abril). Señalemos ahí un artículo muy oportuno sobre "Algunos aspectos del pseudo-espiritualismo moderno", un estudio de nuestro colaborador J. H. Probst Biraben sobre el "*Dhikr*", una noticia sobre S. Aurobindo Gose, traducciones de Lie-Tseu según el nº especial del *Voile d'Isis* sobre "La China", de un fragmento del reciente libro de nuestro colaborador F. Schuon, *Leitgedanken zur Urbesinnung*, y de nuestro artículo sobre "Las condiciones de la iniciación". Esperemos que esta revista, tan próxima a la nuestra en su espíritu, pueda en adelante seguir su publicación regularmente y sin obstáculos.

Le Symbolisme (número de agosto-septiembre). En VI, noviembre de 1935.

Oswald Wirth habla del "Trabajo iniciático", o más bien de la idea muy poco iniciática que de éste se hace; él mismo confiesa por lo demás que "eso carece de trascendencia, puesto que sólo está en causa un objetivo moral"; ¡no somos nosotros quienes le hacemos decirlo! Pero él lo toma como pretexto para partir de nuevo a la guerra contra un fantasma que decora con el nombre de "metafísica", y que, de hecho, representa todo lo que él no comprende; decimos bien un fantasma, pues nos es imposible reconocer ahí el menor rasgo de la verdadera

metafísica, que no puede "razonar en el vacío" ni en ninguna otra cosa, puesto que es esencialmente "suprarracional", y sin duda nada tiene que ver con las "nubes" ni con las "abstracciones", que deja a los filósofos, comprendidos los que se ufanan de no tener más que "concepciones positivas": proclamarse "discípulos de la Vida, que repara el mal pasajero, para asegurar el triunfo último de lo Verdadero, del Bien y de lo Bello", he ahí muy bellas abstracciones, incluso auténticas "abstracciones personificadas", y que, a pesar de las mayúsculas con las que se adornan, ¡nada tienen de metafísica! -Señalemos por otra parte un artículo de tono un poco enigmático, titulado "Los castillos de naipes", por Léo Heil; se dice en él que "la civilización contiene quizás en ella el principio de su pérdida", pues "ella ha matado el ideal"; habría que precisar que se trata solamente de la civilización occidental moderna, y diríamos, más "positivamente", que ha destruido el espíritu tradicional... Para detener ese peligro, o para salvar lo que puede serlo, se formula el deseo de ver constituirse "una asociación muy cerrada", que, salvo que la cuestión de su regularidad iniciática ni siquiera es considerada, nos hace pensar un poco, en más vago aún, en la nueva organización proyectada por "Inturbidus"; pero al menos el autor reconoce que "estamos en pleno sueño", y, entonces, si eso no puede ser muy útil, ¡no es muy peligroso tampoco!

Speculative Mason (nº de enero). En ET, marzo de 1936.

Señalemos especialmente un interesante artículo sobre los descubrimientos arqueológicos de Ras Shamra, que parecen destinados a invertir las aseveraciones de la "hipercrítica" moderna contra la antigüedad de los textos bíblicos. Las comparaciones lingüísticas del autor a veces hay que tomarlas con reservas, y algunas parecen debidas únicamente a una transcripción defectuosa o insuficiente; la confusión de las letras *aleph* y *ain*, entre otras, juega ahí cierto papel. No vemos tampoco cómo el nombre de *El-Khidr* (que ciertamente no es "adorado por los musulmanes", sino solamente venerado como un profeta) podría ser derivado del Xisutros caldeo, sin contar que El

no es ahí en absoluto el nombre divino hebreo, sino muy simplemente el artículo árabe; pero todo eso, entiéndase bien, no afecta a lo esencial, es decir, la comparación de las tablillas de Ras Shamra con el Antiguo Testamento. -Anotemos también la reproducción de un curioso manuscrito con la fecha de 1696.

Le Symbolisme (diciembre). En ET, marzo de 1936.

Artículo de G. Persigout sobre "El Saber y la Vida", que son en suma para él la especulación y la acción, y que querría "reconciliar 'interiorizándolos', según las reglas del esoterismo tradicional". Él examina la cuestión del reclutamiento y de la selección, sobre la cual expresa visiones bastante justas, bien que la idea de la "cualificación" iniciática no se desprenda claramente ahí; pero es dudoso que la preparación de los candidatos pudiese realizarse de manera muy eficaz con simples conferencias, aunque fuesen de "propaganda iniciática", dos palabras cuyo ensamblaje constituye además una verdadera contradicción.

Le Symbolisme (nº de noviembre). En ET, enero de 1938.

Con el título "Ebriedad báquica y Sueños iniciáticos", G. Persigout intenta marcar una distinción entre lo que él designa como "los cultos populares y las religiones de misterios"; despojada de esta terminología bastante molesta, esta distinción debería en suma volver simplemente a la del exoterismo y del esoterismo; pero no es exacto admitir que el primero haya sido jamás como una especie de "vulgarización" y de desviación del segundo, pues cada uno tiene su dominio bien definido e igualmente legítimo; hay todavía en todo eso muchas confusiones.

Action et Pensée (nº de diciembre de 1937). En ET, febrero de 1938.

Contiene un artículo del Sr. Jean Herbert titulado "Metafísica y Psicagogía"; este último término está tomado del programa

mismo de la revista, donde se encuentra a este propósito un contrasentido verdaderamente increíble: la palabra *psyché* es traducida por “espíritu”; uno se pregunta lo que puede significar “conducir el espíritu”, ¡mientras que es al contrario el espíritu el que necesariamente conduce todas las cosas! En realidad, bien entendido, no es del espíritu de lo que aquí se trata, y es precisamente porque esta “psicagogía” no tiene ninguna relación, ni en cuanto a su dominio ni en cuanto a su finalidad, con los métodos hindúes del Yoga u otros; nos hemos explicado suficientemente en otros lugares sobre esta deplorable confusión, a la cual viene todavía a añadirse aquí la de la metafísica con la filosofía: la verdadera metafísica no tiene desde luego nada que ver con “hipótesis” ni con “creencias” cualesquiera... Otro punto sobre el cual debemos detenernos es el que concierne a la necesidad de un gurú: J. Herbert no yerra al pensar que “hay largas etapas preparatorias durante las cuales uno se puede en amplia medida remitir a las enseñanzas escritas de maestros auténticos” (hechas todas las reservas sobre la posibilidad de encontrar incluso tales enseñanzas no deformadas en Occidente, y sobre todo sobre la cualidad de “maestro auténtico” atribuida a Vivêkânanda); tal es propiamente una fase de preparación teórica que puede ser cumplida de manera independiente; pero, para lo que debe venir a continuación. El Sr. Herbert parece hacer consistir únicamente el papel del gurú en una adaptación de la “técnica” a cada caso particular, mientras que su función verdaderamente esencial, la que hace su intervención rigurosamente indispensable, es ante todo asegurar la transmisión iniciática regular, a la cual no se hace aquí la menor alusión. En fin, una nota referente a la *Mystical Qabbalah* de Dion Fortune, de la cual hablamos últimamente, muestra que, desgraciadamente, el Sr. Herbert no está informado sobre lo que valen realmente las “disciplinas occidentales” de este tipo... El resto de la parte dedicada a la “filosofía hindú moderna” comprende sobre todo, esta vez, extractos de diversos escritos de Shrî Aurobindo, cuyas intenciones nada tienen

ciertamente en común con la "psicología" ni con la terapéutica de las enfermedades nerviosas o mentales, ni incluso con la "conducta de la vida" entendida en la acepción totalmente profana de los psicólogos occidentales.

Le Symbolisme (número de marzo). En ET, junio de 1938.

G. Persigout estudia las "ascensiones mitraica, pitagórica, judeo-cristiana y hermética", es decir, lo que, en esas distintas tradiciones, representa "la acción purificadora del Fuego, el deseo ascensional del Alma y el misterio final de la Liberación"; esta exposición carece desgraciadamente de claridad, y la demasiado excesiva parte que se da a informaciones de fuente totalmente profana está ahí ciertamente por algo; el "sincretismo psíquico de las tradiciones religiosas", especialmente nos recuerda las peores incomprensiones de los "historiadores de las religiones", que toman por "préstamos" puramente exteriores todas las similitudes simbólicas que ellos comprueban sin poder penetrar su sentido profundo. -En el número de abril, F. Ménard estudia "El Principio de analogía", insistiendo sobre todo, con mucha razón, sobre la aplicación del "sentido inverso".

Kad. ET, julio-agosto de 1938.

La revista bretona (que ahora se desdobra en otra edición titulada: *La Tradition Druidique*, redactada enteramente en francés) parece decidida a colocarse en un punto de vista mucho más tradicional que aquel que anteriormente habíamos comprobado; lo declara además expresamente en una nota ocasionada por nuestro artículo "Influencias espirituales y egrégores"⁶ cuyo punto de partida era, en efecto, una frase aparecida en esta revista. Nos alegra ver que no solamente se acepta nuestra puntualización, sino que también se aprueba, de manera totalmente espontánea, lo que hemos dicho sobre el libro de Robert Ambelain titulado: *Au pied des Menhirs* (véase

⁶ [Es el cap. VI de *Iniciación y realización espiritual*. N. del T.].

nº de octubre-noviembre de 1947), mientras que se había presentado primero sobre esta obra un juicio totalmente diferente. En el mismo nº 9, señalamos un largo estudio titulado: "Cromatismo planetario y simbolismo céltico", que contiene muchas visiones interesantes, aunque no sean quizá todas igualmente incontestables, y cuyas intenciones no demandan reserva ninguna. Sin duda ha cambiado algo por este lado, y sólo podemos desear que ello continúe en tal sentido; se nos asegura también que "este esfuerzo no será interrumpido". Debemos decir solamente que, salvo prueba en contrario, seguimos teniendo dudas sobre la posibilidad, en nuestra época, de una transmisión regular de la tradición drúidica ¡que al menos los colaboradores de *Kad* puedan mantenerse cuidadosamente en guardia contra toda fantasía pseudo-iniciática!

Medidas (número de julio). *ET*, septiembre de 1938.

El Sr. Émile Dermenghem estudia, citando numerosos ejemplos de ello, *El «instante» en los místicos y en algunos poetas*; quizás es menester deplorar que no haya distinguido más claramente, en esta exposición, tres grados que son en realidad muy diferentes: primero, el sentido superior del «instante», de orden puramente metafísico e iniciático, que es naturalmente el que se encuentra concretamente en el sufismo, y también en el *Zen* japonés (cuyo *satori*, en tanto que procedimiento técnico de realización, está manifiestamente emparentado con ciertos métodos taoístas); después, el sentido, ya disminuido o restringido en su alcance, que toma para los místicos; y finalmente, el reflejo más o menos lejano que puede subsistir todavía del mismo en algunos poetas profanos. Por otra parte, pensamos que el punto esencial, el que, en el primer caso al menos, da al «instante» su valor profundo, reside mucho menos en su subtoriedad (que es por lo demás más aparente que real, siendo siempre lo que se manifiesta entonces, de hecho, la conclusión de un trabajo preliminar, a veces muy largo, pero cuyo efecto había permanecido latente hasta ahí) que en su carácter de indivisibilidad, ya que es éste el que permite su transposición a lo «intem-

poral», y, por consiguiente, la transformación de un estado transitorio del ser en una adquisición permanente y definitiva.

Kad, "cahiers de philosophie celtique". ET, agosto de 1946.

Hemos recibido un número de una revista titulada *Kad*, "cahiers de philosophie celtique", que había ya existido anteriormente y que, como tantas otras, había interrumpido su publicación durante estos últimos años. Las intenciones del grupo del que esta revista es el órgano nos parece que demandan algunas reservas, pues la constitución de una "Fraternidad de la Encina, del Tejo y del Abedul", junto a ciertas declaraciones "espiritualistas" (diríamos más precisamente "neo-espiritualistas"), nos hace temer que no haya que ver ahí más que otra "pseudo-iniciación" más. Por otro lado, nos hemos explicado frecuentemente acerca del carácter fantasioso e ilusorio que tienen inevitablemente todos los ensayos de reconstrucción de tradiciones extinguidas, donde, se quiera o no, la presencia de una "influencia espiritual" falta necesariamente; no se puede ciertamente pretender suplirla con estudios de mitología "basados en los trabajos científicos más autorizados" y constituyendo un "trabajo de sincretismo" (los redactores de esta revista ¿conocen muy exactamente el sentido de las palabras que emplean?), ni incluso "ritualias" (*sic*) fundadas sobre la restauración arqueológica más o menos aproximada de un antiguo calendario. Añadamos que esta tentativa para hacer revivir la "religión céltica" se acompaña por una actitud abiertamente anticristiana, que desde luego no testimonia ¡una comprensión muy profunda de la unidad esencial de las tradiciones! Y es bueno señalar que ¡lo que se reprocha sobre todo al Cristianismo es ser "oriental"! En fin, un artículo sobre "La magia céltica y sus supervivencias" no nos tranquiliza mucho más, pues, a despecho de la afirmación muy justa de que "la magia no pertenece al dominio del esoterismo", y también de la utilización bastante correcta de algunos datos, por ejemplo sobre la doble espiral y sobre "las piedras de rayo", parece haber ahí una tendencia a atribuir, apoyándose sobre puntos de vista hipotéticos y totalmente profanos de los prehistoriadores, una especie de prioridad para este empleo "mágico" de

los símbolos que, por el contrario, como precisamente explicaremos en otra parte, jamás puede ser en realidad más que el resultado de cierta degeneración.

Review of Religion (nº de novembre 1942). ET, noviembre-diciembre de 1946.

El libro del Sr. Coomaraswamy *On Being in One's Right Mind*⁷ es una explicación del verdadero significado de la palabra griega *metanoia*, que se traduce comúnmente y de forma muy inadecuada como "arrepentimiento" y que en realidad expresa un cambio de *noûs*, es decir, una metamorfosis intelectual. Este es también el sentido original de la palabra "conversión", que implica una especie de "inversión", cuyo alcance va mucho más allá del ámbito meramente "moral", donde se ha llegado a considerar casi exclusivamente; la *metanoia* es una transformación de todo el ser, pasando "del pensamiento humano al entendimiento divino". Todas las doctrinas tradicionales muestran que la "mente" en el hombre es doble, según se la considere volcada hacia las cosas sensibles, que es la mente tomada en su sentido ordinario e individual, o se la transponga a un sentido superior, donde se la identifica con el *hêgemôn* de Platón o el *antaryâmî* de la tradición hindú; la *metanoia* es propiamente el paso consciente de uno a otro, del que resulta, por así decirlo, el nacimiento de un "hombre nuevo"; y la noción y la necesidad de esta *metanoia* son, con diversas formulaciones, pero equivalentes en realidad, afirmadas unánimemente por todas las tradiciones.

Journal of American Folklore (1944). ET, enero-febrero, 1947.

El Sr. Coomaraswamy publica en *Motive* (mayo de 1944), un artículo titulado *Paths that lead to the same Summit* [Senderos que conducen a la misma cima⁸] con el subtítulo "Algunas

⁷ ["Sobre ser en la mente recta de uno", publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Las ventanas del Alma*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

⁸ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La paternidad espiritual y el complejo de marioneta*, ed. Sanz y Torres, Madrid, 2007].

observaciones sobre la religión comparada”: En él muestran, en primer lugar, las causas que, en el estudio comparativo de las religiones, tal como se contempla hoy en día, se interponen con mayor frecuencia en el camino de toda verdadera comprensión, tanto si este estudio lo realizan quienes consideran su propia religión como la única verdadera, como si, por el contrario, lo hacen quienes se oponen a toda religión, o quienes tienen una concepción meramente "ética" y no doctrinal de la religión. El objetivo esencial de este estudio debería ser permitir el reconocimiento de la equivalencia de las formulaciones aparentemente y en cierto modo accidentalmente diferentes de las diversas formas tradicionales, lo que proporcionaría a los respectivos adherentes de estas formas una base inmediata para el acuerdo y la cooperación a través del reconocimiento de sus principios comunes; y se entiende bien que esto no sería de ninguna manera lo que se conoce como "tolerancia", que es básicamente indiferencia a la verdad. Por otra parte, tal comprensión implicaría naturalmente la renuncia a todo proselitismo y a toda actividad "misionera" tal como se entiende actualmente; además, la única "conversión" verdadera, y que todos necesitan por igual, es la *metanoia* entendida en su sentido original de metamorfosis intelectual, y que no conduce de una forma de creencia a otra, sino de lo humano a lo divino. Siguen ejemplos típicos de las opiniones expresadas por los ancianos y otros "no cristianos" al hablar de religiones distintas de la suya, y que muestran una comprensión igual de estas formas diferentes; y el Sr. Coomaraswamy indica, además, el beneficio que el estudiante de "religiones comparadas" podría y debería obtener, para la propia comprensión de su religión, del reconocimiento de doctrinas similares expresadas en otro idioma y por medios que pueden parecerle extraños. "Hay muchos caminos que conducen a la cima de una misma montaña; sus diferencias son tanto más evidentes cuanto más abajo nos encontremos, pero se desvanecen en la cima; cada uno toma naturalmente el que parte del punto en el que se encuentra; el que da la vuelta a la montaña para buscar otra no avanza en su ascensión".

Atlantis (nº de marzo). ET, septiembre de 1947.

El artículo principal es titulado "Mystos y Místicos"; paul le cour intenta primero hacer una distinción lo bastante clara entre esas dos palabras (de las cuales sólo la primera ha guardado su sentido original, en relación con la iniciación), pero eso no le impide incurrir seguidamente en muchas confusiones. Así, no deja de hablar de "mística musulmana", siguiendo el modelo de los orientalistas; a este respecto, él afirma que "la palabra *sufi* viene claramente del griego *sophos*", lo que es perfectamente falso, pero lo que no puede sorprender apenas por parte de alguien que también quiere que el Cristianismo sea derivado del Helenismo; y no podemos dispensarnos de señalar igualmente, a título de curiosidad, una cita de El-Hallâj (según la traducción un poco inexacta del Sr. Massignon) ¡atribuida a Mohyiddin Ibn 'Arabî! Por otra parte, parece que hay "místicos del Demiurgo" y "místicos del Dios supremo", lo cual se refiere a las ideas muy especiales expuestas por el autor en una de las obras de las que hemos hablado últimamente, pero que, a pesar de eso, "la mística es por todas partes y siempre la misma"; habría al menos que preguntarse si ha existido "por todas partes y siempre"... Se reconoce no obstante que "la India antigua no ha conocido la vida mística", lo que es muy cierto y nada tiene de lamentable ni de excepcional; pero la razón de ello sería que "la palabra *Aor* le era desconocida", es decir, en suma, ¡que no hablaba hebreo! Otra información no menos digna de observaciones es aquella según la cual algunos hindúes "se consagran especialmente a *Prakriti*, aspecto femenino del Uno absoluto"; aquí ¿no ha confundido simplemente a *Prakriti* con *Shakti*? Hay muchas otras cosas que merecerían ser destacadas, pero hay que limitarse; sin embargo, cuando se dice que "algunos *mystos* son místicos", invocando el ejemplo de Claude Saint Martin que habría sido "a la vez" uno y otro, no podemos dejar de señalar que no es en realidad sino tras haber renunciado a la vía iniciática cuando se volvió al misticismo.

En el artículo siguiente, reencontramos a los alquimistas transmutados en "arquimistas"; éstos son identificados a los "adeptos de la Rosa-Cruz", que, parece, "preparan el retorno de

Cristo anunciado por la Era de Acuario"; hubiese sido muy sorprendente, en efecto, que esta demasiado famosa "nueva era" no reapareciese ahí. Lo que es imprevisto, es que los términos *Aor* y *Agni* son dados como pertenecientes a la terminología de los Rosa-Cruz; ¡ciertamente nunca nos hubiésemos percatado de que el Hiéron de Paray-le Monial haya podido ser una organización rosacruciana! Al final se encuentra una reseña de nuestro libro *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, en el cual paul le cour ha intentado explícitamente dar prueba de cierta amabilidad a la cual no nos había habituado hasta ahora; le agradecemos de muy buena gana sus buenas intenciones, y también querer "aprobarnos enteramente cuando mostramos la degeneración del mundo moderno y que busquemos sus causas"; pero ello no debe impedirnos en absoluto decirle que, también esta vez, muchas de sus aserciones son falsas. Hay primero un "hoy" que nos muestra que sus informaciones están algo retrasadas sobre los acontecimientos, pues lejos de ser algo nuevo como podría creerse, la vinculación a la cual se remite remonta, en lo que nos concierne, ¡a casi cuarenta años! Seguidamente, es falso que hayamos jamás "renegado de las doctrinas occidentales", por la precisa razón de que sólo puede evidentemente renegar de aquello a lo cual uno se ha adherido anteriormente, y que tal es ciertamente nuestro caso. Por otra parte, nos preguntamos cómo se puede osar decir que, "en las escuelas esotéricas musulmanas, no se tiene en cuenta la existencia del Dios personal"; desde que se reconoce que esas escuelas son "musulmanas", aquello es una contradicción pura y simple; la verdad es que, ahí como en todo esoterismo auténtico, se tiene en cuenta todo lo que es, pero se sabe también ponerlo en su lugar, de lo cual el sr. paul le cour se muestra totalmente incapaz...

En cuanto a pretender que "las doctrinas hindúes y musulmanas en las que nos apoyamos (él ha olvidado mencionar también las doctrinas taoístas) forman parte de los esfuerzos actuales de contra-iniciación o de iniciación incompleta contra los cuales nos alzamos", eso es verdaderamente monstruoso, y no podríamos protestar lo bastante enérgicamente contra semejante

enormidad; rogamos a paul le cour creer que estamos particularmente bien situado para saber lo que hay de todo eso, y no mezclarse en cosas que ignora totalmente, y que además no conciernen en nada a los profanos entre los que está, pues en fin, cualesquiera que sean sus pretensiones, debería comprender que nos es imposible considerarle de otro modo. Otro pasaje es francamente divertido: y es donde nos opone, en lo que concierne a la India, la opinión del "sabio hinduista (quiere decir indianista) que fue Silvain Lévi", el cual habría, dice él, "denegado vehementemente la exactitud de nuestras pretensiones"; ello es muy posible y no nos sorprendería demasiado, pero, cuando se sabe lo que pensamos de la competencia doctrinal de los orientalistas, se comprenderá sin dificultad ¡que no estemos afectado lo más mínimo! Pasemos de una fantasía un poco fuerte sobre nuestros "nombre y apellido", en los cuales el sr. paul le cour cree encontrar como en todos los suyos, su inevitable *Aor-Agni*; eso no nos interesa más que dichos "nombre y apellido" mismos, que no son en realidad para nosotros más que una simple firma como cualquier otra, de lo cual no parece darse cuenta... En fin, ha sentido la necesidad, en esta ocasión, de recomendar a sus lectores un librito titulado *René Guénon et son oeuvre*, por Jacques Marcireau, que declara "muy bien hecho", mientras que, por nuestra parte, somos de opinión exactamente contraria; esperamos que quiera reconocer que debemos estar un poco mejor cualificado que él para apreciarlo. El libro en cuestión, que ha sido publicado en ignorancia nuestra y que no podemos aprobar de ningún modo, no es propiamente hablando más que una simple recopilación de extractos sacados de aquí y de allá en nuestras obras y en nuestros artículos; se encuentran buen número de frases desplazadas de su contexto y por tanto incomprensibles, a veces también truncadas e incluso más o menos deformadas; y el conjunto está agrupado artificialmente, podríamos incluso decir arbitrariamente, en párrafos cuyos títulos son la única cosa que pertenece propiamente al "autor"; es evidente que tal trabajo es perfectamente inútil para los que conocen nuestra obra; y, en cuanto a quienes no la co-

nocen, no puede ciertamente más que darles una idea de lo más falsa acerca de ella. A decir verdad, no dudamos mucho que lo que ha podido complacer a Paul Le Cour ahí, es que se encuentra algo que se asemeja bastante a sus propios procedimientos de citar; por lo demás, reproduciendo según este libro una frase "extraída de una de nuestras obras", no ha dejado de caer precisamente sobre una de las que sin duda ¡jamás hemos escrito en la forma que le ha dado el Sr. Marcireau!

Atlantis de (mayo de 1947). ET, diciembre de 1947.

Es el primero de una serie dedicada a los "Pequeños y grandes misterios"; es de los "pequeños misterios" de los que se trata por esta vez, éste es sobre todo el pretexto para un gran despliegue de fantasías lingüísticas, que por lo demás no todas son inéditas. Encontramos ahí entre otras, en efecto, las "variaciones" sobre el nombre de Cibele a los cuales hacemos alusión en otra parte, las imaginaciones de Grave que antaño, en su *República de los Campos Elíseos*, quiso explicarlo todo por el flamenco, y sobre todo, bien entendido, las combinaciones multiformes a las cuales dan lugar los inevitables *Aor-Agni*, que sirven para interpretar casi todo, comprendidas las iniciales de la designación de Rosa-Cruz. Señalemos también que el *Rebis* hermético se encuentra transformado en un *rébus*, lo que al menos no está mal hallado, y que "el nombre de *Gé*, diosa de la tierra, se ha convertido en la letra G de la Masonería especulativa"; ¿por qué no también de la Masonería operativa? Señalemos por otra parte una afirmación más que arriesgada, según la cual "no han existido iniciaciones en la India": ¿qué significa pues la palabra *dikshā*? Y esta afirmación se completa por aquella, que no es más exacta, que "actualmente sólo el Islam tiene escuelas esotéricas"; incluso dejando de lado la India, aún está el Taoísmo, que no es del todo desdeñable... Somos citado aún en varias ocasiones en el curso de este número, pero esta vez no hay nada que responder, si no es que, por la manera en que está redactado uno de esos pasajes, podría creerse que hemos dicho que "Leibnitz era Rosa-Cruz" lo que desde luego está muy lejos de la verdad.

Atlantis de (mayo de 1947). ET, diciembre de 1947.

Siguiendo con *Atlantis*, nos es preciso volver atrás para decir algunas palabras de otro número ya un poco antiguo (julio de 1946), pero del que no habíamos tenido conocimiento antes. Se trata del "Dueño de la Tierra", y se encuentra primero un análisis de la novela que Monseñor H. R. Benson publicó hace unos cuarenta años, y en la cual era cuestión en suma del Anticristo; el sr. Paul Le Cour considera esta novela como "profética", y ello da lugar naturalmente a diversas consideraciones de "actualidad". Él estima sin embargo, y con razón, que el verdadero "Dueño de la Tierra" no es el Anticristo; habla un poco de las "leyendas del Agartha" y del "Preste Juan", para llegar a la conclusión que, desde la era cristiana, "Juan es el Dueño de la Tierra y el continuador de Gê-Poseidón"; hacía falta que se terminase por encontrar ahí al "dios de la Atlántida", pero he aquí una adición bastante inesperada a la lista de los "santos sucesores de los dioses". Pero la razón que nos obliga a hablar de este número, es que el sr. Paul Le Cour (que nos atribuye de paso un libro titulado *Calidad y cantidad*, el cual no existe) ha insertado una especie de reseña de nuestro *Apercepciones sobre la Iniciación*; como él sabe probablemente mucho mejor que nosotros lo que hemos querido hacer, asegura que esta obra "debería más bien titularse *Apercepciones en torno a la Iniciación*, y ello porque "no se encuentra en ella nada de lo que concierne al verdadero Conocimiento que es esencialmente hermético". Se digna sin embargo reconocernos "una curiosa preocupación por lo que es el hermetismo cristiano y por lo que son los Rosa-Cruz"; le rogamos creer que no es ésa en absoluto una "preocupación". Hay también una fantasía sobre *Sufi* y *Sophia*, que nos hace comprender al fin por qué, como ya habíamos subrayado en otras ocasiones, la transcripción correcta *Çûfi* tiene el don de exasperarle. Por añadidura, él pretende que "nos hemos pasado ahora a los Musulmanes tras haber buscado la verdad entre los Hindúes"; queríamos terminar de una buena vez con esas aseveraciones grotescas: jamás hemos "pasado" de una cosa a otra, como todos nuestros escritos lo prueban sobradamente, y no tenemos que "buscar la verdad" aquí o allá, porque nosotros sabemos (y hay que insistir sobre esta pala-

bra) que ella está igualmente en todas las tradiciones; pero, como cada uno es impulsado a juzgar a los otros según él mismo, ese pobre sr. Paul le Cour se imagina sin duda que somos simplemente un "buscador" como él...

Psychiatry (noviembre de 1945). ET, diciembre de 1947.

Ananda Coomaraswamy reseña un libro titulado *The Lady of the Hare*, "estudio sobre el poder curativo de los sueños" por John Layard: se trata de una persona que soñaba con una liebre que se le pedía sacrificar, siendo la víctima perfectamente consentidora. Como lo reconoce el autor mismo, aunque en otros términos, y contrariamente a toda interpretación "psicoanalítica", ese sacrificio representa en realidad el del "hombre exterior" al "hombre interior", o del ser psicofísico al "Sí-mismo" espiritual.

La segunda parte del libro en cuestión está dedicada al estudio del simbolismo de la liebre en las diversas mitologías; lo que es particularmente digno de mención es que el autor declara expresamente que "ningún símbolo ha sido inventado", y que ningún esfuerzo artificial puede dar lugar a la producción de verdaderos símbolos; ¿no equivale ello a decir que éstos son propiamente "dados" o "revelados" y que, de hecho, no son nada convencionales? "Los símbolos tradicionales son, de hecho, los términos técnicos de la *Philosophia perennis*, y forman el vocabulario de un "universo de discurso" común del que, al igual que de cualquier comprensión real de los mitos, se excluye automáticamente a todo aquel que no sea capaz de utilizar estas 'figuras de pensamiento' o que, como los 'simbolistas' modernos, sólo se refiera a analogías basadas en asociaciones individuales de ideas".

Lotus Bleu (nº de agosto-septiembre de 1947) En ET de enero de 1948.

Un colaborador del *Lotus Bleu* ha tomado como pretexto el reciente libro de nuestro director sobre el Conde de Saint Germain para dirigirnos un ataque bastante inesperado y sobre todo fuera de propósito; debemos declarar formalmente que no

hay alrededor de nosotros ninguna “capilla” ni pequeña ni grande, y que, no reconociendo más que las solas organizaciones auténticamente tradicionales, somos opuestos más resueltamente que quienquiera que sea a todas las agrupaciones de fantasía a las cuales tal palabra puede ser legítimamente aplicada. Además, si hay “sectarios” en alguna parte, no es de nuestro lado donde hay que buscarlos, y dejamos de muy buena gana por cuenta de los teosofistas y de los ocultistas de todo género ciertas historias más o menos ineptas de “blancos” y de “negros”, tanto más cuanto que ¡no tenemos ciertamente la ingenuidad de confundir sus pseudo iniciaciones con la contra-iniciación!

Pensée Libre (nº 5). ET, julio-agosto de 1948.

François Ménéard ha hecho aparecer un artículo titulado: "Las llamadas del Oriente", en el cual expone por cuáles vías ha sido llevado al estudio de las doctrinas orientales y de la metafísica tradicional; el título hace alusión a la investigación o encuesta publicada en 1925 en los *Cahiers du Mois* y que efectivamente desempeñó cierto papel en aquel momento. No se trata evidentemente más que de un "itinerario" individual, que, como el autor cuida subrayar, "no es válido más que con relación a él y a sus tendencias y facultades íntimas"; pero no deja de ser un ejemplo que puede ser útil a otros que querrían emprender búsquedas en el mismo sentido, aunque sólo fuera por ahorrar muchos pasos inútiles. Solamente haremos una pequeña observación sobre un punto particular: hemos señalado en una nota, una frase que podría dar lugar a creer que algunas iniciaciones orientales son extraordinariamente fáciles de obtener, y que basta para eso hacer un viaje fuera de Europa, sin tener ninguna otra condición que cumplir; ¡no son así las cosas en realidad!

Ogam, ET, enero-febrero de 1949.

Hemos recibido los tres primeros números de un boletín titulado *Ogam*, que es el órgano de los "Amigos de la Tradición

Céltica"; esta publicación es la consecuencia de una escisión sobrevenida entre los redactores de la revista *Kad*, como continuación de lo que hemos hablado recientemente (ver nº de julio-agosto de 1948): aquellos que han querido tomar una actitud claramente tradicional no han sido seguidos por los demás, y son ellos los que han fundado este nuevo boletín; deseamos que encuentren muy pronto los medios para mejorar la presentación un poco "rudimentaria". Señalaremos particularmente un estudio sobre la constitución del hombre según los datos de la tradición céltica comparados con los de la tradición hindú, así como traducciones de textos irlandeses y el comienzo de unos estudios sobre la mitología céltica que prometen ser interesantes; pero quizá, para estos últimos, hay un poco demasiada confianza en los trabajos de Georges Dumézil, que nos parecen contener puntos de vista bastante contestables y no concordantes enteramente con el punto de vista tradicional.

Zalmoxis. ET, abril de 1949.

Hemos dado cuenta anteriormente (nº de enero-febrero de 1946) de los dos primeros volúmenes de la revista *Zalmoxis*; ha aparecido un tercero, que porta la fecha 1940-1942, pero de la que no habíamos tenido por entonces conocimiento. Ése fascículo está, en gran parte, dedicado al estudio de ciertas costumbres rumanas; pero lo que contiene más interesante desde nuestro punto de vista es un artículo del Sr. Mircea Eliade titulado: "La mandrágora y los mitos del *nacimiento milagroso*". A decir verdad, no es cuestión únicamente de la mandrágora, sino también de diversas otras plantas a las cuales se han atribuido propiedades similares, y entre las cuales las hay además que son bastante difíciles de identificar exactamente. En cuanto a los mitos de los que se trata, son aquellos donde un ser humano es presentado como nacido de tal o cual planta; parecen extendidos muy generalmente, lo mismo que aquellos, correlativos e inversos en cierto modo, donde el cuerpo de un héroe mítico o legendario es cambiado en planta tras su muerte. Aunque señalando el interés de la documentación considerable que se en-

cuentra reunida en este estudio, insistiremos preferentemente sobre la conclusión que de él se desprende, y que, aunque siendo ciertamente justa, nos parece un poco incompleta e insuficiente en ciertos aspectos. El punto central es en resumen éste: Mircea Eliade piensa que, cuando una planta determinada y conocida como teniendo una existencia "concreta" es designada en casos como éstos, hay que ver ahí una "degradación" de lo que, en el origen, se relacionaba en realidad con principios cósmicos representados por medio de un simbolismo vegetal. Estamos enteramente de acuerdo con ello, y añadiremos que esta "degradación" es en cierto modo paralela a la que, como hemos destacado en varias ocasiones, ha tendido a sustituir más o menos completamente la significación simbólica primitiva por una utilización "mágica". Que además este significado haya terminado por ser generalmente incomprendido en épocas más o menos recientes, y sobre todo en los casos donde los datos tradicionales han sido reducidos al estado "folklórico", ello ciertamente no es dudoso, y no solamente para el simbolismo vegetal, sino también para el simbolismo animal o mineral: se encontrarán sin dificultad numerosos ejemplos, y nosotros hemos hecho alusión a ello en una de nuestras obras (*El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. XIX). Solamente que, si nos atenemos a eso, hay una cuestión importante que permanece sin respuesta: ¿por qué tal planta "concreta" ha sido tomada particularmente más bien que cualquier otra, como "sustituta" de tal planta "mítica" original? La verdad es que hay ahí todavía una aplicación de las "correspondencias" sobre las cuales se funda esencialmente todo simbolismo tradicional: lo mismo que la planta "mítica" es la expresión simbólica de un principio, la planta "sustituta" es realmente a su vez un símbolo de esta planta mítica, y ello porque participa en cierta manera de la naturaleza del mismo principio, de modo que se puede decir que es una representación de ella en el mundo corporal, sirviendo de vehículo para su influencia y portando verdaderamente su "signatura": ahí reposa en definitiva, no solamente el uso propiamente ritual de ciertos vegetales, sino también su empleo en la medicina tradicional. Habría todavía otra cosa que decir a

este respecto: en el fondo, todas las "sustituciones" del género de las que tratamos se relacionan siempre con "readaptaciones" tradicionales efectuadas en conformidad con las condiciones de tal o cual época, como fácilmente se podrá comprender remitiéndose a lo que hemos dicho a propósito del *soma* en uno de nuestros recientes estudios ("Palabra perdida y palabras sustitutas"⁹). No hay pues verdadera degeneración más que cuando las correspondencias simbólicas cesan de ser comprendidas, y si, sin embargo, se puede ya hablar de una "degradación" en lo que concierne a las "sustituciones" mismas, es solamente en el sentido en que las formas tradicionales particulares constituyen forzosamente también, en uno u otro grado, y en virtud del movimiento mismo de "descenso" cíclico, unas "degradaciones" con relación a la tradición primordial.

Notas:

Post Scriptum. En VI, noviembre de 1932.

Rogamos a nuestros lectores tomar nota: 1º que, no habiendo jamás tenido "discípulos" y habiendo siempre rechazado absolutamente el tenerlos, no autorizamos a nadie a tomar tal cualidad o a atribuir la a otros y que oponemos el más formal desmentido a toda aseveración contraria, pasada o futura; 2ª que, como consecuencia lógica de esta actitud, rechazamos igualmente el dar a quienquiera que sea consejos particulares, estimando que no podría ser tal nuestra función, por múltiples razones, y que, por consiguiente, pedimos a nuestros correspondientes abstenerse de toda cuestión de este orden, aunque no fuese más que para evitarnos el disgusto de tener que responder a ello con una negativa. 3º que es parecidamente inútil el preguntarnos informaciones "biográficas" sobre nosotros mismos, dado que nada de lo que nos concierne personalmente pertenece al público, y que además esas cosas no pueden tener para nadie el menor interés verdadero: sólo cuenta la doctrina, y, ante ella, las individualidades no existen.

⁹ [Es el cap. I de *Estudios sobre la Masonería*. N. del T.].

Nota. En ET, abril de 1938.

Desde cierto lado donde parece haberse, desde hace algún tiempo, emprendido la tarea de reunir las briznas esparcidas del antiguo “movimiento” ocultista, se produce un ataque verdaderamente curioso contra la necesidad de una transmisión iniciática efectiva y regular, evidentemente muy molesta para quienquiera que no pueda invocar ¡nada mejor que una vinculación ideal tan vaga como ineficaz! Se habla entonces, para despreciar lo que no es posible ufanarse de poseer, de “iniciación exotérica”, lo que es una contradicción en los términos; todo rito iniciático es, por naturaleza y por definición misma, un rito esotérico; solamente que, para comprenderlo, hará falta primero no confundir la transmisión iniciática con una transmisión exotérica tal como la de las ordenaciones eclesiásticas: son casos en modo alguno del mismo orden, bien que, por otra parte, cada una en su dominio propio, sean igualmente indispensables. Para aumentar aún la confusión se colocan sobre el mismo plano las organizaciones iniciáticas auténticas y algunos de los peores ejemplos de “pseudo iniciación” que puedan encontrarse... Pero lo mejor es que este furor negador llega hasta a contestar la existencia de la Tradición primordial misma, y adivinamos bien el porqué: es la filiación misma de las tradiciones ortodoxas la que es molesta en el fondo, porque ella es la que implica esencialmente, en el orden iniciático, esta “cadena” de la que se pretende pasar. Podemos, sin ninguna exageración, aplicar a las gentes de este tipo lo que ellos mismos dicen del estudio de las doctrinas tradicionales, prefiriendo sin duda permanecer en su ignorancia, lo que es en efecto más cómodo y menos fatigoso para ellos: todo lo que pueden hacer para buscar una pretendida iniciación en las nubes de lo “invisible” o en... el mundo de la Luna, fuera de todo “linaje” terrestre, “no es más que un esfuerzo vano, un trabajo inefectivo, un titubeo en la oscuridad ¡y un infantilismo mental”!

ÍNDICE

Nota del Director	9
I. Contra la vulgarización	19
II. Metafísica y dialéctica	25
III. La enfermedad de la angustia	33
IV. La costumbre contra la tradición	43
V. A propósito de la vinculación iniciática	49
VI. Influencias espirituales y «egregores»	67
VII. Necesidad del exoterismo tradicional	73
VIII. Salvación y liberación	79
IX. Punto de vista ritual y punto de vista moral	85
X. Sobre la «glorificación del trabajo»	91
XI. Lo sagrado y lo profano	97
XII. A propósito de «conversiones»	101
XIII. Ceremonialismo y esteticismo	107
XIV. Nuevas confusiones	115
XV. Sobre el pretendido «orgullo intelectual»	123
XVI. Contemplación directa y contemplación por reflejo	129
XVII. Doctrina y método	135
XVIII. Las tres vías y las formas iniciáticas	141
XIX. Ascesis y ascetismo	151

XX. <i>Gurú y Upagurú</i>	157
XXI. Verdaderos y falsos instructores espirituales	163
XXII. Sabiduría innata y sabiduría adquirida	169
XXIII. Trabajo iniciático colectivo y «presencia» espiritual	175
XXIV. Sobre el papel del <i>Gurú</i>	181
XXV. Sobre los grados iniciáticos	187
XXVI. Contra el «quietismo»	191
XXVII. Locura aparente y sabiduría oculta	199
XXVIII. La máscara «popular»	207
XXIX. La unión de los extremos	217
XXX. ¿Está el espíritu en el cuerpo o el cuerpo en el espíritu?	223
XXXI. Las dos noches	233
XXXII. Realización ascendente y descendente	243
XXXIII. Los Centros iniciáticos	259
XXXIV. Iniciación y contra-iniciación	265
XXXV. “Conócete a tí mismo”	271
XXXVI. Silencio y soledad	281
XXXVII. Ligaduras y nudos	287
XXXVIII. Las artes y su concepción tradicional	293
XXXIX. ¿Hay aún posibilidades iniciáticas en las formas tradicionales occidentales?	301
Reseñas de libros y revistas	309

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 spiritista

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 Védânta

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