

Consideraciones sobre el esoterismo Cristiano

René Guénon

Obras Completas vol. XVII



Ignitus



sanz y torres

CONSIDERACIONES SOBRE EL ESOTERISMO CRISTIANO

René Guénon

**Obras Completas
Volumen XVII**

Colección



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

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

CONSIDERACIONES SOBRE EL ESOTERISMO CRISTIANO

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)

Teléfonos: 902 400 416 – 91 323 71 10

www.sanzytorres.com

libreria@sanzytorres.com

www.editorialsanzytorres.com

editorial@sanzytorres.com

Primera edición: Madrid, 2023

ISBN: 978-84-19382-68-9

Dépósito legal: M-2727-2023

Imagen de la portada: San Bruno, óleo de Francisco Ribalta (1627) en el Museo de Bellas Artes de Valencia.

Impresión y encuadernación: Safekat, S. L.

CONSIDERACIONES SOBRE EL ESOTERISMO CRISTIANO

René Guénon

Obras Completas

Volumen XVII

2022

NOTA DEL DIRECTOR

Se editan en este volumen diversos estudios sobre esoterismo cristiano, de los cuales, dos de ellos fueron publicados en su día como libros; *El esoterismo de Dante* (1925) y *San Bernardo* (1929). También se incluyen varias reseñas de libros y revistas sobre esta materia. La mayor parte de estos trabajos se publicaron entre los años 1925 a 1927 en la revista católica *Regnabit*, órgano de la *Sociedad para la irradiación intelectual del Sagrado Corazón* alentada por el padre Anizan y quince cardenales, arzobispos u obispos con el objetivo de profundizar en el significado de los símbolos cristianos. Invitado a ello por el eminente historiador Louis Charbonneau Lassay, Guénon intentó recuperar el sentido interno o esotérico de ciertos símbolos cristianos y señalar su perfecta concordancia con el simbolismo de otras Formas Tradicionales. Esto último, dicho sea de paso, le granjeó la hostilidad de ciertos sectores conservadores y neoescolásticos que le obligaron a abandonar su colaboración con la revista. A continuación, intentaremos resumir las principales tesis de Guénon sobre el cristianismo como *Forma Tradicional*.

1º Como ya hemos indicado, Guénon considera que toda *Forma Tradicional* ortodoxa o regular, incluida la cristiana, posee una vertiente exotérica, *lata* o popular (por ejemplo, la religión), y otra vertiente o vía interna y más estricta (metafísica o esoterismo) que solo son capaces de seguir unos pocos. En sus orígenes, el cristianismo “tenía un carácter esencialmente esotérico y por consiguiente iniciático”; conviene advertir que se trata de “*esoterismo cristiano*” y no, como erróneamente algunos creen, de un “*cristianismo esotérico*”, pues no se trata de una forma especial de cristianismo, sino del lado “*interior*” de la Tradición cristiana. Varias citas neotestamentarias avalan la existencia de una enseñanza reservada a unos pocos frente a profanos a quienes “no les ha sido dado conocer el misterio del Reino de los Cielos”; por ejemplo, “No deis las cosas santas a los perros, y no arrojéis las perlas a los puercos, por miedo de que las pisoteen, y que, revolviéndose contra vosotros, os despedacen” (Mateo 6, 6). La diferencia entre el esoterismo y el exoterismo está magníficamente explicado en Mateo 13, 13; Marcos 4, 11-12; y Lucas 8, 10; allí los discípulos de Jesús le preguntan porqué habla alegóricamente a la gente, a lo que les responde: “El que tenga oídos, que oiga. A vosotros se os ha concedido conocer los secretos [mis-

terios] del Reino de los Cielos; pero a ellos no. Por eso les hablo a ellos en parábolas: En ellos se cumple la profecía de Isaías: Por mucho que oigan, no entenderán; por mucho que vean, no percibirán. Porque el corazón de este pueblo se ha vuelto insensible; se les han embotado los oídos, y se les han cerrado los ojos”. También los Santos Padres hacen alusión a una verdad que no es permitido contemplar a los catecúmenos; se afirma que hay una Tradición oral (*Paradosis*), no escrita, que ha sido transmitida por Jesucristo a sus más directos discípulos. En el siglo II San Ireneo afirmaba que “no ha sido por escrito cómo se ha transmitido esta verdad, sino de viva voz”, pues se trata de la transmisión de los “misterios secretos enseñados por los apóstoles a los perfectos sin saberlo los demás” (*Adversus haereses* 3, 3, 1). Añade San Clemente de Alejandría que esa Tradición es la sabiduría (*sophia*) o *gnosis* “transmitida a algunos por sucesión a partir de los apóstoles en virtud de una tradición oral que ha llegado hasta nuestros días” (*Stromata* 6, 7, 61, 1-2). En el siglo III, Orígenes afirmaba que “los evangelistas mantuvieron oculta la explicación que dio Jesús de la mayor parte de las parábolas” (*Com. Math.* 14, 2), pues se trata de una tradición esotérica que subyace en el Antiguo Testamento y que guarda “los misterios secretos y completos de la *gnosis*” (*De Principiis* 4, 2, 3). Y en el siglo IV, San Basilio habla “de una Tradición tácita y mística mantenida hasta nosotros... de una instrucción secreta que nuestros padres han observado... ya que ellos habían aprendido que es necesario el silencio para mantener el respeto del misterio”. Igualmente, los escritos de Dionisio Areopagita mencionan un “secreto que nuestros maestros inspirados han transmitido a sus discípulos por un tipo de enseñanza espiritual y casi celeste. Los iniciados de espíritu a espíritu... no estando hecha la ciencia para todos”. Bien es verdad que hay Formas Tradicionales en las que el esoterismo es más visible y prima sobre el exoterismo (por ejemplo el hinduismo o el lamaísmo tibetano), o se mueven paralelamente sin estorbarse (en la Tradición China el exoterismo que representa el confucianismo y el esoterismo del taoísmo), pero en otras tradiciones ambos aspectos de la doctrina se superponen jerárquicamente (por ejemplo, el sufismo dentro del Islam, la Cábala en el judaísmo, o de ciertas Órdenes religiosas como el Císter, en el cristianismo). La distinción entre el ámbito religioso personificado por Pedro, y el ámbito “interior” o esotérico, representado por Juan, queda reflejado en el siguiente episodio: «Pedro, volviéndose vio que les seguía el discípulo que Jesús amaba... Pedro pues, viéndole, dijo a Jesús: “Y éste, Señor, ¿a qué nos sigue?” Jesús le dice: “Si yo quiero que permanezca hasta que yo venga, ¿qué te importa a ti? Tú, sígueme”» (Juan, 21, 20-23). Por tanto, si bien hay una única jerarquía dentro de la misma religión, y el ámbito esotérico debe

observar y cumplir las prescripciones religiosas, también es cierto que el ámbito exotérico no tiene por qué tener conocimiento “oficial” de la jerarquía esotérica.

2º A consecuencia de la masiva conversión al cristianismo en tiempos de Constantino, el esoterismo se redujo considerablemente en beneficio del exoterismo, pero ambos aspectos de la doctrina convivieron y respetaron sus respectivos ámbitos. Con todo, el cristianismo original mantuvo su carácter iniciático o esotérico “incluso tras su adaptación como religión de masas en los tiempos de Constantino” cuando hubo que atender a las ingentes masas de nuevos cristianos y buena parte de la élite espiritual decidió sacrificar la realización de estados supraindividuales en pro de una acción exterior; *así, esta minoración del cristianismo propició un enderezamiento general en Occidente que evitó la degradación*. Todavía en la Edad Media hubo cristianos que accedieron a la iniciación, “no de manera espontánea, virtual o excepcional, sino de manera regular, y más específicamente, en el interior de las órdenes religiosas. Precisamente cuando esas iniciaciones hubieron de restringirse y se volvieron cada vez más inaccesibles, es cuando eclosionó el misticismo”. Decía Guénon que *tenemos la certeza de que una élite en Occidente conservó en la antigüedad y en la Edad Media, doctrinas puramente metafísicas y completas que incluían la realización*. Y en otra ocasión afirmó que *había en esa época un esoterismo en ciertas Ordenes religiosas que tomaba su base y su punto de apoyo en los símbolos y los ritos de la religión católica, superponiéndose a ésta sin oponerse en modo alguno*.

3º La gran crisis y paulatino declive del esoterismo cristiano en Occidente vino determinado por la disolución de la Orden del Temple; la destrucción de la Orden del Temple implicó para Occidente la ruptura de las relaciones regulares con el *Centro del Mundo*, lo que explica la aparición de varias organizaciones iniciáticas que trataron de suplir el cometido iniciático de aquella, especialmente en Francia e Italia, tales como la *Fede Santa*, los *Fieles de Amor*, la *Massenie del Santo Graal*, los rosacruces “y muchas otras, todas herederas del espíritu de la Orden del Temple, y en su mayoría vinculadas con ella por una filiación más o menos directa”. Según Guénon, la función de *guardianes de la Tierra Santa* correspondió a cierta Orden que, por su naturaleza a la vez militar y religiosa, posibilitó que actuaran para asegurar ciertas relaciones exteriores especialmente encaminadas a “mantener el vínculo entre la Tradición Primordial y las tradiciones secundarias derivadas” y porque “la conciencia interior de la verdadera unidad doctrinal debía hacerlos capaces de comunicarse con los representantes de las otras tradiciones, lo que explica sus relaciones con ciertas organizaciones orientales”. Pero

advirtamos que René Guénon afirma que la iniciación regular era conferida en el *interior de las órdenes religiosas*, no solo en órdenes religioso-militares como el Temple. Por otra parte, en varias ocasiones emplea el “sí” condicional cuando plantea la identificación de los templarios con los custodios de la Tradición Primordial. Por ejemplo, dice “y así debía ser si pertenecían, como tenemos buenas razones para creerlo, a los *guardianes* del Centro supremo”. Incluso llega a afirmar que los Templarios tenían asignado el papel de entrar en contacto con la forma exotérica de su Tradición y también, conscientes de la unidad de la doctrina, comunicarse con otras organizaciones iniciáticas orientales y representantes de otras tradiciones con un papel semejante. Pero en otra ocasión se cura en salud al manifestar que: “Si tal fue el carácter de los Templarios, para desempeñar el papel que les estaba asignado...”. Y es que Guénon no debía desconocer las dificultades de identificar la Orden del Temple con el centro o fuente de la espiritualidad occidental. En efecto, *si* (insistimos en el condicional) un *Polo espiritual* estaba en Occidente, sería más probablemente porque durante los siglos XI a XIII se fundaron en Europa las órdenes religiosas de los cartujos (1084), los cistercienses (1098), los premostratenses (1120), o vivieron en Europa personajes como San Anselmo de Canterbury (1033-1104), Santo Domingo (1170-1224), San Francisco de Asís (1182-1221), el maestro Eckhart (1260-1327), etc., que dieron origen no solo a importantes Órdenes religiosas y linajes espirituales sino también a comunidades que practicaban una espiritualidad más intensa como, por citar algún ejemplo, los “Amigos de Dios”, nombre inspirado en Juan 15, 15: “yo no os llamo siervos... sino amigos”, o la comunidad de la “Isla Verde” (color asociado a San Juan evangelista), ínsula que es descrita como eternamente iluminada y fundada en torno a 1370 dentro de la Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén. Por tanto, ¿por qué motivo la Orden del Temple podría desempeñar algún papel como representante o interlocutora de la espiritualidad cristiana ante las autoridades religiosas musulmanas si todavía era vista con recelos por aquellos sectores de la Iglesia católica que defendían la incompatibilidad de la vida monástica con la militar? Y, sobre todo, ¿cómo suponer que órdenes como el Temple podían liderar el restablecimiento de relaciones regulares con las autoridades religiosas musulmanas cuando uno de sus objetivos era combatir al Islam y establecer el reino cristiano de Jerusalén? Resulta extraño confiar una misión “diplomática” tan sutil a una organización que tenía por finalidad precisamente la de combatir al otro interlocutor. Por otra parte, en todo este debate sobre las relaciones entre Oriente y Occidente suele olvidarse el papel del Imperio romano de Bizancio y de sus ciudades (Constantinopla, Nicea, Nicomedia, Brusa, Esmirna, Mile-

to, Laodicea, Dorilea, Amastris, Edesa, Trebisonda, etc.), como lugares de comunicación y de intercambios de todo tipo, que tenían rutas abiertas no solo hacia Palestina, sino también hacia Mesopotomamia, la India y China. Bizancio mantuvo siempre y en todo momento dicho estatus siglos antes de la primera cruzada y de la creación de la Orden del Temple.

Insistimos en que Guénon no atribuía solo a los templarios la función de mantener relaciones regulares con los representantes del esoterismo de otras Formas Tradicionales. Tal papel lo atribuye genéricamente a ciertas Órdenes religiosas. Entre ellas cabe destacar una que ha pasado un poco desapercibida; en efecto, antes de la fundación de la Orden del Temple ya existía en Jerusalén la Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén, luego conocida como Orden de Malta. Según crónicas de la época como Guillermo de Tiro (*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, XVIII, 4-5) o Jacobo de Vitry (*Historia orientalis seu hierosolymitana*, cap. 64), fue fundada en torno a 1048-1063 por un grupo de monjes cluniacenses liderados por el beato fray Gerard, que se habían instalado en el Hospital y la Iglesia de Santa María la Latina con el permiso del califa fatimí Al-Mustansir para atender física y espiritualmente a los viajeros, peregrinos, pobres y enfermos de cualquier religión. En suma, la Orden hospitalaria era una organización cristiana establecida en Jerusalén, atendida por frailes que mantenían buenas relaciones con la población musulmana y las autoridades religiosas fatimíes y cuya función caritativa y asistencial la situaba en inmejorables condiciones para ejercer un posible papel de interlocutor occidental ante las cofradías espirituales o iniciáticas musulmanas. Así las cosas ¿por qué suponer que fueron solo los templarios los encargados de abrir y mantener contactos regulares con las autoridades espirituales musulmanas si estos nuevos cruzados a fin de cuentas venían a combatir al islam? Parece más lógico pensar que fueron, si acaso, los pacíficos monjes de Jerusalén o de otras filiales de Tierra Santa, dedicados a actividades espirituales y asistenciales, quienes pudieron desempeñar esa función. Desgraciadamente, la Edad Moderna dio paso a una serie de movimientos y tendencias que dificultaron considerablemente la supervivencia del esoterismo cristiano, especialmente en su aspecto contemplativo, perseguido incluso por las propias autoridades religiosas; recuérdense los ejemplos del maestro Eckhart, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, o Miguel de Molinos, por citar algunos.

4º Los sacramentos cristianos perdieron su carácter esotérico o iniciático y quedaron como ritos puramente exotéricos. Según Guénon, originariamente, el Bautismo constituía la primera iniciación y el comienzo de los «Misterios Menores» en cuanto que vinculaba al neófito

con la comunidad cristiana como organización iniciática; así cabría interpretar los Evangelios: “Si un hombre no nace de nuevo, no puede ver el Reino de Dios... En verdad os digo, si un hombre no renace del agua y del Espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios... No os sorprendáis de que os haya dicho que es menester que nazcáis de nuevo” (Juan, 3, 3-7). En sentido espiritual (recuérdese que todo texto sagrado tiene más de un sentido), el retorno a la “infancia” o la recuperación de la “simplicidad” son expresiones evangélicas que describen la unificación de todas las potencias del ser como condición preliminar para la adquisición del conocimiento metafísico que lleva al «estado primordial». Por eso se ha dicho que “Quien no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él” (Lucas 18, 17) o que “Mientras que has ocultado estas cosas a los sabios y a los prudentes, las has revelado a los simples y a los pequeños” (Mateo 11, 25). Afirma Guénon que, *como el Bautismo es conferido a los recién nacidos sin preocuparse en determinar sus cualificaciones, no podría tener el carácter de una iniciación, aunque fuera simplemente virtual. El que los niños sean bautizados lo más pronto posible no puede explicarse más que por un cambio radical en la concepción misma del Bautismo, cuando fue considerado como una condición indispensable para la “salvación”, la cual debía ser asegurada para el mayor número posible de individuos, cuestión que es propia del ámbito religioso, es decir, del exoterismo*. Por su parte, el sacramento de la Confirmación parece haber marcado el acceso a un grado superior correspondiente al final de los «Misterios Menores». Respecto a la Ordenación sacerdotal, marcaba el comienzo de los «Misterios Mayores». También efectuó una distinción entre *ritos de iniciación*, es decir, los reservados a una élite que ya había recibido la iniciación, y *ritos iniciáticos*, por ejemplo, la Eucaristía. Como era de suponer, esta desvaloración de la iniciación cristiana generó una viva polémica entre los mismos “guenonianos”, que todavía sigue sin estar resuelta. No obstante, el verdadero debate no debiera estar en si los sacramentos perdieron su naturaleza iniciática sino en, de aceptar la tesis del maestro, de qué manera podrían recuperarla; en este sentido bastaría con celebrarlos de la manera adecuada para que volvieran a producir los efectos para los que fueron concebidos; *aunque ninguno de los miembros de una organización tenga conciencia efectiva de la iniciación y solo confiera una iniciación “virtual”, sigue transmitiendo la influencia espiritual de que es depositaria y posibilita que en cualquier momento un iniciado pueda tomar conciencia de ella al realizar efectivamente su iniciación*. En todo caso, el esoterismo (en su doble aspecto como doctrina metafísica y métodos de realización espiritual) pervivió en el cristianismo oriental (por ejem-

plo, en el Hesicasmo), pero quedó extremadamente reducido en el cristianismo romano, aunque sin llegar a extinguirse.

5º Actualmente, la ausencia o minoración de la vertiente interna de la Tradición cristiana, en su doble aspecto de doctrina metafísica e iniciación (vía de realización espiritual), es una anomalía del mundo moderno que debe ser reparada: “si el Occidente ha perdido su recuerdo, es que ha roto con sus propias tradiciones, por lo que la civilización moderna es una civilización anormal y desviada”. Así las cosas ¿ha logrado sobrevivir hasta nuestros días alguna forma de esoterismo cristiano? Guénon se mostró siempre asertivo respecto al cristianismo oriental: *en las Iglesias de Oriente no ha existido nunca misticismo en el sentido en que se entiende en el cristianismo occidental desde el siglo XVI; este hecho puede hacernos pensar que una cierta iniciación ha debido mantenerse en esas Iglesias y, efectivamente es lo que ocurre con el Hesicasmo, cuyo carácter realmente iniciático no parece dudoso*. Pero no lo fue tanto sobre el catolicismo... al menos sus pesquisas sobre el particular fueron siempre negativas: *tenemos razones para pensar que subsisten actualmente ciertas formas de iniciación cristiana, pero en medios tan restringidos que se les puede considerar como prácticamente inaccesibles*. Y respecto a la existencia de sociedades esotéricas católicas “desgraciadamente dudo mucho que todavía existan actualmente, o bien está tan ocultas y limitadas a un número de miembros tan restringido que son prácticamente inaccesibles” (Carta a Pistoni del 22 de septiembre de 1949). En efecto, además, de genéricas menciones a cofradías hermetistas cristianas, Guénon citó de pasada otra organización esotérica cristiana, “El cedro de oro”, asentada en el Líbano. También sabemos que Louis Charboneau-Lassay formó parte de la *Fraternidad del Divino Paráclito*, antigua Orden supuestamente fundada en París entre 1500 y 1510 por Guillaume Briçonnet, obispo de Meaux, Pierre Amelot, sacerdote de París, y otras personas. Al parecer, Guillaume Briçonnet, estuvo vinculado a otra hermandad iniciática radicada en Italia; la “Hermandad de la Sabiduría Eterna”, también denominada “Oratorio de la Eterna Sabiduría”, fundado hacia el 1500 en Rávena bajo el impulso de Giovanni Antonio Belloni, que falleció en 1528 en olor de santidad. Dicha *Fraternidad del Divino Paráclito* se incorporó más tarde a *L'Estoile Internelle*, una organización iniciática católica que, según Charboneau-Lassay “no ha contado jamás con más de doce miembros y que existe aún con los manuscritos originales del siglo XV, de sus escritos constitutivos y de doctrina mística”. A instancias de Guénon se incorporaron a ella algunos de sus más estrechos colaboradores, aunque parece que la Fraternidad ya estaba muy mediatizada por esas fechas...

Para ilustrar la existencia de un esoterismo cristiano y de organizaciones iniciáticas cristianas durante la Edad Media, Guénon estudio la obra de Dante y de los *Fedeli d'Amore*. Más concretamente, en respuesta a los estudios de Rossetti y Aroux que apuntaban la existencia de una clave oculta en la obra de Dante y su posible vinculación a la herejía albigense o a alguna forma de paganismo, Guénon escribió esta obra para aclarar que toda exposición auténticamente metafísica, como lo es la *Divina Comedia*, y que califica como «el testamento espiritual de la Edad Media», no es, en rigor, ni pagana ni cristiana, sino universal. En todo caso, insistió en que las vinculaciones de Dante y otros personajes de la época con organizaciones medievales de carácter iniciático basadas en el cristianismo, como los *Fedeli d'Amore*, la *Fede Santa* o la cofradía o *Massenie* del Santo Grial, no tenían nada de heréticas.

Afirmaba René Guénon que, “pese a que se ignora la naturaleza de las organizaciones a las que Dante pertenecía, ellas procedían de la Orden del Temple y tuvieron que recoger una parte de su herencia, y camuflarse entonces, sobre todo después de la muerte de su jefe exterior, el emperador Enrique VII de Luxemburgo”. El propio Dante (*Paradiso*, XXX, 124-148) trata a Enrique VII (en italiano Arrigo) con sumo respeto y le asigna un puesto de honor en el Cielo. Precisamente, con el fin de garantizar su seguridad y actuar discretamente, dichas organizaciones habían adoptado la palabra de paso ALTRI (Arrigo Lucemburghese, Templare, Romano, Imperatore) que el propio Dante cita en su obra (*Inferno*, IX, 9), y la palabra TAL (Templario Arrigo Lucemburghese), mencionada también por Dante (id., VIII, 130, y IX, 8). Igualmente, es probable que utilizaran el número 11 como *signo de reconocimiento*. Pero incluso dichas organizaciones tuvieron que abandonar Occidente y, “*se dice*, se retiraron entonces a Asia, reabsorbidos en cierto modo hacia el Centro Supremo, del cual eran como una emanación. Desde entonces, para el mundo occidental, ya no hay *Tierra Santa* que guardar, puesto que el camino que a ella conduce se ha perdido ya enteramente”.

Guénon tuvo especial interés en destacar la ortodoxia de la obra de Dante y, para ello, descifró algunos pasajes de la *Divina Comedia* en los que el florentino demostró conocer ciencias tradicionales ignoradas por los modernos, como la ciencia de los números, la teoría de los ciclos cósmicos, la astrología sagrada, etc., que encontramos también expuestas entre los pitagóricos, lo cual se explica en la simple razón de que la verdad es una, y que de Pitágoras a Virgilio y de Virgilio a Dante, la “cadena de la Tradición” no fue sin duda rota sobre la tierra de Italia. En este sentido, la obra de Dante puede ser considerada una forma de “supra-catolicismo”. Ahora bien, conviene no olvidar que, en última

instancia, la *Divina Comedia* encubre el proceso de realización iniciática de los *Fedeli d'Amore*, es decir, el itinerario espiritual que, de la mano de Beatriz (*Madonna Intelligenza*, la Sabiduría Divina), y de San Bernardo, debía ser recorrido con el “cuore gentile”, el corazón purificado, es decir, vacío de todo lo que concierne a los objetos exteriores y, por ello mismo, apto para recibir la iluminación interior.

También se reúne en este volumen un estudio sobre San Bernardo, que se publicó como libro en 1929, y que fue encargado a Guénon por la hoy desaparecida *Librería de Francia*, dentro de una colección dedicada a las biografías de santos católicos. Dos fueron las razones que le movieron a escribir sobre San Bernardo:

1º Porque su ejemplo personifica el estado normal de relaciones entre la autoridad espiritual y el poder temporal en toda sociedad tradicional; en efecto, San Bernardo fue un contemplativo que apoyó la primacía de la autoridad espiritual (el pontífice) sobre los poderes temporales (monarcas y emperadores) pero, lo que es más importante, constituye un ejemplo de cómo la autoridad de un contemplativo fue respetada y acatada por los poderes temporales hasta el extremo de convertirse en el árbitro de la Cristiandad.

2º Aunque Guénon define al santo como un *místico*, también le consideraba un *iniciado*. Ciertamente, afirma que “La doctrina de San Bernardo es esencialmente mística porque considera las cosas divinas bajo el aspecto del amor, que, por lo demás, sería erróneo interpretarlo aquí en un sentido simplemente afectivo como lo hacen los modernos psicólogos. Como muchos grandes místicos, fue especialmente atraído por el *Cantar de los Cantares*, que comentó en numerosos sermones, ... describe todos los grados del amor divino, hasta la paz suprema a la que el alma llega en el éxtasis. El estado extático, tal como le comprende y como ciertamente lo sintió, es una suerte de muerte a las cosas del mundo; con las imágenes sensibles, todo sentimiento natural ha desaparecido”. Sin embargo, en otras ocasiones insiste en matizar la función de San Bernardo para hacerse “una idea del verdadero carácter del personaje. En efecto, este carácter, para mí, es iniciático y no simplemente místico” (Carta a Evola datada el 5 de noviembre de 1936). Y dado que Guénon afirmaba el carácter iniciático de Órdenes como el Cister, cabe suponer que la “cadena de la Tradición” se había mantenido entre los monjes fundadores de la Orden y que se prolongó durante años. Este es un asunto verdaderamente capital sobre el que, desgraciadamente, Guénon no quiso dar muchas explicaciones.

Finalmente, el lector debe tener presente que este volumen no reúne todos los trabajos de Guénon sobre el esoterismo cristiano. Algunos

de tales estudios han tenido mejor ubicación en otros lugares (es el caso, por ejemplo, de los trabajos dedicados al simbolismo de los dos San Juan, que se han recopilado en el volumen dedicado a los Ciclos Cós-micos, o diversos estudios reunidos en el volumen sobre la masonería, como, “El Ojo que todo lo ve”, “El Crismón y el Corazón en las anti-guas marcas corporativas”, entre otros...). Todo ello sin perjuicio de las numerosas citas, párrafos o paralelos mencionados por el autor en todos y cada uno de los volúmenes de sus *Obras Completas* en los que nos ilustra sobre la concordancia del cristianismo con la Tradición unánime y que constituyen verdaderas perlas de sabiduría.

Por último, de nuevo hay que recordar que la obra de Guénon se explica en los intentos de ciertas cofradías orientales por restaurar el es-píritu tradicional de Occidente. Y no se engañe el lector; las críticas al cristianismo latino no encubrían ningún intento soterrado de proselitis-mo hindú o musulmán. Guénon es muy explícito sobre sus verdaderas intenciones:

a) Restaurar el esoterismo cristiano dentro de la Iglesia católica: *es únicamente en el Catolicismo donde se ha mantenido lo que subsiste todavía de espíritu tradicional en Occidente; toda tentativa “tradicio-nalista” que no tenga en cuenta este hecho está inevitablemente abo-cada al fracaso; ahora bien, si el depósito de la Tradición cristiana ha permanecido intacto, es bastante dudoso que su sentido profundo sea comprendido actualmente por una élite cuya existencia no comproba-mos en ninguna parte (La crisis del mundo moderno cap. IX).*

b) Es necesaria la ayuda de la espiritualidad oriental: *como la Tra-dición cristiana se conserva en estado latente, ello permite a los que sean capaces de ello, recuperar su sentido; pero para despertar lo que está sumido en una especie de sueño y restaurar la comprensión per-dida, es necesario un contacto con el espíritu tradicional plenamente vivo; y es en eso sobre todo donde Occidente tiene necesidad de la ayu-da de Oriente si quiere volver de nuevo a la consciencia de su propia Tradición (La crisis del mundo moderno, cap. V).*

En las últimas décadas, la creciente solidez de ciertos movimientos contemplativos, algunos de ellos fundados por monjes y sacerdotes ca-tólicos que también han bebido en fuentes orientales ¿permite ver el fu-turo con un poco más de optimismo?...

Diciembre de 2022

Parte I

EL ESOTERISMO DE DANTE*

* [Esta parte I reúne el libro *El esoterismo de Dante* publicado en 1925, seguido de varios artículos sobre el mismo tema. N. del T.].

Capítulo I

SENTIDO APARENTE Y SENTIDO OCULTO

*Vosotros que tenéis el intelecto sano,
Observad la doctrina que se esconde
Bajo el velo de versos enigmáticos!*

Con estas palabras¹, Dante indica de una manera muy explícita que hay en su obra un sentido oculto, propiamente doctrinal, del que el sentido exterior y aparente no es más que un velo, y que debe ser buscado por aquellos que son capaces de captarlo. En otra parte, el poeta va más lejos todavía, puesto que declara que todas las escrituras, y no sólo las escrituras sagradas, pueden comprenderse y deben explicarse principalmente según cuatro sentidos: “*puede entenderse y debe entenderse en cuatro sentidos en particular*”². Por lo demás, es evidente que estas significaciones diversas no pueden en ningún caso anularse u oponerse, sino que deben al contrario completarse y armonizarse como las partes de un mismo todo, a modo de elementos constitutivos de una síntesis única.

Así pues, el hecho de que la *Divina Commedia*, en su conjunto, pueda interpretarse en varios sentidos, es algo que no puede presentar ninguna duda, puesto que tenemos a este respecto el testimonio mismo de su autor, ciertamente mejor cualificado que cualquier otro para enseñarnos sobre sus propias intenciones. La dificultad comienza solamente cuando se trata de determinar estas diferentes significaciones, sobre todo las más elevadas o las más profundas, y es también ahí donde comienzan naturalmente las divergencias de los puntos de vista entre los comentaristas. Éstos concuerdan generalmente en reconocer, bajo el sentido literal del relato poético, un sentido

¹ *Inferno*, IX, 61-63

² *Convito*, t. II, cap. I.

filosófico, o más bien filosófico-teológico, y también un sentido político y social; pero, con el sentido literal mismo, esto no suma todavía más que tres, y Dante nos advirtió de buscar cuatro; ¿cuál es pues el cuarto? Para nosotros, no puede ser más que un sentido propiamente iniciático, metafísico en su esencia, y al cual se vinculan múltiples datos que, sin ser todos de orden puramente metafísico, presentan un carácter igualmente esotérico. Es precisamente en razón de este carácter por lo que ese sentido profundo ha escapado completamente a la mayoría de los comentadores; y sin embargo, si se lo ignora o si se lo desconoce, los demás sentidos mismos no pueden ser aprehendidos más que parcialmente, porque él es como su principio, en el que se coordina y se unifica su multiplicidad.

Aquellos mismos que han entrevisto esta vertiente esotérica de la obra de Dante han cometido muchas equivocaciones en cuanto a su verdadera naturaleza, porque frecuentemente, les faltaba la comprensión real de tales cosas, y porque su interpretación estaba afectada por prejuicios de los que les era imposible deshacerse. Es así como Rossetti y Aroux, que fueron de los primeros en señalar la existencia de este esoterismo, creyeron poder concluir de ello la “herejía” de Dante, sin darse cuenta de que eso era mezclar consideraciones que se refieren a dominios completamente diferentes; el hecho es que, si sabían algunas cosas, había muchas otras que ignoraban, y que vamos a intentar indicar, sin tener de ningún modo la pretensión de dar una exposición completa de un tema que parece verdaderamente inagotable.

Para Aroux, la cuestión se planteaba así: ¿fue Dante católico o albigense? Para otros, parece plantearse más bien en estos términos: ¿fue cristiano o pagano?³ Por nuestra parte, no pensamos que haya que colocarse en tal punto de vista, ya que el esoterismo verdadero es algo muy diferente de la religión exterior, y, si tiene algunas relaciones con ésta, eso no puede ser sino en tanto que encuentra en las formas religiosas un

³ Cf. Arturo Reghini, “L’allegoria esoterica di Dante” en el *Nuovo Patto*, septiembre-noviembre de 1921, págs. 541-548.

modo de expresión simbólico; por lo demás, importa poco que esas formas sean las de tal o cual religión, puesto que aquello de lo que se trata es la unidad doctrinal esencial que se disimula detrás de su aparente diversidad. Por eso los antiguos iniciados participaban indistintamente en todos los cultos exteriores, según las costumbres establecidas en los diversos países donde se encontraban; y es también porque veía esta unidad fundamental, y no por el efecto de un “sincretismo” superficial, por lo que Dante ha empleado indistintamente, según los casos, un lenguaje tomado ya sea al Cristianismo, ya sea a la Antigüedad grecorromana. La metafísica pura no es ni pagana ni cristiana, es universal; los Misterios antiguos no eran paganismo, sino que se superponían a éste⁴; y de igual modo, en la Edad Media, hubo organizaciones cuyo carácter era iniciático y no religioso, pero que tomaban su base en el Catolicismo. Si Dante ha pertenecido a algunas de estas organizaciones, lo que nos parece incontestable, eso no es una razón para declararle “herético”; aquellos que piensan así se hacen de la Edad Media una idea falsa o incompleta, no ven por así decir más que su exterior, porque, para todo el resto, no hay nada en el mundo moderno que pueda servirles de término de comparación.

Si tal fue el carácter real de todas las organizaciones iniciáticas, no hubo más que dos casos donde la acusación de “herejía” pudo ser formulada contra algunos de sus miembros, y eso para ocultar otros agravios mucho mejor fundados o al menos más verdaderos, pero que no podían ser formulados abiertamente. El primero de estos dos casos es aquel donde algunos iniciados han podido librarse a divulgaciones inoportunas, corriendo el riesgo con ello de arrojar la turbación en los espíritus no preparados para el conocimiento de las verdades superiores, y también de provocar desórdenes desde el

⁴ Debemos decir incluso que preferimos otra palabra a la de “paganismo”, impuesta por un largo uso, pero que no fue, en el origen, más que un término de desprecio aplicado a la religión grecorromana cuando ésta, en el último grado de su decadencia, se encontró reducida al estado de simple “superstición” popular.

punto de vista social; los autores de semejantes divulgaciones cometían el error de crear ellos mismos una confusión entre los dos órdenes esotérico y exotérico, confusión que, en suma, justificaba suficientemente el reproche de “herejía”; y este caso se ha presentado en diversas ocasiones en el Islam⁵, donde no obstante las escuelas esotéricas no encuentran normalmente ninguna hostilidad por parte de las autoridades religiosas y jurídicas que representan el exoterismo. En cuanto al segundo caso, es aquel donde la misma acusación fue tomada simplemente como pretexto por un poder político para arruinar a adversarios que estimaba tanto más temibles cuanto más difíciles eran de alcanzar por los medios ordinarios; la destrucción de la Orden del Temple es su ejemplo más célebre, y este acontecimiento tiene precisamente una relación directa con el tema del presente estudio.

⁵ Hacemos alusión concretamente al ejemplo célebre de Al-Hallâj, condenado a muerte en Bagdad en el año 309 de la Hégira (921 de la era cristiana), y cuya memoria es venerada por aquellos mismos que estiman que fue condenado justamente por sus divulgaciones imprudentes.

Capítulo II

LA «FEDE SANTA»

En el museo de Vienne se encuentran dos medallas de las que una representa a Dante y la otra al pintor Pedro de Pisa; ambas llevan al reverso las letras F. S. K. I. P. F. T., que Aroux interpreta así: *Frater Sacrae Kadosch, Imperialis Principatus, Frater Templarius*.

Para las tres primeras letras, esta interpretación es manifiestamente incorrecta y no da un sentido inteligible; pensamos que es menester leer *Fidei Sanctoe Kadosch*. La asociación de la *Fede Santa*, de la que Dante parece haber sido uno de los jefes, era una “Tercera Orden” de filiación templaria, lo que justifica la denominación de *Frater Templarius*; y sus dignatarios llevaban el título de *Kadosch*, palabra hebrea que significa “santo” o “consagrado”, y que se ha conservado hasta nuestros días en los altos grados de la Masonería. Se puede apreciar ya por ello que no es sin razón el hecho de que Dante tome como guía, para el fin de su viaje celestial¹, a San Bernardo, que estableció la regla de la Orden del Temple; y parece haber querido indicar así que era sólo por la mediación de éste como se hacía posible, en las condiciones propias de su época, el ascenso al grado supremo de la jerarquía espiritual.

En cuanto al *Imperialis Principatus*, para explicarlo, uno no debe quizás limitarse a considerar el papel político de Dante, que muestra que las organizaciones a las que pertenecía eran por entonces favorables al poder imperial; es menester precisar además que el “Sacro Imperio” tiene una significación simbólica, y que hoy todavía, en la Masonería escocesa,

¹ *Paradiso*, XXXI. La palabra *contemplante*, por la que Dante designa después a San Bernardo (*id.*, XXXII, 1), parece ofrecer un doble sentido, a causa de su parentesco con la designación misma del *Temple*.

los miembros de los Consejos Supremos son calificados de dignatarios del Sacro Imperio, mientras que el título de “Príncipe” entra en las denominaciones de bastante número de grados. Además, los jefes de diferentes organizaciones de origen rosacruciano, a partir del siglo XVI, han llevado el título de *Imperator*; hay razones para pensar que la *Fede Santa*, en los tiempos de Dante, presentaba algunas analogías con lo que fue más tarde la “Fraternidad de la Rosa-Cruz”, si es que ésta no se deriva incluso más o menos directamente de aquella.

Vamos a encontrar todavía muchas otras similitudes de igual género, y Aroux mismo ha señalado un gran número de ellas; uno de los puntos esenciales que ha destacado, sin sacar quizás todas las consecuencias que conlleva, es la significación de las diversas regiones simbólicas descritas por Dante, y más particularmente la de los “cielos”. En efecto, lo que figuran estas regiones son en realidad otros tantos estados diferentes, y los cielos son propiamente “jerarquías espirituales”, es decir, grados de iniciación; en este aspecto, habría que establecer una concordancia interesante entre la concepción de Dante y la de Swedenborg, sin hablar de algunas teorías de la Cábala hebraica y sobre todo del esoterismo islámico. Dante mismo ha dado a este respecto una indicación que es digna de observación: “A vedere quello che per terzo cielo s’intende... dico che per *cielo* intendo la scienza e per *cieli* le scienze”². ¿Pero cuáles son justamente esas ciencias que es menester entender por la designación simbólica de “cielos”, que parecen una alusión a las “siete artes liberales”, de las que Dante, como todos sus contemporáneos, hace mención tan frecuente en otras partes? Lo que podría indicar que debe ser así, es que, según Aroux, “los *Cátaros* tenían, desde el siglo XII, signos de reconocimiento, palabras de paso, una doctrina astrológica: realizaban sus iniciaciones en el equinoccio de primavera; su sistema científico estaba fundado sobre la doctrina de las correspondencias: a la Luna correspondía la Gramática, a Mercurio la Dialéctica, a Venus la Retórica, a Marte la Música, a Júpiter

² *Convito*, t. II, cap. XIV.

la Geometría, a Saturno la Astronomía y al Sol la Aritmética o la Razón iluminada”. Así, a las siete esferas planetarias, que son los siete primeros de los nueve cielos de Dante, correspondían respectivamente las siete artes liberales, precisamente las mismas cuyos nombres vemos figurar también sobre los siete escalones del montante de la izquierda de la *Escala de los Kadosch* (grado 30 de la Masonería escocesa). El orden ascendente, en este último caso, no difiere del precedente más que por la inversión, por una parte, de la Retórica y de la Lógica (que sustituye aquí a la Dialéctica), y, por otra, de la Geometría y de la Música, y también en que la ciencia que corresponde al Sol, la Aritmética, ocupa el rango que pertenece normalmente a este astro en el orden astrológico de los planetas, es decir, el cuarto, el medio del septenario, mientras que los Cátaros la colocaban en el escalón más alto de su *Escala mística*, como hace Dante para su correspondiente del montante de la derecha, la Fe (*Emunah*), es decir, esa misteriosa *Fede Santa* de la que él mismo era *Kadosch*³.

No obstante, todavía se impone una precisión sobre este asunto: ¿cómo es posible que correspondencias de este tipo, que hacen de ellas verdaderos grados iniciáticos, hayan sido atribuidas a las artes liberales, que eran enseñadas pública y oficialmente en todas las escuelas? Pensamos que debía haber dos maneras de considerarlas, una exotérica y la otra esotérica: a toda ciencia profana puede superponerse otra ciencia que se refiere, si se quiere, al mismo objeto, pero que lo considera bajo un punto de vista más profundo, y que es con respecto a esa ciencia profana lo que los sentidos superiores de las escrituras son con respecto a su sentido literal. Se podría decir también que las ciencias exteriores proporcionan un modo de expresión para verdades superiores, porque ellas mismas no son más que el símbolo de algo que es de otro orden, y porque, como ha dicho Platón, lo sensible no es más que un reflejo de

³ Sobre la *Escala misteriosa de los Kadosch*, que trataremos más adelante, ver el *Manuel Maçonique* del H. Vuilliaume, pl. XVI y pp. 213-214. Citamos esta obra según la 2ª edición (1830).

lo inteligible; los fenómenos de la naturaleza y los acontecimientos de la historia tienen todos un valor simbólico, porque expresan algo de los principios de los que dependen, de los que son consecuencias más o menos alejadas. Así, toda ciencia y todo arte, por una transposición conveniente, pueden tomar un verdadero valor esotérico; ¿por qué las expresiones sacadas de las artes liberales no habrían desempeñado, en las iniciaciones de la Edad Media, un papel comparable al que el lenguaje tomado al arte de los constructores desempeña en la Masonería especulativa? E iremos más lejos: considerar las cosas de esta manera, es en suma reducirlas a su principio; así pues, este punto de vista es inherente a su esencia misma, y no sobreagregado accidentalmente; y, si ello es así, ¿no podría la tradición que se refiere a él remontarse al origen mismo de las ciencias y de las artes, mientras que el punto de vista exclusivamente profano no sería más que un punto de vista completamente moderno, que resulta del olvido general de esa tradición? No podemos tratar aquí esta cuestión con todos los desarrollos que conllevaría; pero veamos en qué términos Dante mismo indica, en el comentario que da de su primera *Canzone*, la manera en que aplica a su obra las reglas de algunas de las artes liberales: “O uomini, che vedere non potete la sentenza di questa Canzone, non la rifiutate però; ma ponete mente alla sua bellezza, che è grande, sì per *costruzione*, la quale si pertiene alli *grammatici*; sì per *l'ordine del sermone* che si pertiene alli *rettorici*; sì per *lo numero delle sue parti*, che si pertiene alli *musici*”⁴. En esta manera de considerar la música en relación con el número, y por consiguiente como ciencia del ritmo en todas sus correspondencias, ¿no puede uno reconocer un eco de la tradición pitagórica? ¿Y no es esta misma tradición precisamente, la que permite comprender el papel

⁴ He aquí la traducción de este texto: “¡Oh hombres que no podéis ver el sentido de esta *Canzone*, no la rechazéis no obstante; prestad atención a su belleza, que es grande, ya sea por la *construcción*, lo que concierne a los *gramáticos*; ya sea por el *orden del discurso*, lo que concierne a los *retóricos*; ya sea por el *número de sus partes*, lo que concierne a los *músicos*!”.

“solar” atribuido a la aritmética, de la que hace el centro común de todas las demás ciencias, y también las relaciones que unen a éstas entre sí, y más especialmente a la música con la geometría, por el conocimiento de las proporciones en las formas (que encuentra su aplicación directa en la arquitectura), y con la astronomía, por el de la armonía de las esferas celestes? A continuación, veremos suficientemente la importancia fundamental que tiene el simbolismo de los números en la obra de Dante; y, si este simbolismo no es únicamente pitagórico, si se encuentra en otras doctrinas por la simple razón de que la verdad es una, no por ello nos está menos permitido pensar que, de Pitágoras a Virgilio y de Virgilio a Dante, la “cadena de la tradición” no fue sin duda rota sobre la tierra de Italia.

Capítulo III

SIMILITUDES MASÓNICAS Y HERMÉTICAS

De las consideraciones generales que acabamos de exponer, nos es menester ahora volver a esas singulares aproximaciones que ha señalado Aroux, y a las cuales hacíamos alusión anteriormente¹: “El *Infierno* representa el *mundo profano*, el *Purgatorio* comprende las *pruebas iniciáticas*, y el *Cielo* es la morada de los *Perfectos*, en quienes se encuentran reunidos y llevados a su cenit la inteligencia y el amor... La ronda celestial que describe Dante² comienza en los *alti Serafini*, que son los *Principi celesti*, y acaba en los últimos rangos del Cielo. Ahora bien, se encuentra que algunos dignatarios inferiores de la Masonería escocesa, que pretenden remontarse a los Templarios, y de los que Zerbino, el príncipe escocés, el amante de Isabel de Galicia, es la personificación en el *Orlando Furioso* de Ariosto, se titulan igualmente príncipes, *Príncipes de la Merced*; que su asamblea o capítulo se nombra el *Tercer Cielo*; que tienen por símbolo un *Paladium*, o estatua de la *Verdad*, revestida como Beatriz de los tres colores *verde, blanco y rojo*³; que su Venerable (cuyo título es *Príncipe excelentísimo*), que lleva una flecha en la mano y sobre el pecho un co-

¹ Citamos el resumen de los trabajos de Aroux que han sido dado por Sédit, *Histoire des Rose-Croix*, págs. 16-20; 2ª edición, pp. 13-17. Los títulos de las obras de Aroux son: *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste* (publicada en 1854 y reeditada en 1939), y *La Comédie de Dante, traduite en vers selon la lettre et commentée selon l'esprit, suivie de la Clef du langage symbolique des Fidèles d'Amour* (1856-1857).

² *Paradiso*, VIII.

³ Es al menos curioso que estos tres mismos colores se hayan convertido precisamente, en los tiempos modernos, en los colores nacionales de Italia; por lo demás, se les atribuye bastante generalmente un origen masónico, aunque sea muy difícil saber de dónde ha podido ser sacada la idea directamente.

razón en un triángulo⁴, es una personificación del *Amor*; que el número misterioso *nueve*, por el que ‘Beatriz es particularmente amada’, Beatriz ‘a quien hay que llamar Amor’, dice Dante en la *Vita Nuova*, es también atribuido a este Venerable, rodeado de nueve columnas, de nueve candelabros con nueve brazos y con nueve luces, en fin de la edad de ochenta y un años, múltiplo (o más exactamente cuadrado) de nueve, cuando se supone que Beatriz muere en el año ochenta y uno del siglo”⁵.

Este grado de *Príncipe de Merced*, o *Escocés Trinitario*, es el grado 26 del Rito Escocés; he aquí lo que dice de él el H.: Bouilly, en su *Explicación de los doce escudos que representan los emblemas y los símbolos de los doce grados filosóficos del Rito Escocés Antiguo y Aceptado* (del grado 19 al 30): “Este grado es, según nosotros, el más inextricable de todos los que componen esta docta categoría: también toma el sobrenombre de *Escocés Trinitario*⁶. En efecto, todo ofrece en esta alegoría el emblema de la Trinidad: este fondo a tres colores [verde, blanco y rojo], abajo esta figura de la *Verdad*, en fin, por todas partes este indicio de la *Gran Obra de la Naturaleza* [a las fases de la cual hacen alusión los tres colores], de los elementos constitutivos de los metales [azufre, mercurio y sal]⁷, de su fusión, de su separación [*solve y coagula*], en una palabra de la ciencia de la química mineral [o más bien de la alquimia], de la que *Hermes* fue el fundador entre los egipcios, y que dio tanta potencia y extensión a la medicina [espagírica]⁸. Hasta tal punto es verdad que las ciencias constitutivas de la felicidad y de la libertad se suceden y se clasifican

⁴A estos signos distintivos, hay que añadir “una corona de puntas de flechas de oro”.

⁵Cf *Light on Masonry*, pág. 250, y el *Manuel maçonnique* del H.: Vuilliaume, pp. 179-182.

⁶Debemos confesar que no vemos la relación que puede existir entre la complejidad de este grado y su denominación.

⁷Este ternario alquímico se asimila frecuentemente al ternario de los elementos constitutivos del ser humano mismo: espíritu, alma y cuerpo.

⁸Las palabras entre corchetes han sido añadidas por nosotros para hacer el texto más comprensible.

con este orden admirable que prueba que el Creador ha proporcionado a los hombres todo lo que puede calmar sus males y prolongar su paso sobre la tierra⁹. Es principalmente en el número *tres*, tan bien representado por los tres ángulos del Delta, del que los Cristianos han hecho el símbolo brillante de la Divinidad; es, digo, en este número tres, que se remonta a los tiempos más lejanos¹⁰, donde el sabio observador descubre la fuente primitiva de todo lo que sacude al pensamiento, enriquece la imaginación, y da una justa idea de la igualdad social... Así pues, no cesemos, dignos Caballeros, de permanecer *Escoceses Trinitarios*, de mantener y de honrar el número *tres* como el emblema de todo lo que constituye los deberes del hombre, y recuerda a la vez la querida Trinidad de nuestra Orden, grabada sobre las columnas de nuestros Templos: la *Fe*, la *Esperanza* y la *Caridad*"¹¹.

Lo que es menester sobre todo retener de este pasaje, es que el grado de que se trata, como casi todos los que se vinculan a la misma serie, presenta una significación claramente hermética¹²; y lo que conviene observar más particularmente a este respecto, es la conexión del hermetismo con las Órdenes de caballería. Éste no es el lugar para buscar el origen históri-

⁹ Se puede ver en estas últimas palabras una alusión discreta al "elixir de la larga vida" de los alquimistas. El grado precedente (grado 25), el de *Caballero de la Serpiente de Bronce*, era presentado como "encerrando una parte del primer grado de los *Misterios egipcios*, de donde brota el origen de la *medicina* y el *gran arte* de componer los medicamentos".

¹⁰ El autor quiere decir sin duda: "cuyo empleo simbólico se remonta a los tiempos más remotos", ya que no podemos suponer que haya pretendido asignar un origen cronológico al número *tres* mismo.

¹¹ Los tres colores del grado a veces se consideran como simbolizando respectivamente las tres virtudes teologales: el blanco representa entonces la *Fe*, el verde la *Esperanza*, y el rojo la *Caridad* (o el Amor). Las insignias de este grado de *Príncipe de Merced* son: un mandil rojo, en medio del cual hay pintado o bordado un triángulo blanco y verde, y un cordón con los tres colores de la Orden, colocado en aspa, del que hay suspendido como joya un triángulo equilátero (o Delta) de oro (*Manuel maçonnique* del H. : Vuilliaume, pág. 181).

¹² Un Masón de alto rango, que parece más versado en esa ciencia enteramente moderna y profana que se llama "historia de las religiones" que en el verdadero conocimiento iniciático, el conde Goblet d'Alviella, ha creído poder dar de este grado puramente hermético y cristiano una interpretación búdica, bajo el pretexto de que hay una cierta semejanza entre el título de *Príncipe de Merced* y el de *Señor de Compasión*.

co de los altos grados del Escocismo, ni de discutir la teoría tan controvertida de su descendencia templaria; pero, ya sea que haya habido una filiación real y directa o sólo una reconstitución, no por ello es menos cierto que la mayoría de estos grados, y también algunos de los que se encuentran en otros ritos, aparecen como los vestigios de organizaciones que tenían antiguamente una existencia independiente¹³, y concretamente de esas antiguas Órdenes de caballería cuya fundación está ligada a la historia de las Cruzadas, es decir, a una época donde no hubo sólo relaciones hostiles, como lo creen aquellos que se atienen a las apariencias, sino también activos intercambios intelectuales entre Oriente y Occidente, intercambios que se operaron sobre todo por la mediación de las Órdenes en cuestión. ¿Hace falta admitir que es en Oriente donde estas Órdenes tomaron los datos herméticos que asimilaron, o no se debe pensar más bien que poseyeron desde su origen un esoterismo de este género, y que es su propia iniciación la que las hizo aptas para entrar en relaciones sobre este terreno con los orientales? Ésa es todavía una cuestión que no pretendemos resolver, pero la segunda hipótesis, aunque menos frecuentemente considerada que la primera¹⁴, no tiene nada de inverosímil para quien reconoce la existencia, durante toda la Edad Media, de una tradición iniciática propiamente occidental; y lo que llevaría también a admitirlo, es que Órdenes fundadas más tarde, y que no tuvieron nunca relaciones con Oriente, estuvieron provistas igualmente de un simbolismo hermético, como la Orden del *Toisón de Oro*, cuyo nombre mismo es una alusión tan clara como es posible a este simbolismo. Sea como sea, en la época de Dante, el hermetismo existía ciertamente en la Orden del Temple, lo mismo que el conocimiento de algunas doctrinas de origen más cier-

¹³ Así, hubo efectivamente una *Orden de los Trinitarios* u *Orden de la Merced*, que tenía como meta, al menos exteriormente, el rescate de los prisioneros de guerra.

¹⁴ Algunos han llegado hasta atribuir al blasón, cuyas relaciones con el simbolismo hermético son bastante estrechas, un origen exclusivamente persa, mientras que, en realidad, el blasón existía desde la antigüedad en un gran número de pueblos, tanto occidentales como orientales, y concretamente entre los pueblos célticos.

tamente árabe, doctrinas que Dante mismo parece no haber ignorado tampoco, y que le fueron transmitidas sin duda también por esta vía; nos explicaremos más adelante sobre este último punto.

Volvamos sin embargo a las concordancias masónicas mencionadas por el comentador, y de las cuales no hemos visto todavía más que una parte, ya que hay varios grados del Escocismo para los cuales Aroux cree observar una perfecta analogía con los nueve cielos que Dante recorre con Beatriz. He aquí las correspondencias indicadas para los siete cielos planetarios: a la Luna corresponden los *profanos*; a Mercurio, el *Caballero del Sol* (grado 28); a Venus, el *Príncipe de la Merced* (grado 26, verde, blanco y rojo); al Sol, el *Gran Arquitecto* (grado 12) o el *Noaquita* (grado 21); a Marte, el *Gran Escocés de San Andrés* o *Patriarca de las Cruzadas* (grado 29, rojo con cruz blanca); a Júpiter, el *Caballero del Aguila blanca y negra* o *Kadosch* (grado 30); a Saturno, la *Escala de oro* de los mismos *Kadosch*. A decir verdad, algunas de estas atribuciones nos parecen dudosas; lo que no es admisible, sobre todo, es hacer del primer cielo la morada de los profanos, mientras que el lugar de éstos no puede estar más que en las “tinieblas exteriores”; ¿y no hemos visto precedentemente, en efecto, que es el Infierno el que representa el mundo profano, mientras que no se llega a los diversos cielos, comprendido en ellos el de la Luna, sino después de haber atravesado las pruebas iniciáticas del Purgatorio? Sabemos bien, no obstante, que la esfera de la Luna tiene una relación especial con los Limbos; pero ése es un aspecto diferente de su simbolismo, que es menester no confundir con aquel bajo el que es representada como el primer cielo. En efecto, la Luna es a la vez *Janua Coeli* y *Janua Inferni*, Diana y Hécate¹⁵; los antiguos lo sabían

¹⁵ Esos dos aspectos corresponden también a las dos puertas solsticiales; habría mucho que decir acerca de tal simbolismo, que los antiguos latinos habían resumido en la figura de *Janus*. Por otra parte, habría que hacer alguna distinción entre los Infiernos, los Limbos, y las “tinieblas exteriores” de las que trata el Evangelio; pero ello nos llevaría demasiado lejos, y nada cambiaría además en lo que aquí decimos, donde se trata solamente de separar, de un modo general, el mundo profano de la jerarquía iniciática.

muy bien, y Dante no podía equivocarse tampoco, ni conceder a los profanos una morada celestial, aunque fuera la más inferior de todas.

Lo que es mucho menos discutible, es la identificación de las figuras simbólicas vistas por Dante: la cruz en el cielo de Marte, el águila en el de Júpiter, la escala en el de Saturno. Ciertamente, se puede aproximar esta cruz a la que, después de haber sido el signo distintivo de las Órdenes de caballería, sirve todavía de emblema a varios grados masónicos; y, si está colocada en la esfera de Marte, ¿no es por una alusión al carácter militar de esas Órdenes, su razón de ser aparente, y al papel que desempeñaron exteriormente en las expediciones guerreras de las Cruzadas?¹⁶ En cuanto a los otros dos símbolos, es imposible no reconocer en ellos los del *Kadosch* Templario; y, al mismo tiempo, el águila, que la Antigüedad clásica atribuía ya a Júpiter como los hindúes la atribuyen a *Vishnú*¹⁷, fue el emblema del antiguo Imperio romano (lo que nos recuerda la presencia de Trajano en el ojo de este águila), y ha permanecido el emblema del Sacro Imperio. El cielo de Júpiter es la morada de los “príncipes sabios y justos”: “*Diligite justitiam, qui judicatis terram*”¹⁸, correspondencia que, como todas las que da Dante para los otros cielos, se explica enteramente por razones astrológicas; y el nombre hebreo del planeta Júpiter es *Tsedek*, que significa “justo”. En cuanto a la escala de los *Kadosch*, ya hemos hablado de ella: puesto que la esfera de Saturno está situada inmediatamente por encima de la

¹⁶ Se puede observar también que el cielo de Marte es representado como la morada de los “mártires de la religión”; sobre *Marte* y *Martirio*, hay incluso una suerte de juego de palabras del que se podrían encontrar en otras partes otros ejemplos: es así como la colina de Montmartre fue antaño el *Monte de Marte* antes de devenir el *Monte de los Mártires*. Haremos notar de pasada, a este propósito, otro hecho bastante extraño: los nombres de los tres mártires de Montmartre, *Dionisio*, *Rústico*, y *Eleuterio*, son tres nombres de *Baco*. Además, Saint Denis, considerado como el primer obispo de París, es identificado comúnmente a San Dionisio el Areopagita, y, en Atenas, el Areópago era también el *Monte de Marte*.

¹⁷ El simbolismo del águila en las diferentes tradiciones requeriría él solo todo un estudio especial.

¹⁸ *Paradiso*, XVIII, 91-93.

de Júpiter, se llega al pie de esta escala por la Justicia (*Tsedakah*), y a su cima por la Fe (*Emunah*). Este símbolo de la escala parece ser de origen caldeo y haber sido aportado a Occidente con los misterios de Mitra: tenía entonces siete escalones de los que cada uno estaba formado de un metal diferente, según la correspondencia de los metales con los planetas; por otra parte, se sabe que, en el simbolismo bíblico, se encuentra igualmente la escala de Jacob, que, al unir la tierra a los cielos, presenta una significación idéntica¹⁹.

“Según Dante, el octavo cielo del Paraíso, el cielo estrellado (o de las estrellas fijas) es el cielo de los Rosa-Cruz: en él los *Perfectos* están vestidos de blanco; exponen un simbolismo análogo al de los *Caballeros de Heredom*²⁰; profesan la ‘doctrina evangélica’, la misma de Lutero, opuesta a la doctrina católica romana”. Ésta es la interpretación de Aroux, que da testimonio de esa confusión, frecuente en él, entre los dos dominios del esoterismo y del exoterismo: el verdadero esoterismo debe estar más allá de las oposiciones que se afirman en los movimientos exteriores que agitan el mundo profano, y, si estos movimientos son a veces suscitados o dirigidos invisiblemente por poderosas organizaciones iniciáticas, se puede decir que éstas los dominan sin mezclarse en ellos, de manera que ejercen igualmente su influencia sobre cada uno de los partidos contrarios.

Es verdad que los protestantes, y más particularmente los luteranos, se sirven habitualmente de la palabra “evangélica” para designar su propia doctrina, y, por otra parte, se sabe que

¹⁹ No carece de interés anotar todavía que San Pedro Damiano, con quien Dante conversa en el cielo de Saturno, figura en la lista (en gran parte legendaria) de los *Imperatores Rosae-Crucis* dada en el *Chypeum Veritatis* de Irenaeus Agnostus (1618).

²⁰ La *Orden de Heredom de Kilwinning* es el *Gran Capítulo* de los altos grados vinculados a la *Gran Logia Real de Edimburgo*, y fundada, según la tradición, por el rey Robert Bruce (Thory, *Acta Latomorum*, t. 1, p. 317). La palabra inglesa *Heredom* (o *heirdom*) significa “herencia” (de los Templarios); sin embargo, algunos derivan esta designación del hebreo *Harodim*, título dado a los que dirigían a los obreros empleados en la construcción del Templo de Salomón (cf. nuestro artículo sobre el tema en *Études Traditionnelles*, n° de marzo de 1948).

el sello de Lutero llevaba una cruz en el centro de una rosa; se sabe también que la organización rosacruciana que manifestó públicamente su existencia en 1604 (aquella con la que Descartes buscó vanamente ponerse en relación) se declaraba claramente “antipapista”. Pero debemos decir que esa Rosa-Cruz de comienzos del siglo XVII era ya muy exterior, y estaba muy alejada de la verdadera Rosa-Cruz original, la cual no constituyó nunca una sociedad en el sentido propio de esta palabra; y, en cuanto a Lutero, no parece haber sido más que una suerte de agente subalterno, sin duda incluso bastante poco consciente del papel que tenía que jugar; por lo demás, estos diversos puntos nunca han sido completamente elucidados.

Sea como fuere, las vestiduras blancas de los *Elegidos* o de los *Perfectos*, al recordar evidentemente algunos textos apocalípticos²¹, nos parecen ser sobre todo una alusión al hábito de los Templarios; y, a este respecto, hay un pasaje particularmente significativo²²:

*como a aquel que se calla y quiere hablar
me llevó Beatriz y dijo: ¡Mira
el gran convento de las vestes blancas!*

Por lo demás, esta interpretación permite dar un sentido muy preciso a la expresión de “milicia santa” que encontramos un poco más adelante, en versos que parecen expresar discretamente la transformación del Templarismo, después de su aparente destrucción, para dar nacimiento al Rosacrucismo²³:

*En forma pues de una cándida rosa
se me mostraba la milicia santa
desposada por Cristo con su sangre.*

Por otra parte, para hacer comprender mejor cuál es el simbolismo de que se trata en esta última cita que hemos he-

²¹ *Apocalipsis*, VII, 13-14.

²² *Paradiso* XXX, 127-129. Se observará, a propósito de este pasaje, que la palabra “convento” ha permanecido en uso en la Masonería para designar sus grandes asambleas.

²³ *Paradiso*, XXXI, 1-3. El último verso puede referirse al simbolismo de la cruz roja de los Templarios.

cho según Aroux, he aquí la descripción de la Jerusalén Celestial, tal como figura en el Capítulo de los *Soberanos Príncipes Rosa-Cruz*, de la *Orden de Heredom de Kilwinning* u *Orden Real de Escocia*, llamados también *Caballeros del Águila y del Pelicano*: “En el fondo (de la última estancia) hay un cuadro donde se ve una montaña de donde brota un río, a la orilla del cual crece un árbol que lleva doce tipos de frutos. Sobre la cima de la montaña hay una peana compuesta de doce piedras preciosas en doce pasamentos. Encima de esta peana hay un cuadrado de oro, sobre cada una de cuyas caras hay tres ángeles con los nombres de cada una de las doce tribus de Israel. En este cuadrado hay una cruz, sobre el centro de la cual está tumbado un cordero”²⁴. Así pues, es el simbolismo apocalíptico el que reencontramos aquí, y lo que sigue mostrará hasta qué punto las concepciones cíclicas a las que se refiere están íntimamente ligadas al plan de la obra de Dante.

“En los cantos XXIV y XXV del *Paraíso*, se encuentra el triple beso del *Príncipe Rosa-Cruz*, el pelicano, las túnicas blancas, las mismas que las de los ancianos del *Apocalipsis*, las barras de lacre, las tres virtudes teologales de los Capítulos masónicos (Fe, Esperanza y Caridad)²⁵; ya que la flor simbólica de los Rosa-Cruz (la *Rosa candida* de los cantos XXX y XXXI) ha sido adoptada por la Iglesia Católica como la figura de la Madre del Salvador (*Rosa mystica* de las letanías), y por la Iglesia de Toulouse (los Albigenses) como el prototipo misterioso de la asamblea general de los *Fieles de Amor*. Estas metáforas ya eran empleadas por los *Paulicianos*, predecesores de los *Cátaros* en los siglos X y XI”.

²⁴ *Manuel maçonnique* del H. : Vuilliaume, págs. 143-144. Cf. *Apocalipsis*, XXI.

²⁵ En los Capítulos Rosa-Cruz (grado 18 escocés), los nombres de las tres virtudes teologales son asociados respectivamente a los tres términos de la divisa “Libertad, Igualdad, Fraternidad”; también se podrían aproximar a lo que se llama “los tres principales pilares del Templo” en los grados simbólicos: “Sabiduría, Fuerza, Belleza”. A estas tres mismas virtudes, Dante hace corresponder San Pedro, Santiago y San Juan, los tres Apóstoles que asistieron a la Transfiguración.

Hemos creído útil reproducir todas estas comparaciones, que son interesantes, y que sin duda se podrían multiplicar todavía sin gran dificultad; pero, no obstante, salvo probablemente en el caso del Templarismo y del Rosacruzismo original, sería menester no pretender sacar de ellas conclusiones demasiado rigurosas en lo que concierne a una filiación directa de las diferentes formas iniciáticas entre las cuales se comprueba así cierta comunidad de símbolos. En efecto, no sólo el fondo de las doctrinas es siempre y por todas partes el mismo, sino que, lo que puede parecer más sorprendente a primera vista, también los modos de expresión mismos presentan frecuentemente una similitud destacable, y eso para tradiciones que están muy alejadas en el tiempo o en el espacio como para que se pueda admitir una influencia inmediata de las unas sobre las otras; en parecido caso, sin duda sería menester, para descubrir una vinculación efectiva, remontarse mucho más lejos de lo que la historia nos permite hacerlo.

Por otro lado, comentadores tales como Rossetti y Aroux, al estudiar el simbolismo de la obra de Dante como lo han hecho, se han atenido en ello a un aspecto que podemos calificar de exterior; queremos decir que se han detenido en lo que llamaríamos de buena gana su lado ritualista, es decir, en formas que, para aquellos que no son capaces de ir más lejos, ocultan el sentido profundo mucho más de lo que lo expresan. Y, como se ha dicho muy justamente, “es natural que ello sea así, porque, para poder percibir y comprender las alusiones y las referencias convencionales o alegóricas, es preciso conocer el objeto de la alusión o de la alegoría; y, en el caso presente, hay que conocer las experiencias místicas por las que la verdadera iniciación hace pasar al misto y al epopto. Para quien tiene alguna experiencia de este género, no hay ninguna duda sobre la existencia, en la *Divina Commedia* y en la *Eneida*, de una alegoría metafísico-esotérica, que vela y expone al mismo tiempo las fases sucesivas por las que pasa la consciencia del iniciado para alcanzar la inmortalidad”²⁶.

²⁶ Arturo Reghini, *artículo citado*, págs. 545-546.

Capítulo IV

DANTE Y EL ROSACRUCISMO

El mismo reproche de insuficiencia que hemos formulado respecto a Rossetti y Aroux puede ser dirigido también a Éliphas Lévi, que, aunque afirma una relación con los Misterios antiguos, ha visto en ellos sobre todo una aplicación política, o político-religiosa, que no tiene a nuestros ojos más que una importancia secundaria, y que ha cometido siempre el error de suponer que las organizaciones propiamente iniciáticas se han comprometido directamente en las luchas exteriores. He aquí, en efecto, lo que dice este autor en su *Histoire de la Magie*: “Se han multiplicado los comentarios y los estudios sobre la obra de Dante, y nadie, que sepamos, ha señalado su verdadero carácter. La obra del gran Gibelino es una declaración de guerra al Papado por la revelación atrevida de los misterios. La epopeya de Dante es johanita¹ y gnóstica; es una aplicación atrevida de las figuras y de los números de la Cábala a los dogmas cristianos, y una negación secreta de todo lo que hay de absoluto en estos dogmas. Su viaje a través de los mundos sobrenaturales se cumple como la iniciación a los misterios de Eleusis y de Tebas. Es Virgilio quien le conduce y le protege en los círculos del nuevo Tártaro, como si Virgilio, el tierno y melancólico profeta de los destinos del hijo de Polión, fuera a los ojos del poeta florentino el padre ilegítimo, pero verdadero, de la epopeya cristiana. Gracias al genio pagano de Virgilio, Dante escapa de ese abismo sobre cuya puerta había leído una sentencia de desesperanza; y escapa de allí *poniendo su cabeza en el lugar de sus pies y sus pies en el lugar*

¹ San Juan es considerado frecuentemente como el jefe de la Iglesia *interior*, y, según ciertas concepciones de las que encontramos aquí un indicio, se quiere de este modo contraponerle a San Pedro, jefe de la Iglesia *exterior*; la verdad es más bien que su autoridad no se aplica al mismo dominio.

de su cabeza, es decir, tomando el dogma a contrapié, y entonces remonta a la luz sirviéndose para ello del demonio mismo como de una escala monstruosa; escapa a lo espantoso a fuerza de espanto, a lo horrible a fuerza de horror.

El Infierno, parece, no es un atolladero más que para aquellos que no saben darse la vuelta; Dante toma al diablo a contrapelo, si me es permisible emplear aquí esta expresión familiar, y se emancipa por su audacia. Es ya el protestantismo rebasado, y el poeta de los enemigos de Roma ya ha descubierto a Fausto al subir al Cielo sobre la cabeza de Mefistófeles vencido”².

En realidad, la voluntad de “revelar los misterios”, suponiendo que la cosa sea posible (y no lo es, porque el verdadero misterio no es más que inexpresable), y la decisión de “tomar el dogma a contrapié”, o de invertir conscientemente el sentido y el valor de los símbolos, no serían las marcas de una iniciación muy alta. Afortunadamente, no vemos por nuestra parte, nada de tal en Dante, cuyo esoterismo se envuelve más bien al contrario en un velo bastante difícilmente penetrable, al mismo tiempo que se apoya sobre bases estrictamente tradicionales; hacer de él un precursor del protestantismo, y quizás también de la Revolución, simplemente porque fue un adversario del Papado sobre el terreno *político*, es desconocer enteramente su pensamiento y no comprender nada del espíritu de su época.

Hay todavía otra cosa que nos parece difícilmente sostenible: es la opinión que consiste en ver en Dante un “cabalista” en el sentido propio de esta palabra; y aquí somos tanto más llevados a desconfiar cuanto que sabemos muy bien cuántos de nuestros contemporáneos se ilusionan fácilmente sobre este tema, creyendo encontrar Cábalas por todas partes

² Este pasaje de Éliphas Lévi, como muchos otros (sacados sobre todo del *Dogme et Rituel de la Haute Magie*), ha sido reproducido textualmente, sin indicación de proveniencia, por Albert Pike en sus *Morals and Dogma of Freemasonry*, pág. 822; por lo demás, el título mismo de esta obra está visiblemente imitado del de Éliphas Lévi.

donde hay una forma cualquiera de esoterismo. ¿No hemos visto incluso a un escritor masónico afirmar seriamente que *Cábala* y *Caballería* son la misma cosa, o que, a pesar de las más elementales reglas lingüísticas, las dos palabras tienen un origen común?³ En presencia de tales inverosimilitudes, se comprenderá la necesidad de mostrarse circunspecto, y de no contentarse con vagas aproximaciones para hacer de tal o de cual personaje un cabalista; ahora bien, la *Cábala* es esencialmente la tradición hebreaica⁴, y no tenemos ninguna prueba de que una influencia judía se haya ejercido directamente sobre Dante⁵. Lo que ha dado nacimiento a tal opinión, es únicamente el empleo que hace de la ciencia de los números; pero si esta ciencia existe efectivamente en la *Cábala* hebreaica y tiene en ella un lugar de los más importantes, también se encuentra en otras partes; ¿se llegará pues a pretender igualmente, bajo el mismo pretexto, que Pitágoras era también un cabalista?⁶ Como ya hemos dicho, es más bien al Pitagorismo y no a la *Cábala* al que, bajo esta relación, se podría vincular Dante, que, muy probablemente, conoció sobre todo del Judaísmo lo que el Cristianismo ha conservado de él en su propia doctrina.

“Observemos también, continúa Éliphas Lévi, que el Infierno de Dante no es más que un *Purgatorio negativo*. Nos explicamos: su Purgatorio parece haberse formado en su Infierno como en un molde, es la cubierta y como el tapón del abismo, y se comprende que el titán florentino, al escalar el Paraíso, quisiera arrojar de un puntapié el Purgatorio al In-

³ Ch.-M Limousin, *La Kabbale littéraire occidentale*.

⁴ La palabra “*Cábala*” misma significa “tradición” en hebreo, y, si no se escribe en esta lengua, no hay ninguna razón para emplearla en designar toda tradición indistintamente.

⁵ Hay que decir que, según testimonios contemporáneos, Dante mantuvo relaciones sostenidas con un judío muy instruido, y poeta también, Immanuel ben Salomon ben Jekuthiel (1270-1330); pero no por ello es menos verdad que no vemos ninguna huella de elementos específicamente judaicos en *la Divina Commedia*, mientras que Immanuel se inspiró en ésta para una de sus obras, a pesar de la opinión contraria de Israel Zangwill, que la comparación de las fechas hace enteramente insostenible.

⁶ Esta opinión ha sido efectivamente emitida por Reuchlin.

fierno”. Esto es verdad en un sentido, puesto que el monte del Purgatorio se formó, en el hemisferio austral, con los materiales rechazados del seno de la tierra cuando la caída de Lucifer cavó el abismo; pero, no obstante, el Infierno tiene nueve círculos, que son como un reflejo inverso de los nueve cielos, mientras que el Purgatorio no tiene más que siete divisiones; la simetría no es pues exacta en todos los aspectos.

“Su cielo se compone de una serie de círculos cabalísticos divididos por una cruz como el pantáculo de Ezequiel; en el centro de esa *cruz* florece una *rosa*, y vemos aparecer por primera vez, expuesto públicamente y casi categóricamente explicado, el símbolo de los Rosa-Cruz”. Por lo demás, hacia la misma época, este mismo símbolo aparecía también, aunque quizás de una manera un poco menos clara, en otra obra poética célebre: el *Roman de la Rose*. Éliphas Lévi piensa que “el *Roman de la Rose* y la *Divina Commedia* son dos formas opuestas (sería más justo decir complementarias) de una misma obra: la iniciación a la independencia del espíritu, la sátira de todas las instituciones contemporáneas y la fórmula alegórica de los grandes secretos de la Sociedad de los Rosa-Cruz”, la cual, a decir verdad, no llevaba todavía este nombre, y además, lo repetimos, no fue nunca (salvo en algunas ramas tardías y más o menos desviadas) una “sociedad” constituida con todas las formas exteriores que implica esta palabra. Por otra parte, la “independencia del espíritu” o, para decirlo mejor, la independencia intelectual no era, en la Edad Media, una cosa tan excepcional como los modernos imaginan de ordinario, y los monjes mismos no se privaban de una crítica muy libre, cuyas manifestaciones se pueden encontrar hasta en las esculturas de las catedrales; todo eso no tiene nada de propiamente esotérico, y hay, en las obras de que se trata, algo mucho más profundo.

“Estas importantes manifestaciones del ocultismo, dice también Éliphas Lévi, coinciden con la época de la caída de los Templarios, puesto que Jean de Meung o Clopinel, contemporáneo de la ancianidad de Dante, florecía durante sus

más bellos años en la corte de Felipe el Hermoso. Es un libro profundo bajo una forma ligera⁷, es una revelación tan sabia como la de Apuleyo de los misterios del ocultismo. La rosa de Flamel, la de Jean de Meung y la de Dante han nacido sobre el mismo rosal”⁸.

Sobre estas últimas líneas, no haremos más que una reserva: y es que la palabra “ocultismo”, que ha sido inventada por Éliphas Lévi mismo, conviene muy poco para designar lo que existió anteriormente a él, sobre todo si se piensa en lo que ha devenido el ocultismo contemporáneo, que, aunque se da por una restauración del esoterismo, no ha llegado a ser más que una grosera caricatura del mismo, porque sus dirigentes no estuvieron nunca en posesión de los verdaderos principios ni de ninguna iniciación seria.

Éliphas Lévi sería sin duda el primero en desaprobarnos a sus pretendidos sucesores, a los que era ciertamente muy superior intelectualmente, aunque estaba muy lejos de ser realmente tan profundo como quiere parecer, al haber cometido el error de considerar todas las cosas a través de la mentalidad de un revolucionario de 1848. Si nos hemos entretenido un poco en discutir su opinión, es porque sabemos bien que su influencia ha sido grande, incluso sobre aquellos que apenas sí le han comprendido, y porque pensamos que es bueno fijar los límites en los cuales su competencia puede ser reconocida: su principal defecto, que es el de su tiempo, es poner las preocupaciones sociales en el primer plano y mezclarlas con todo indistintamente; en la época de Dante, ciertamente se sabía situar mejor cada cosa en el lugar que debe convenirle normalmente en la jerarquía universal.

⁷ Se puede decir lo mismo, en el siglo XVI, de las obras de Rabelais, que encierran también una significación esotérica que podría ser interesante estudiar de cerca.

⁸ Éliphas Lévi, *Histoire de la Magie*, 1860, pp. 359-360. Importa precisar también a este propósito que existe una suerte de adaptación italiana del *Roman de la Rose*, titulada *Il Fiore*, cuyo autor, “Ser Durante Fiorentino”, parece no ser otro que Dante mismo; el verdadero nombre de éste era en efecto Durante, del que Dante no es más que una forma abreviada.

Lo que ofrece un interés muy particular para la historia de las doctrinas esotéricas, es la comprobación de que varias manifestaciones importantes de estas doctrinas coinciden, en pocos años, con la destrucción de la Orden del Temple; hay una relación incontestable, aunque bastante difícil de determinar con precisión, entre estos diversos acontecimientos.

Por consiguiente, en los primeros años del siglo XIV, y sin duda ya en el curso del siglo precedente, había, tanto en Francia como en Italia, una tradición secreta (“oculta” si se quiere, pero no “ocultista”), la misma que debía llevar más tarde el nombre de tradición rosacruziana. La denominación de *Fraternitas Rosae-Crucis* aparece por primera vez en 1374, o incluso, según algunos (concretamente Michel Maier), en 1413; y la leyenda de *Christian Rosenkreutz*, el fundador supuesto cuyo nombre y cuya vida son puramente simbólicos, quizás no fue enteramente constituida más que en el siglo XVI; pero, acabamos de ver que el símbolo de la Rosa-Cruz es ciertamente muy anterior.

Esta doctrina esotérica, cualquiera que sea la designación particular que se le quiera dar hasta la aparición del Rosacruzismo propiamente dicho (si es que se encuentra necesario darle una), presentaba caracteres que permiten hacerla entrar en lo que se llama bastante generalmente el hermetismo. La historia de esta tradición hermética está íntimamente ligada a la de las Órdenes de caballería; y, en la época de que nos ocupamos, era conservada por organizaciones iniciáticas como la de la *Fede Santa* y la de los *Fieles de Amor*, y también por aquella *Massenie du Saint Graal* de la que el historiador Henri Martin habla en estos términos⁹, precisamente a propósito de las novelas de caballería, que son también una de las grandes manifestaciones literarias del esoterismo en la Edad Media: “En el *Titurel*, la leyenda del Grial alcanza su última y espléndida transfiguración, bajo la influencia de ideas que Wolfram¹⁰

⁹ *Histoire de France*, t. III, págs. 398-399.

¹⁰ El Templario suabo Wolfram d'Eschenbach, autor de *Parceval*, e imitador del benedictino satírico Guyot de Provins, que él mismo designa bajo el nombre singularmente deformado de “Kyot de Provence”.

parecía haber impulsado en Francia, y particularmente en los Templarios del mediodía de Francia. Ya no es pues en la isla de Bretaña, sino en Galia, cerca de los confines de España, donde el Grial está conservado. Un héroe llamado Titurel funda un templo para depositar en él el santo Vaso, y es el profeta Merlín quien dirige esa construcción misteriosa, iniciado como ha sido por José de Arimatea en persona en el plano del Templo por excelencia, es decir, del Templo de Salomón¹¹. La *Caballería del Grial* deviene aquí la *Massenie*, es decir, una Francmasonería ascética, cuyos miembros se llaman *Templistas*, y se puede entender aquí la intención de religar a un centro común, figurado por este Templo ideal, la *Orden de los Templarios* y las numerosas *cofradías de constructores* que renovaron entonces la arquitectura de la Edad Media. Se entrevén en eso muchas luces sobre lo que se podría llamar la historia subterránea de aquellos tiempos, mucho más complejos de lo que se cree generalmente... Lo que es muy curioso y de lo que apenas sí se puede dudar, es de que la Francmasonería moderna se remonta de escalón en escalón hasta la *Massenie del Santo Grial*¹².

Sería quizás imprudente adoptar de una manera demasiado exclusiva la opinión expresada en la última frase, porque los vínculos de la Masonería moderna con las organizaciones anteriores son, ellos también, extremadamente complejos; pero no por ello será menos bueno tenerla en cuenta, ya que en eso se puede ver al menos la indicación de uno de los orígenes reales de la Masonería. Todo ello puede ayudar a entender en cierta medida los medios de transmisión de las doctrinas esotéricas a través de la Edad Media, así como la oscura filiación

¹¹ Henri Martin agrega aquí en nota: "Perceval acabó por transferir el *Grial* y reedificar el templo en la India, y es el *Preste Juan*, ese jefe fantástico de una cristiandad oriental imaginaria, quien heredó la custodia del Santo Vaso".

¹² Tocamos aquí un punto muy importante, pero que no podríamos tratar sin salirnos mucho de nuestro tema: hay una relación muy estrecha entre el simbolismo mismo del *Grial* y el "centro común" al que Henri Martin hace alusión, aunque sin que parezca suponer su realidad profunda, como tampoco comprende evidentemente lo que simboliza, en el mismo orden de ideas, la designación del *Preste Juan* y de su reino misterioso.

de las organizaciones iniciáticas en el curso de ese mismo periodo, durante el que fueron verdaderamente secretas en la más completa acepción de esta palabra.

Capítulo V

VIAJES EXTRA-TERRESTRES EN DIFERENTES TRADICIONES

Una cuestión que parece haber preocupado mucho a la mayoría de los comentadores de Dante es la de las fuentes a las que procede vincular su concepción del descenso a los Infiernos, y es también uno de los puntos sobre los que aparece con mayor nitidez la incompetencia de aquellos que no han estudiado estas cuestiones más que de una manera completamente “profana”. En efecto, en ello hay algo que no puede comprenderse más que por un determinado conocimiento de las fases de la iniciación real, y es lo que vamos a intentar explicar ahora.

Sin duda, si Dante toma a Virgilio como guía en las dos primeras etapas de su viaje, la causa principal de ello, como todo el mundo está de acuerdo en reconocerlo, es el recuerdo del canto VI de la *Eneida*; pero es menester agregar que ello es porque, en Virgilio, no hay sólo una simple ficción poética, sino la prueba de un saber iniciático incontestable. No carece de fundamento el hecho de que la práctica de las *sortes virgilianae* estuviera tan extendida en la Edad Media; y, si se ha querido hacer de Virgilio un mago, no es más que por una deformación popular y exotérica de una verdad profunda, que sentían probablemente, mejor de lo que sabían expresarlo, aquellos que aproximaban su obra a los Libros sagrados, aunque no fuera más que para un uso adivinatorio de un interés muy relativo.

Por otra parte, no es difícil comprobar que Virgilio mismo, en cuanto a lo que nos ocupa, ha tenido predecesores en los griegos, y recordar a este propósito el viaje de Ulises al país de los Cimerios, así como el descenso de Orfeo a los In-

fiernos; ¿pero la concordancia que se observa en todo esto no prueba nada más que una serie de apropiaciones o de imitaciones sucesivas? La verdad es que lo que se trata tiene la relación más estrecha con los Misterios de la antigüedad, y que estos diversos relatos poéticos o legendarios no son más que traducciones de una misma realidad: la rama de oro que Eneas, conducido por la Sibila, va a coger primero al bosque (esa misma “*selva selvaggia*” donde Dante sitúa también el comienzo de su poema), es la rama que llevaban los iniciados de Eleusis, y que recuerda también la acacia de la Masonería moderna, “prenda de resurrección y de inmortalidad”. Pero hay más, pues el Cristianismo mismo nos presenta también un simbolismo parecido: en la liturgia católica, la fiesta de los Ramos¹ que abre la Semana Santa, verá la muerte de Cristo y su descenso a los Infiernos, después su resurrección, que pronto será seguida de su ascensión gloriosa; y es precisamente el lunes santo cuando comienza el relato de Dante, como para indicar que ha sido al ir a la búsqueda de la rama misteriosa cuando se ha extraviado en el bosque oscuro donde va a encontrar a Virgilio; y su viaje a través de los mundos durará hasta el domingo de Pascua, es decir, hasta el día de la resurrección.

Muerte y descenso a los Infiernos por un lado, resurrección y ascensión a los Cielos por el otro, son como dos fases inversas y complementarias, de las que la primera es la preparación necesaria de la segunda, fases que se encontrarían igualmente sin esfuerzo en la descripción de la “Gran Obra” hermética; y la misma cosa se afirma claramente en todas las doctrinas tradicionales. Así, en el Islam encontramos el episodio del “viaje nocturno” de *Muhammad*, viaje que comprende

¹ El nombre latino de esta fiesta es *Dominica in Palmis*; la palma y la rama no son evidentemente más que una sola y misma cosa, y la palma tomada como emblema de los mártires tiene igualmente la significación que indicamos aquí. Recordaremos también la denominación popular de “Pascua florida”, que expresa de una manera muy clara, aunque inconsciente en aquellos que la emplean hoy día, la relación del simbolismo de esta fiesta con la resurrección.

igualmente el descenso a las regiones infernales (*isrâ*), y después el ascenso a los diversos paraísos o esferas celestiales (*mirâj*); y algunos relatos de este “viaje nocturno” presentan con el poema de Dante similitudes particularmente sorprendentes, a tal punto que algunos han querido ver en él una de las fuentes principales de su inspiración. Don Miguel Asín Palacios ha mostrado las múltiples relaciones que existen, en cuanto al fondo e incluso en cuanto a la forma, entre la *Divina Commedia* (sin hablar de algunos pasajes de la *Vita Nuova* y del *Convito*), por una parte, y por otra, el *Kitâb el-isrâ* (*Libro del Viaje nocturno*) y los *Futûhât al-Makkiyah* (*Revelaciones de la Meca*) de Mohyiddin ‘Ibn Arabî, obras unos ochenta años anteriores, y concluye que esas analogías son más numerosas ellas solas que todas las que los comentadores han llegado a establecer entre la obra de Dante y todas las demás literaturas de todos los países². He aquí algunos ejemplos de ello: “en una adaptación de la leyenda musulmana, un lobo y un león cortan la ruta al peregrino, como la pantera, el león y la loba hacen retroceder a Dante... Virgilio es enviado a Dante y Gabriel a *Muhammad* por el Cielo; ambos, durante el viaje, satisfacen la curiosidad del peregrino. El Infierno es anunciado en las dos leyendas por signos idénticos: tumulto violento y confuso, ráfagas de fuego... La arquitectura del Infierno dantesco está calcada sobre la del Infierno musulmán: los dos son una gigantesca tolva formada por una serie de pisos, de grados o escalones circulares que descienden gradualmente hasta el fondo de la tierra; cada uno de ellos encierra una categoría de pecadores, cuya culpabilidad y cuya pena se agravan a medida que los mismos habitan un círculo más hundido. Cada piso se subdivide en otros diferentes, dedicados a categorías variadas de pecadores; finalmente, estos dos Infiernos están situados debajo de la ciudad de Jerusalén... A fin de purificarse al salir del Infierno y de poder elevarse al Paraíso, Dante se somete a

² Miguel Asín Palacios, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919. Cf. también Blochet, *Les Sources orientales de “la Divine Comédie”*, París, 1901.

una triple ablución. Una misma triple ablución purifica las almas en la leyenda musulmana: antes de penetrar en el Cielo, son sumergidas sucesivamente en las aguas de los tres ríos que fertilizan el jardín de Abraham... La arquitectura de las esferas celestiales a través de las cuales se cumple la ascensión es idéntica en las dos leyendas; en los nueve cielos están dispuestas, según sus méritos respectivos, las almas bienaventuradas que, finalmente, se juntan todas en el Empíreo o última esfera... Lo mismo que Beatriz se desvanece ante San Bernardo para guiar a Dante en las últimas etapas, de igual modo Gabriel abandona a *Muhammad* cerca del trono de Dios adonde será atraído por una guirnalda luminosa... La apoteosis final de las dos ascensiones es la misma: los dos viajeros, elevados hasta la presencia de Dios, nos describen a Dios como un foco de luz intensa, rodeado de nueve círculos concéntricos formados por las filas cerradas de innumerables espíritus angélicos que emiten rayos luminosos; una de las filas circulares más próximas del foco es la de los Querubines; cada círculo rodea al círculo inmediatamente inferior, y los nueve giran sin tregua alrededor del centro Divino... Los pisos infernales, los cielos astronómicos, los círculos de la rosa mística, los coros angélicos que rodean el foco de la Luz divina, los tres círculos que simbolizan la trinidad de personas, están tomados palabra a palabra por el poeta florentino a Mohyiddin ibn Arabi³.

Tales coincidencias, hasta en detalles extremadamente precisos, no pueden ser accidentales, y tenemos muchas razones para admitir que Dante se haya inspirado efectivamente, en una medida bastante importante, en los escritos de Mohyiddin; ¿pero cómo es que los ha conocido? Se considera como posible intermediario a Brunetto Latini, que había pasado una estancia en España; pero esta hipótesis nos parece poco satisfactoria. Mohyiddin había nacido en Murcia, de donde su sobrenombre de *Al-Andalúsi*, pero no pasó toda su vida en España, y

³ A. Cabaton, "*La Divine Comedie et l'Islam*", en la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1920; este artículo contiene un resumen del trabajo de M. Asín Palacios.

murió en Damasco; por otro lado, sus discípulos estaban extendidos en todo el mundo islámico; sobre todo en Siria y en Egipto, y finalmente es poco probable que sus obras hayan sido del dominio público, o incluso algunas de entre ellas no lo han sido jamás. En efecto, Mohyiddin fue algo muy diferente que el “poeta místico” que imagina M. Asín Palacios; lo que conviene decir aquí es que, en el esoterismo islámico, se le llama *Ash-Shaij al-akbar*, es decir, el más grande de los Maestros espirituales, el Maestro por excelencia, que su doctrina es de esencia puramente metafísica, y que varias de las principales Órdenes iniciáticas del Islam, entre las que están las más elevadas y las más cerradas al mismo tiempo, proceden de él directamente. Ya hemos indicado que tales organizaciones estuvieron, en el siglo XIII, es decir, en la época misma de Mohyiddin, en relaciones con las Órdenes de caballería, y, para nosotros, así se explica la transmisión comprobada; si ello fuera de otro modo, y si Dante hubiera conocido a Mohyiddin por vías “profanas”, ¿por qué no le habría nombrado nunca, de la misma manera que nombra a los filósofos exotéricos del Islam, Avicena y Averroes?⁴ Además, está reconocido que hubo influencias islámicas en los orígenes del Rosacruzismo, y es a eso a lo que hacen alusión los supuestos viajes de Christian Rosenkreutz a Oriente; pero el origen real del Rosacruzismo, ya lo hemos dicho, son precisamente las Órdenes de Caballería, y son ellas las que formaron, en la Edad Media, el verdadero vínculo intelectual entre Oriente y Occidente.

Los críticos occidentales modernos, que no consideran el “viaje nocturno” de *Muhammad* más que como una leyenda más o menos poética, pretenden que esta leyenda no es específicamente islámica y árabe, sino que sería originaria de Persia, porque el relato de un viaje similar se encuentra en un libro mazdeísta, el *Ardâ Virâf Nâme*⁵. Algunos piensan que

⁴ *Inferno*, IV, 143-144.

⁵ Blochet, “Études sur l'histoire religieuse de l'Iran”, en la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1899. Existe una traducción francesa del *Livre d'Ardâ Virâf* por M. A. Barthélemy, publicada en 1887.

hay que remontarse todavía más lejos, hasta la India, donde se encuentra en efecto, tanto en el Brahmanismo como en el Budismo, una multitud de descripciones simbólicas de los diversos estados de existencia bajo la forma de un conjunto jerárquicamente organizado de Cielos y de Infiernos; y algunos llegan incluso hasta suponer que Dante ha podido sufrir directamente la influencia india⁶. En aquellos que no ven en todo eso más que “literatura”, se comprende esta manera de considerar las cosas, aunque sea bastante difícil, incluso desde el simple punto de vista histórico, admitir que Dante haya podido conocer algo de la India de otro modo que por la mediación de los árabes. Pero, para nosotros, estas similitudes no muestran otra cosa que la unidad de la doctrina que está contenida en todas las tradiciones; no hay nada sorprendente en que nos encontremos por todas partes la expresión de las mismas verdades, pero precisamente, para no sorprenderse de ello, primero es menester saber que son verdades, y no ficciones más o menos arbitrarias. Allí donde no hay más que semejanzas de orden general, no hay lugar a concluir de ello una comunicación directa; esta conclusión no está justificada más que si las mismas ideas son expresadas bajo una forma idéntica, lo que es el caso para Mohyiddin y Dante. Es cierto que lo que encontramos en Dante está en perfecto acuerdo con las teorías hindúes de los mundos y de los ciclos cósmicos, pero sin estar revestido, no obstante, de la forma que es propiamente hindú; y este acuerdo existe necesariamente en todos aquellos que tienen consciencia de las mismas verdades, cualquiera que sea la manera en que han adquirido su conocimiento.

⁶ Angelo de Gubernatis, “Dante y la India”, en el *Giornale della Società asiatica italiana*, vol. III, 1889, págs. 3-19; “El prototipo indio de Lucifer en Dante”, en las *Actes du X Congrès des Orientalistes*. Cabaton, en el artículo que hemos citado antes, señala que “Ozanam había ya entrevisto una doble influencia islámica e india sufrida por Dante” (*Essai sur la philosophie de Dante*, págs. 198 y siguientes); pero debemos decir que la obra de Ozanam, a pesar de la reputación de la que goza, nos parece muy superficial.

Capítulo VI

LOS TRES MUNDOS

La distinción de los tres mundos, que constituye el plan general de la *Divina Commedia*, es común a todas las doctrinas tradicionales; pero toma formas diversas, y, en la India misma, hay dos que no coinciden, pero que no están en contradicción tampoco, y que corresponden sólo a puntos de vista diferentes. Según una de estas divisiones, los tres mundos son los Infiernos, la Tierra y los Cielos; según la otra, donde los Infiernos ya no se consideran, son la Tierra, la Atmósfera (o región intermediaria) y el Cielo. En la primera, es menester admitir que la región intermediaria se considera como un simple prolongamiento del mundo terrestre; y es así como aparece el Purgatorio en Dante, que puede ser identificado a esta misma región. Por otra parte, teniendo en cuenta esta asimilación, la segunda división es rigurosamente equivalente a la distinción hecha por la doctrina católica entre Iglesia militante, Iglesia purgante e Iglesia triunfante; ahí, tampoco se puede hablar del Infierno. En fin, para los Cielos y los Infiernos, frecuentemente se consideran subdivisiones en número variable; pero, en todos los casos, se trata siempre de una repartición jerárquica de los grados de la existencia, que son realmente en multiplicidad indefinida, y que pueden ser clasificados diferentemente según las correspondencias analógicas que se tomen como base de una representación simbólica.

Los Cielos son los estados superiores del ser; los Infiernos, como su nombre mismo lo indica por lo demás, son los estados inferiores; y, cuando decimos superiores e inferiores, eso debe entenderse con relación al estado humano o terrestre, que se toma naturalmente como término de comparación, porque es el que debe servirnos forzosamente de punto de partida. Puesto que la iniciación verdadera es una toma de pose-

sión consciente de los estados superiores, es fácil comprender que sea descrita simbólicamente como una ascensión o un “viaje celestial”; pero uno podría preguntarse por qué motivo esta ascensión debe ser precedida de un descenso a los Infiernos. Para eso hay varias razones, que no podríamos exponer completamente sin entrar en desarrollos muy largos, lo que nos llevaría muy lejos del tema especial de nuestro presente estudio; diremos sólo esto: por una parte, este descenso es como una recapitulación de los estados que preceden lógicamente al estado humano, que han determinado sus condiciones particulares, y que deben participar también en la “transformación” que va a cumplirse; por otra, permite la manifestación, según ciertas modalidades, de las posibilidades de orden inferior que el ser lleva todavía en él en el estado no desarrollado, y que deben ser agotadas por él antes de que le sea posible llegar a la realización de los estados superiores. Por lo demás, es menester precisar bien que no puede tratarse para el ser de retornar efectivamente a estados por los que ya ha pasado; no puede explorar esos estados más que indirectamente, tomando consciencia de las huellas que han dejado en las regiones más oscuras del estado humano mismo; y por eso los Infiernos son representados simbólicamente como situados en el interior de la Tierra. Por el contrario, los Cielos son muy realmente los estados superiores, y no sólo su reflejo en el estado humano, cuyos prolongamientos más elevados no constituyen más que la región intermedia o el Purgatorio, es decir, la montaña en la cima de la cual Dante coloca el Paraíso terrestre. La meta real de la iniciación, no es sólo la restauración del “estado edénico”, que no es más que una etapa sobre la ruta que debe conducir mucho más arriba, puesto que es más allá de esta etapa donde comienza verdaderamente el “viaje celestial”; esta meta, es la conquista activa de los estados “suprahumanos”, ya que, como Dante repite según el Evangelio, “*Regnum coelorum* sufre la violencia...”¹, y ésa es una de las diferencias esenciales que existen entre los iniciados y los mis-

¹ *Paradiso*, XX, 94.

ticos. Para expresar las cosas de otro modo, diremos que el estado humano debe ser llevado primero a la plenitud de su expansión, mediante la realización integral de sus posibilidades propias (y esta plenitud es lo que es menester entender aquí por el “estado edénico”); pero, lejos de ser el término, esto no será todavía más que la base sobre la que el ser se apoyará para “*salire alle stelle*”², es decir, para elevarse a los estados superiores, que representan las esferas planetarias y estelares en el lenguaje de la astrología, y las jerarquías angélicas en el lenguaje de la teología. Así pues, hay que distinguir dos períodos en la ascensión, pero el primero, a decir verdad, no es una ascensión más que con relación a la humanidad ordinaria: la altura de una montaña, cualquiera que sea, es siempre nula en comparación de la distancia que separa la Tierra de los Cielos; en realidad, es más bien una extensión, puesto que es el completo florecimiento del estado humano. El despliegue de las posibilidades del ser total se efectúa así primero en el sentido de la “amplitud”, y después en el de la “exaltación”, para servirnos de términos tomados al esoterismo islámico; y agregaremos también que la distinción de estos dos periodos corresponde a la división antigua de los “Misterios Menores” y de los “Misterios Mayores”.

Las tres fases a las cuales se refieren respectivamente las tres partes de la *Divina Commedia* pueden explicarse también por la teoría hindú de los tres *gunas*, que son las cualidades o más bien las tendencias fundamentales de las que procede to-

² *Purgatorio*, XXXIII, 145. Es notable que las tres partes del poema se terminan todas por la misma palabra *stelle*, como para afirmar la importancia muy particular que tenía para Dante el simbolismo astrológico. Las últimas palabras del *Infierno*, “*riveder le stelle*”, caracterizan el retorno al estado propiamente humano, desde donde es posible percibir como un reflejo de los estados superiores; las del *Purgatorio* son las mismas que explicamos aquí. En cuanto al verso final del *Paraíso*: “*L’Amor che muove il Sole e l’altre stelle*”, designa, como término último del “viaje celestial”, el centro divino que está más allá de todas las esferas, y que es, según la expresión de Aristóteles, el “motor inmóvil” de todas las cosas; el nombre de “Amor” que se le atribuye podría dar lugar a interesantes consideraciones, en relación con el simbolismo propio a la iniciación de las Ordenes de caballería.

do ser manifestado; según que una u otra de estas tendencias predomine en ellos, los seres se reparten jerárquicamente en el conjunto de los tres mundos, es decir, de todos los grados de la existencia universal. Los tres *gunas* son: *sattwa*, la conformidad a la esencia pura del Ser, que es idéntica a la luz del Conocimiento, simbolizado por la luminosidad de las esferas celestes que representan los estados superiores; *rajas*, el impulso que provoca la expansión del ser en un estado determinado, tal como el estado humano, o, si se quiere, el despliegue de este ser en un determinado nivel de la existencia; finalmente, *tamas*, la oscuridad, asimilada a la ignorancia, raíz tenebrosa del ser considerado en sus estados inferiores. Así, *sattwa*, que es una tendencia ascendente, se refiere a los estados superiores y luminosos, es decir, a los Cielos, y *tamas*, que es una tendencia descendente, se refiere a los estados inferiores y tenebrosos, es decir, a los Infiernos; *rajas*, que se podría representar por una extensión en el sentido horizontal, se refiere al mundo intermediario, que es aquí el “mundo del hombre”, puesto que es nuestro grado de existencia el que tomamos como término de comparación, y que debe ser considerado como comprendiendo la Tierra con el Purgatorio, es decir, el conjunto del mundo corporal y del mundo psíquico. Se ve que esto corresponde exactamente a la primera de las dos maneras de considerar la división de los tres mundos que hemos mencionado anteriormente; y el paso de uno a otro de estos tres mundos puede ser descrito como resultando de un cambio en la dirección general del ser, o de un cambio del *guna* que, al predominar en él determina esta dirección. Existe precisamente un texto védico en el que los tres *gunas* son presentados así como convirtiéndose el uno en el otro procediendo en ello según un orden ascendente: “Todo era *tamas*: Él (el Supremo *Brahma*) ordenó un cambio, y *tamas* tomó el tinte (es decir, la naturaleza) de *rajas* (intermediario entre la oscuridad y la luminosidad); y *rajas*, habiendo recibido de nuevo un mandato, revisió la naturaleza de *sattwa*”. Este texto da como un esquema de la organización de los tres mundos, a partir del caos primordial de las posibilidades, conforme al orden de generación

y de encadenamiento de los ciclos de la existencia universal. Por lo demás, cada ser, para realizar todas estas posibilidades, debe pasar, en lo que le concierne particularmente, por los estados que corresponden respectivamente a estos diferentes ciclos, y por eso la iniciación, que tiene como meta el cumplimiento total del ser, se efectúa necesariamente por las mismas fases: el proceso iniciático reproduce rigurosamente el proceso cosmogónico, según la analogía constitutiva del Macrocosmos y del Microcosmos³.

³ Puesto que la teoría de los tres *gunas* se refiere a todos los modos posibles de la manifestación universal, es naturalmente susceptible de aplicaciones múltiples; una de estas aplicaciones, que concierne especialmente al mundo sensible, se encuentra en la teoría cosmológica de los elementos; pero aquí no teníamos que considerar más que su significación general, puesto que se trataba sólo de explicar la repartición de todo el conjunto de la manifestación según la división jerárquica de los tres mundos, y de indicar el alcance de esta repartición desde el punto de vista iniciático.

Capítulo VII

LOS NÚMEROS SIMBÓLICOS

Antes de pasar a las consideraciones que se refieren a la teoría de los ciclos cósmicos, debemos presentar ahora algunas precisiones sobre el papel que desempeña el simbolismo de los números en la obra de Dante; y hemos encontrado indicaciones muy interesantes sobre este tema en un trabajo del profesor Rodolfo Benini¹, que, no obstante, no ha sacado de ellas todas las conclusiones que éstas parecen conllevar. Es cierto que este trabajo es una investigación del plan primitivo del *Inferno* emprendida con intenciones que son sobre todo de orden literario; pero las comprobaciones a las que conduce esta investigación tienen en realidad un alcance mucho más considerable.

Según Benini, habría para Dante tres parejas de números que tienen un valor simbólico por excelencia: son 3 y 9, 7 y 22, 515 y 666. Para los dos primeros números, no hay ninguna dificultad: todo el mundo sabe que la división general del poema es ternaria, y acabamos de explicar sus razones; por otra parte, ya hemos recordado que 9 es el número de Beatriz, como se ve en la *Vita Nuova*. Por lo demás, este número 9 está directamente vinculado al precedente, puesto que es su cuadrado, y se le podría llamar un triple ternario; es el número de las jerarquías angélicas, y, por consiguiente, el de los Cielos, y es también el de los círculos infernales, ya que hay cierta relación de simetría inversa entre los Cielos y los Infiernos. En cuanto al número siete, que encontramos particularmente en las divisiones del Purgatorio, todas las tradiciones están de

¹ “Per la restituzione della Cantica dell'Inferno alla sua forma primitiva”, en «Il Nuovo Patto», sett.-nov. 1921, pp. 506-532.

acuerdo en considerarlo igualmente como un número sagrado, y no creemos útil enumerar aquí toda las aplicaciones a las que da lugar; recordaremos solamente, como una de las principales, la consideración de los siete planetas, que sirve de base a una multitud de correspondencias analógicas (ya hemos visto un ejemplo de ello a propósito de las siete artes liberales). El número 22 está ligado al 7 por la relación $22/7 = \pi$, que es la expresión aproximada de la relación de la circunferencia con el diámetro, de suerte que el conjunto de estos dos números representa el círculo, que es la figura más perfecta tanto para Dante como para los Pitagóricos (y todas las divisiones de cada uno de los tres mundos tienen esta forma circular); además, 22 reúne los símbolos de dos de los “movimientos elementales” de la física aristotélica: el *movimiento local*, representado por 2, y el de la *alteración*, representado por 20, como Dante mismo explica en el *Convito*². Tales son, para este último número, las interpretaciones dadas por R. Benini; al reconocer que son perfectamente justas, debemos decir no obstante que este número no nos parece tan fundamental como él piensa, y que se nos aparece sobre todo como un derivado de otro que el autor no menciona más que a título secundario, mientras que, en realidad, tiene una importancia más grande: es el número 11, del que 22 no es más que un múltiplo.

Aquí nos es preciso insistir un poco, y diremos primero que esta laguna nos ha extrañado tanto más en Benini, cuanto que todo su trabajo se apoya sobre la precisión siguiente: en el *Inferno*, la mayoría de las escenas completas o episodios en los que se subdividen los diversos cantos comprenden exactamente once o veintidós estrofas (algunas comprenden diez solamente); hay también un determinado número de preludios y de finales en siete estrofas; y, si estas proporciones no siem-

² El tercer “movimiento elemental”, el del *acrecentamiento*, es representado por el número 1000; y la suma de los tres números simbólicos es 1022, que los “sabios de Egipto”, al decir de Dante, consideraban como el número de las estrellas fijas.

pre han sido conservadas intactas, es porque el plan primitivo del *Inferno* ha sido modificado ulteriormente. En estas condiciones, ¿por qué 11 no sería al menos tan importante de considerar como 22? Estos dos números se encuentran asociados también en las dimensiones asignadas a los extremos “*bolgie*”, cuyas circunferencias respectivas son de 11 y 22 *milles*; pero 22 no es el único múltiplo de 11 que interviene en el poema. Hay también 33, que es el número de los cantos en los que se divide cada una de las tres partes; sólo el *Inferno* tiene 34, pero el primero es más bien una introducción general, que completa el número total de 100 para el conjunto de la obra. Por otra parte, cuando se sabe lo que era el ritmo para Dante, se puede pensar que no ha escogido arbitrariamente el verso de once sílabas, como tampoco la estrofa de tres versos que nos recuerda el ternario; cada estrofa tiene 33 sílabas, de igual modo que los conjuntos de 11 y 22 estrofas que acabamos de tratar contienen respectivamente 33 y 66 versos; y los diversos múltiplos de 11 que encontramos aquí tienen todos un valor simbólico particular. Así pues, es muy insuficiente limitarse, como lo hace Benini, a introducir 10 y 11 entre 7 y 22 para formar “un tetracordio que tiene una vaga semejanza con el tetracordio griego”, y cuya explicación nos parece más bien confusa.

La verdad, es que el número 11 desempeñaba un papel considerable en el simbolismo de algunas organizaciones iniciáticas; y, en cuanto a sus múltiplos, recordaremos simplemente esto: 22 es el número de las letras del alfabeto hebraico, y se sabe cual es su importancia en la Cábala; 33 es el número de los años de la vida terrestre de Cristo, que se vuelve a encontrar en la edad simbólica del Rosa-Cruz masónico, y también en el número de los grados de la Masonería escocesa; 66 es, en árabe, el valor numérico total del nombre de *Allâh*, y 99 es el número de los principales atributos divinos según la tradición islámica; sin duda se podrían establecer todavía muchas otras concordancias.

Al margen de las significaciones diversas que pueden vincularse al número 11 y a sus múltiplos, el empleo que hace Dante de él constituía un verdadero “signo de reconocimiento”, en el sentido más estricto de esta expresión; y, para nosotros, es en eso donde reside precisamente la razón de las modificaciones que el *Inferno* ha debido sufrir después de su primera redacción. Entre los motivos que han podido llevar a esas modificaciones, Benini considera ciertos cambios en el plan cronológico y arquitectónico de la obra, que son posibles sin duda, pero que no nos parecen claramente probados; pero menciona también “los *hechos nuevos* que el poeta quería tener en cuenta en el sistema de las profecías”, y es aquí donde nos parece que se aproxima a la verdad, sobre todo cuando agrega: “por ejemplo, la muerte del Papa Clemente V, ocurrida en 1314, cuando el *Inferno*, en su primera redacción, debía de estar terminado”. En efecto, la verdadera razón, a nuestros ojos, son los acontecimientos que tuvieron lugar de 1300 a 1314, es decir, la destrucción de la Orden del Temple y sus diversas consecuencias³; y Dante, por lo demás, no ha podido impedirse indicar estos acontecimientos, cuando, haciendo predecir por Hugo Capeto los crímenes de Felipe el Hermoso, después de haber hablado de ultraje que éste hizo sufrir “a Cristo en su vicario”, prosigue en estos términos⁴:

*Contemplo el nuevo Pilatos tal cruel,
Que no le sacia, y lleva sin decreto,
Las ambiciosas velas del Templo.*

³ Es interesante considerar la sucesión de estas fechas: en 1307, Felipe el Hermoso, de acuerdo con Clemente V, hace encarcelar al Gran Maestre y a los principales dignatarios de la Orden del Temple (en número de 72, se dice, y éste es también un número simbólico); en 1308, Enrique de Luxemburgo es elegido emperador; en 1312, la Orden del Temple es abolida oficialmente; en 1313, el emperador Enrique VII muere misteriosamente, sin duda envenenado; en 1314 tiene lugar el suplicio de los Templarios cuyo proceso duraba desde hacía siete años; el mismo año, el rey Felipe el Hermoso y el Papa Clemente V mueren a su vez.

⁴ *Purgatorio*, XX, 91-93. El móvil de Felipe el Hermoso, para Dante, es la avaricia y la avidez; hay quizás una relación más estrecha de lo que se podría suponer entre dos hechos imputables a este rey: la destrucción de la Orden del Temple y la alteración de las monedas

Y, cosa más sorprendente, la estrofa siguiente⁵ contiene, en términos propios, el *Nekam Adonai*⁶ de los *Kadosch* Templarios:

*Oh Señor mío, ¿de tamaño reto
Gozar no he la venganza que, celosa,
Hace dulce a la ira en tu secreto?*

Muy ciertamente, éstos son los “hechos nuevos” que Dante tuvo que tener en cuenta, y eso por motivos muy diferentes de aquellos en los que se puede pensar cuando se ignora la naturaleza de las organizaciones a las que Dante pertenecía. Estas organizaciones, que procedían de la Orden del Temple y que tuvieron que recoger una parte de su herencia, debieron disimularse entonces mucho más cuidadosamente que antes, sobre todo después de la muerte de su jefe exterior, el emperador Enrique VII de Luxemburgo, cuya sede en el más alto de los Cielos, Beatriz, como anticipación, había mostrado a Dante⁷. Desde entonces, convenía ocultar el signo “de reconocimiento” al que hemos hecho alusión: las divisiones del poema donde aparecía más claramente el número 11 debían ser, no suprimidas, pero sí hechas menos visibles, de manera que pudieran ser encontradas sólo por aquellos que conocieran su razón de ser y su significación; y, si se piensa que han transcurrido seis siglos antes de que su existencia haya sido señalada

⁵ *Purgatorio*, XX, 94-96.

⁶ En hebreo, estas palabras significan: “Venganza; ¡oh Señor!”; *Adonai* debería traducirse más literalmente por “Señor mío”, y se observará que es exactamente así como se encuentra traducido en el texto de Dante.

⁷ *Paradiso*, XXX, 124-148. Este pasaje es precisamente aquel en el que se trata del “*convento delle bianche stole*”. Las organizaciones en cuestión habían tomado como palabra de paso *Altri*, que Aroux (*Dante hère-tique, révolutionnaire et socialiste*, pág. 227) interpreta así: *Arrigo Lucemburghese, Teutonico, Romano, Imperatore*; pensamos que la palabra *Teutonico* es inexacta y debe ser reemplazada por *Templare*. Por lo demás, es verdad que debía haber cierta relación entre la Orden del Temple y la de los *Caballeros Teutónicos*; no sin razón fueron fundadas casi simultáneamente, la primera en 1118 y la segunda en 1128. Aroux supone que la palabra *altri* podría ser interpretada como acaba de decirse en un pasaje de Dante (*Inferno*, IX, 9), y que, de igual modo, la palabra *tal* (*id.*, VIII, 130, y IX, 8) podría traducirse por *Teutonico Arrigo Lucemburghese*.

públicamente, es menester admitir que las precauciones requeridas habían sido bien tomadas, y que las mismas no carecían de eficacia⁸.

Por otro lado, al mismo tiempo que aportaba estos cambios a la primera parte de su poema, Dante se aprovechaba de ello para introducir en él nuevas referencias a otros números simbólicos; y he aquí lo que dice al respecto R. Benini: “Dante imaginó entonces regular los intervalos entre las profecías y otros rasgos sobresalientes del poema, de manera que éstos se respondieran uno a otro según números determinados de versos, escogidos naturalmente entre los números simbólicos. En suma, un sistema de consonancias y de periodos rítmicos fue sustituido por otro, pero mucho más complicado y *secreto* que aquél, como conviene al lenguaje de la revelación hablada por seres que ven el porvenir. Y aquí es donde aparecen los famosos 515 y 666, de los que la trilogía está llena: 666 versos separan la profecía de Ciaccio de la de Virgilio, 515 la profecía de Farinata de la de Ciaccio; 666 se interponen de nuevo entre la profecía de Brunetto Latini y la de Farinata, y todavía 515 entre la profecía de Nicolás III y la de messire Brunetto”.

Estos números 515 y 666, que vemos alternar así regularmente, se oponen uno a otro en el simbolismo adoptado por Dante: en efecto, se sabe que 666 es en el *Apocalipsis* el “número de la bestia”, y que se han hecho innumerables cálculos, frecuentemente fantásticos, para encontrar el nombre del Anticristo, cuyo valor numérico debe representar, “ya que este número es un número de hombre”⁹; por una parte, 515 es enunciado expresamente con una significación directamente contraria a esa, en la predicción de Beatriz: “*Un cinquecento diece e cinque, messo di Dio...*”¹⁰. Se ha pensado que este 515 era la misma cosa que el misterioso *Veltro*, enemigo de la loba

⁸ El número 11 ha sido conservado en el ritual del grado 33 escocés, donde se asocia precisamente a la fecha de la abolición de la Orden del Temple, contada según la era masónica y no según la era vulgar.

⁹ *Apocalipsis*, XIII, 18.

¹⁰ *Purgatorio*, XXXIII, 43-44.

que se encuentra así identificado a la bestia apocalíptica¹¹; y se ha supuesto incluso que ambos símbolos designaban a Enrique de Luxemburgo¹². No tenemos la intención de discutir aquí la significación del *Veltro*¹³, pero no creemos que sea menester ver en él una alusión a un personaje determinado; para nosotros, se trata sólo de uno de los aspectos de la concepción general que Dante se hace del Imperio¹⁴. R. Benini, al observar que el número 515 se transcribe en letras latinas por DXV, interpreta estas letras como iniciales que designan *Dante, Veltro di Cristo*; pero esta interpretación es singularmente forzada, y por lo demás nada autoriza a suponer que Dante haya querido identificarse él mismo a este “enviado de Dios”. En realidad, basta cambiar el orden de las letras numéricas para obtener DVX, es decir, la palabra *Dux*, que se comprende sin más explicación¹⁵; y agregaremos que la suma de las cifras de 515 da también el número 11¹⁶: este *Dux* puede bien ser Enrique de Luxemburgo, si se quiere, pero es también, y al mismo título, cualquier otro jefe que pueda ser escogido por las mismas organizaciones para realizar la meta que se habían asig-

¹¹ *Inferno*, I, 100-111. Se sabe que la loba fue primero el símbolo de Roma, pero que fue reemplazada por el águila en la época imperial.

¹² E. G. Parodi, *Poesia e Storia nella Divina Commedia*.

¹³ El *Veltro* es un lebel, un perro, y Aroux sugiere la posibilidad de una suerte de juego de palabras entre *cane* y el título de *Khan* dado por los tártaros a sus jefes; así, un nombre como el de *Can Grande della Scala*, el protector de Dante, podría haber tenido un doble sentido. Esta aproximación no tiene nada de inverosímil, ya que no es el único ejemplo que se pueda dar de un simbolismo que reposa sobre una similitud fonética; agregaremos incluso que, en diversas lenguas, la raíz *can* o *kan* significa “poder”, lo que se relaciona todavía con el mismo orden de ideas.

¹⁴ El Emperador, tal como lo concebía Dante, es completamente comparable al *Chakravartí* o monarca universal de los Hindúes, cuya función esencial es hacer reinar la paz *sarvabhaumika*, es decir, la paz que se extiende a toda la tierra; habría que hacer también aproximaciones entre esta teoría del Imperio y la del Califato en Mohyiddin.

¹⁵ Por lo demás, se puede observar que este *Dux* es el equivalente del *Khan* tártaro.

¹⁶ De igual modo, las letras DIL, primeras de las palabras *Diligite iustitiam*..., y que son primeramente enunciadas por separado (*Paradiso*, XVIII, 78), valen 551, que está formado de las mismas cifras que 515, colocadas en otro orden, y que se reduce igualmente a 11.

nado en el orden social, y que la Masonería escocesa designa todavía como el “reino del Sacro Imperio”¹⁷.

¹⁷ Algunos Supremos Consejos Escoceses, concretamente el de Bélgica, han eliminado, no obstante, de sus Constituciones y de sus rituales la expresión de “Sacro Imperio” por todas partes donde se encontraba; vemos ahí el indicio de una singular incompreensión del simbolismo hasta en sus elementos más fundamentales, y eso muestra a qué grado de degeneración han llegado, incluso en los grados más altos, algunas facciones de la Masonería contemporánea.

Capítulo VIII

LOS CICLOS CÓSMICOS

Después de estas observaciones que creemos propias para fijar algunos puntos históricos importantes, llegamos a lo que Benini denomina la “cronología” del poema de Dante. Ya hemos mencionado que éste cumple su viaje a través de los mundos durante la Semana Santa, es decir, en el momento del año litúrgico que corresponde al equinoccio de primavera; y hemos visto también que es en esta época, según Aroux, cuando los *Cátaros* hacían sus iniciaciones. Por otra parte, en los capítulos masónicos de Rosa-Cruz, la conmemoración de la Cena es celebrada el Jueves Santo, y la reanudación de los trabajos tiene lugar simbólicamente el viernes a las tres de la tarde, es decir, en el día y en la hora en que murió Cristo. En fin, el comienzo de esta Semana Santa del año 1300 coincide con la luna llena; y se podría hacer observar a este propósito, para completar las concordancias señaladas por Aroux, que es también en la luna llena cuando los *Noaquitas* tienen sus asambleas.

Ese año 1300 marca para Dante el medio de su vida (tenía entonces 35 años), y para él es también el medio de los tiempos; aquí también, citaremos lo que dice Benini:

“Raptado por un pensamiento extraordinariamente egocéntrico, Dante sitúa su visión en el medio de la vida del mundo —el movimiento de los cielos había durado 65 siglos hasta él, y debía durar otros 65 después de él— y, mediante un hábil juego, hizo convergir exactamente los aniversarios, en tres tipos de años astronómicos, de los acontecimientos más grandes de la historia, y, en una cuarta especie, el aniversario del acontecimiento más grande de su vida personal”. Lo que debe retener sobre todo nuestra atención, es la evaluación de la duración total del mundo, diríamos más bien del ciclo actual: dos

veces 65 siglos, es decir, 130 siglos o 13.000 años, de los que los trece siglos transcurridos desde el comienzo de la era cristiana forman exactamente la décima parte. El número 65 es por lo demás digno de observar en sí mismo: por la adición de sus cifras, se reduce también a 11, y, además, este número se encuentra ahí descompuesto en 6 y 5, que son los números simbólicos respectivos del Macrocosmos y del Microcosmos, y a los que Dante hace surgir a ambos de la unidad *principial** cuando dice: “... Così come raia dell’*un*, se si conosce, il *cinque* e il *sei*”¹.

Finalmente, al traducir 65 en letras latinas como hemos hecho para 515, tenemos LXV, o, con la misma modificación que precedentemente, LVX, es decir, la palabra *Lux*; y esto puede tener una relación con la era masónica de la *Verdadera Luz*².

Pero he aquí lo más interesante que aparece: la duración de 13.000 años no es otra cosa que el semiperíodo de la precesión de los equinoccios, evaluado con un error que es sólo de 40 años por exceso, inferior por tanto a medio siglo, y que representa por consiguiente una aproximación completamente aceptable, sobre todo cuando esta duración se expresa en siglos. En efecto, el período total es en realidad de 25.920 años, de suerte que su mitad es de 12.960 años; este semiperíodo es el “gran año” de los persas y de los griegos, evaluado a veces también en 12.000 años, lo que es mucho menos exacto que los 13.000 años de Dante. Este “gran año” era considerado efectivamente por los antiguos como el tiempo que transcurre entre dos renovaciones del mundo, lo que sin duda debe interpretarse, en la historia de la humanidad terrestre, como el intervalo que separa dos grandes cataclismos en los que desaparecen continentes enteros (y de los que el último fue la destrucción de la Atlántida). A decir verdad, ése no es más que un ciclo secundario, que podría ser considerado como una frac-

* [Se ha traducido por *principial* el término francés *principielle*, aludiendo a los principios universales, a diferencia de *principal* (*principal* también en francés). Nota del traductor].

¹ *Paradiso*, XV, 56-57.

² Añadiremos también que el número 65 es, en hebreo, el número del nombre divino *Adonai*.

ción de otro ciclo más extenso; pero, en virtud de una determinada ley de correspondencia, cada uno de los ciclos secundarios reproduce, a una escala más reducida, fases que son comparables a las de los grandes ciclos en los cuales se integra. Así pues, lo que puede decirse de las leyes cíclicas en general encontrará su aplicación a diferentes grados: ciclos históricos, ciclos geológicos, ciclos propiamente cósmicos, con divisiones y subdivisiones que multiplican aún estas posibilidades de aplicación. Por lo demás, cuando se rebasan los límites del mundo terrestre, ya no puede tratarse de medir la duración de un ciclo por un número de años entendido literalmente; los números toman entonces un valor puramente simbólico, y expresan proporciones más bien que duraciones reales. No por ello es menos verdad que, en la cosmología hindú, todos los números cíclicos están basados esencialmente sobre el período de la precesión de los equinoccios, con el que tienen relaciones claramente determinadas³; así pues, tal es el fenómeno fundamental en la aplicación astronómica de las leyes cíclicas, y, por consiguiente, el punto de partida natural de todas las transposiciones analógicas a las que estas mismas leyes pueden dar lugar. No podemos pensar en entrar aquí en el desarrollo de estas teorías; pero es destacable que Dante haya tomado la misma base para su cronología simbólica, y, sobre este punto también, podemos comprobar su perfecto acuerdo con las doctrinas tradicionales de Oriente⁴.

³ Los principales de estos números cíclicos son 72, 108 y 432; es fácil ver que son fracciones exactas del número 25.920, al que se vinculan inmediatamente por la división geométrica del círculo; y esta división misma es también una aplicación de los números cíclicos.

⁴ Por lo demás, en el fondo hay acuerdo entre todas las tradiciones, cualesquiera que sean sus diferencias de forma; es así como la teoría de las cuatro edades de la humanidad (que se refiere a un ciclo más extenso que el de 13.000 años) se encuentra a la vez en la antigüedad grecorromana, en los hindúes y en los pueblos de la América central. Se puede encontrar una alusión a estas cuatro edades (de oro, de plata, de bronce y de hierro) en la figura del “anciano de Creta” (*Inferno*, XIV, 94-120), que, por lo demás, es idéntico a la estatua del sueño de Nabucodonosor (*Daniel*, II); y los cuatro ríos de los Infiernos, que Dante hace salir de él, no dejan de tener cierta relación analógica con los del Paraíso terrestre; todo esto no puede comprenderse más que si uno lo refiere a las leyes cíclicas.

Pero uno se puede preguntar por qué razón Dante sitúa su visión exactamente en medio del “gran año”, y si es menester verdaderamente hablar a este propósito de “egocentrismo”, o si no hay para eso algunas razones de otro orden. Podemos hacer observar primero que, si se toma un punto de partida cualquiera en el tiempo, y si se cuenta a partir de ese origen la duración del periodo cíclico, siempre se llegará a un punto que estará en perfecta correspondencia con aquel de donde se ha partido, ya que es esta correspondencia misma entre los elementos de los ciclos sucesivos la que asegura la continuidad de éstos. Así pues, se puede escoger el origen de manera de colocarse idealmente en el medio de tal periodo; se tienen así dos duraciones iguales, una anterior y la otra posterior, en el conjunto de las cuales se cumple verdaderamente toda la revolución de los cielos, puesto que todas las cosas se reencuentran finalmente en una posición, no idéntica (pretenderlo sería caer en el error del “eterno retorno” de Nietzsche), sino analógicamente correspondiente a la que tenían al comienzo. Esto puede ser representado geométricamente de la manera siguiente: si el ciclo en cuestión es el semiperíodo de la precesión de los equinoccios, y si se figura el periodo entero por una circunferencia, bastará trazar un diámetro horizontal para partir esta circunferencia en dos mitades de las que cada una representará un semiperíodo, donde el comienzo y el fin de éste corresponden a las dos extremidades del diámetro; si se considera solamente la semicircunferencia superior, y si se traza el radio vertical, éste terminará en el punto mediano, que corresponde al “medio de los tiempos”. La figura así obtenida es el signo $\oplus$, es decir, el símbolo alquímico del reino mineral⁵; coronado de una cruz, es el “globo del mundo”, jeroglífico de la Tierra y emblema del poder imperial⁶. Este último uso del símbolo de que se trata permite pensar que debía tener para Dante un valor particular; y la añadidura de la cruz se encuentra implicada

⁵ Este símbolo es uno de los que se refieren a la división cuaternaria del círculo, cuyas aplicaciones analógicas son casi innumerables.

⁶ Cf. Oswald Wirth, *Le Symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'Alchimie et la Franc-Maçonnerie*, pp. 19 y 70-71.

en el hecho de que el punto central donde se colocaba correspondía geográficamente a Jerusalén, que representaba para él lo que podemos llamar el “polo espiritual”⁷. Por otra parte, en las antípodas de Jerusalén, es decir, en el otro polo, se eleva el monte del Purgatorio, por encima del cual brillan las cuatro estrellas que forman la constelación de la “Cruz del Sur”⁸; ahí está la entrada de los Cielos, de igual modo que por debajo de Jerusalén está la entrada de los Infiernos; y encontramos figurada, en esta oposición, la antítesis del “Cristo doloroso” y del “Cristo glorioso”.

Se podrá encontrar extraño, a primera vista, que establezcamos así una asimilación entre un simbolismo cronológico y un simbolismo geográfico; y no obstante es a eso a lo que queríamos llegar para dar a la precisión que precede su verdadera significación, ya que la sucesión temporal, en todo esto, no es más que un modo de expresión simbólico.

Un ciclo cualquiera puede ser partido en dos fases, que son, cronológicamente, sus dos mitades sucesivas, y es bajo esta forma como lo hemos considerado en primer lugar; pero en realidad, estas dos fases representan respectivamente la acción de dos tendencias adversas, por lo demás complementarias; y, evidentemente, esta acción puede ser tanto simultánea como sucesiva. Por consiguiente, colocarse en el medio del ciclo, es colocarse en el punto donde estas tendencias se equilibran: es, como dicen los iniciados musulmanes, “el lugar divino donde se concilian los contrastes y las antinomias”; es el centro de la “rueda de las cosas”, según la expresión hindú, o el “invariable medio” de la tradición extremo oriental, el punto fijo alrededor del cual se efectúa la rotación de las esferas, la mutación perpetua del mundo manifestado. El viaje de Dante se cumple según el “eje espiritual” del mundo; en efecto, sólo desde ahí se pueden considerar todas las cosas en modo per-

⁷ El simbolismo del polo desempeña un papel considerable en todas las doctrinas tradicionales; pero, para dar su explicación completa, sería menester consagrarle todo un estudio especial.

⁸ *Purgatorio*, I, 27.

manente, porque uno mismo está sustraído al cambio, y porque, por consiguiente, tiene del cambio una visión sintética y total.

Desde el punto de vista propiamente iniciático, lo que acabamos de indicar responde también a una verdad profunda; el ser debe ante todo identificar el centro de su propia individualidad (representado por el corazón en el simbolismo tradicional) con el centro cósmico del estado de existencia al que pertenece esta individualidad, y que va a tomar como base para elevarse a los estados superiores. Es en este centro donde reside el equilibrio perfecto, imagen de la inmutabilidad *principal* en el mundo manifestado; es ahí donde se proyecta el eje que liga entre sí todos los estados, el “rayo divino” que, en su sentido ascendente, conduce directamente a esos estados superiores que se trata de alcanzar. Todo punto posee virtualmente estas posibilidades y es, si se puede decir, el centro en potencia; pero es menester que se convierta efectivamente en él, por una identificación real, para hacer actualmente posible el florecimiento total del ser. He aquí por qué motivo Dante, para poder elevarse a los Cielos, debía colocarse primero en un punto que sea verdaderamente el centro del mundo terrestre; y este punto lo es a la vez según el tiempo y según el espacio, es decir, con relación a las dos condiciones que caracterizan esencialmente la existencia de este mundo.

Si retomamos ahora la representación geométrica de que nos hemos servido precedentemente, vemos también que el rayo vertical, que va desde la superficie de la tierra a su centro, corresponde a la primera parte del viaje de Dante, es decir, a la travesía de los Infiernos. El centro de la tierra es el punto más bajo, puesto que es ahí hacia donde tienden por todas partes las fuerzas de la pesantez; tan pronto como es rebasado, comienza pues el ascenso, y va a efectuarse en la dirección opuesta, para desembocar en los antípodas del punto de partida. Para representar esta segunda fase, hace falta pues prolongar el radio más allá del centro, de manera que se complete el diámetro vertical; se tiene entonces la figura del círculo divi-

dido por una cruz, es decir el signo $\oplus$, que es el símbolo hermético del reino vegetal. Ahora bien, si se considera de una manera general la naturaleza de los elementos simbólicos que desempeñan un papel preponderante en las dos primeras partes del poema, se puede comprobar en efecto que se refieren respectivamente a los dos reinos mineral y vegetal; no insistiremos sobre la relación evidente que une el primero a las regiones interiores de la tierra, y sólo recordaremos los “árboles místicos” del Purgatorio y del Paraíso terrestre. cabría esperar que continuara la correspondencia entre la tercera parte y el reino animal⁹; pero, a decir verdad, no hay nada de eso, porque los límites del mundo terrestre son rebasados aquí, de suerte que ya no es posible aplicar la consecución del mismo simbolismo. Es al final de la segunda parte, es decir, todavía en el Paraíso terrestre, donde encontramos la mayor abundancia de símbolos animales; así pues, es menester haber recorrido los tres reinos, que representan las diversas modalidades de la existencia en nuestro mundo, antes de pasar a otros estados, cuyas condiciones son completamente diferentes¹⁰.

Nos hace falta considerar todavía los dos puntos opuestos, situados en las extremidades del eje que atraviesa la tierra, y que, como hemos dicho, son Jerusalén y el Paraíso terrestre. En cierto modo, son las proyecciones verticales de los dos puntos que marcan el comienzo y el fin del ciclo cronológico, y que, como tales, habíamos hecho corresponder a las extremidades del diámetro horizontal en la figuración precedente. Si estas extremidades representan su oposición según el tiem-

⁹ El símbolo hermético del reino animal es el signo $\ominus$, que conlleva el diámetro vertical entero y la mitad solamente del diámetro horizontal; este símbolo es en cierto modo inverso del símbolo del reino mineral, puesto que lo que era horizontal en uno deviene vertical en el otro y recíprocamente; y el símbolo del reino vegetal, donde hay una suerte de simetría o de equivalencia entre las dos direcciones horizontal y vertical, representa un estado intermedio entre los otros dos.

¹⁰ Haremos observar que los tres grados de la Masonería simbólica tienen, en algunos ritos, palabras de paso que representan también respectivamente a los tres reinos, mineral, vegetal y animal; además, la primera de estas palabras se interpreta a veces en un sentido que está en una estrecha relación con el simbolismo del “globo del mundo”.

po, y si las extremidades del diámetro vertical representan su oposición según el espacio, se tiene así una expresión del papel complementario de los dos principios cuya acción, en nuestro mundo, se traduce por la existencia de las dos condiciones de tiempo y de espacio. La proyección vertical podría ser considerada como una proyección en lo “intemporal”, si nos es permisible expresarlo así, puesto que se efectúa según el eje desde donde todas las cosas son consideradas en modo permanente y ya no transitorio; el paso del diámetro horizontal al diámetro vertical representa pues verdaderamente una transmutación de la sucesión en simultaneidad.

Pero, se dirá, ¿qué relación hay entre los dos puntos de que se trata y las extremidades del ciclo cronológico? Para uno de ellos, el Paraíso terrestre, esta relación es evidente, y eso es lo que corresponde al comienzo del ciclo; pero, para el otro, hay que precisar que la Jerusalén terrestre se toma como la prefiguración de la Jerusalén celestial que describe el *Apocalipsis*; simbólicamente, además, es también en Jerusalén donde se coloca el lugar de la resurrección y del juicio que terminan el ciclo. La situación de los dos puntos en las antípodas uno del otro toma también una nueva significación si se observa que la Jerusalén celestial no es otra cosa que la reconstitución misma del Paraíso terrestre, según una analogía que se aplica en sentido inverso¹¹. En el comienzo de los tiempos, es decir, del ciclo actual, el Paraíso terrestre se ha hecho inaccesible a consecuencia de la caída del hombre; la nueva Jerusalén debe “descender del cielo a la tierra” en el final del mismo ciclo, para marcar el restablecimiento de todas las cosas en su orden primordial, y se puede decir que desempeñará para el ciclo futuro el mismo papel que el Paraíso terrestre para éste. En efecto, el fin de un ciclo es análogo a su comienzo, y coincide con el comienzo del ciclo siguiente; lo que no era más que virtual en el comienzo del ciclo se encuen-

¹¹ Entre el Paraíso terrestre y la Jerusalén celestial hay la misma relación que entre los dos Adán de los que habla San Pablo (1ª *Epístola a los Corintios*, XV).

tra realizado efectivamente en su fin, y engendra entonces inmediatamente las virtualidades que se desarrollarán a su vez en el curso de ciclo futuro; pero ésa es una cuestión sobre la que no podríamos insistir más sin salirnos enteramente de nuestro tema¹². Para indicar aún otro aspecto del mismo simbolismo, agregaremos que el centro del ser, al que ya hemos hecho alusión anteriormente, es designado por la tradición hindú como la “ciudad de Brahma” (en sánscrito *Brahmapura*), y que varios textos hablan de él en términos que son casi idénticos a los que encontramos en la descripción apocalíptica de la Jerusalén celestial¹³. Finalmente, y para volver a lo que concierne más directamente al viaje de Dante, conviene notar que, si es el punto inicial del ciclo el que deviene el término de la travesía del mundo terrestre, en eso hay una alusión formal a ese “retorno a los orígenes” que tiene un lugar tan importante en todas las doctrinas tradicionales, y sobre el que, por una coincidencia bastante sorprendente, el esoterismo islámico y el Taoísmo insisten más particularmente; aquello de lo que se trata, por lo demás, es también la restauración del

¹² Hay todavía a este propósito muchas otras cuestiones en las que podría ser interesante profundizar, como por ejemplo en ésta: ¿por qué el Paraíso terrestre es descrito como un jardín y con un simbolismo vegetal, mientras que la Jerusalén celestial es descrita como una ciudad y con un simbolismo mineral? Ello es porque la vegetación representa la elaboración de los gérmenes en la esfera de la asimilación vital, mientras que los minerales representan los resultados definitivamente fijados, “cristalizados” por así decir, al término del desarrollo cíclico.

¹³ La comparación a la que estos textos dan lugar es todavía más significativa cuando se conoce la relación que une al *Cordero* del simbolismo cristiano con el *Agni* védico (cuyo vehículo es representado por un carnero). No pretendemos que haya, entre las palabras *Agnus* e *Ignis* (equivalente latino de *Agni*), otra cosa que una de esas similitudes fonéticas a las que hacemos alusión antes, que pueden no corresponder a ningún parentesco lingüístico propiamente dicho, pero que no por ello son puramente accidentales. Nos referimos sobre todo a cierto aspecto del simbolismo del fuego, que, en diversas formas tradicionales, se liga bastante estrechamente a la idea del “Amor”, traspuesta en un sentido superior como lo hace Dante; y, en esto, Dante se inspira todavía en San Juan, al que las Órdenes de caballería han vinculado siempre principalmente sus concepciones doctrinales. Conviene hacer observar, además que el *Cordero* se encuentra asociado a la vez a las representaciones del Paraíso terrestre y a las de la Jerusalén celestial.

“estado edénico”, de la que ya hemos hablado, y que debe ser considerada como una condición preliminar para la conquista de los estados superiores del ser.

El punto equidistante de las dos extremidades de las que acabamos de hablar, es decir, el centro de la tierra, es, como ya lo hemos dicho, el punto más bajo, y corresponde también al medio del ciclo cósmico, cuando este ciclo es considerado cronológicamente, o bajo el aspecto de la sucesión. En efecto, entonces se puede dividir su conjunto en dos fases, una descendente, que va en el sentido de una diferenciación cada vez más acentuada, y la otra ascendente, en retorno hacia el estado *principal*. Éstas dos fases, que la doctrina hindú compara a las fases de la respiración, se encuentran igualmente en las teorías herméticas, donde se les llama “coagulación” y “solución”: en virtud de las leyes de la analogía, la “Gran Obra” reproduce en abreviado todo el ciclo cósmico. Se puede ver en ello la predominancia respectiva de las dos tendencias adversas, *tamas* y *sattwa*, que hemos definido precedentemente: la primera se manifiesta en todas las fuerzas de contracción y de condensación, la segunda en todas las fuerzas de expansión y de dilatación; y encontramos también, a este respecto, una correspondencia con las propiedades opuestas del calor y del frío, puesto que la primera dilata los cuerpos, mientras que la segunda los contrae; por eso el último círculo del Infierno está congelado.

Lucifer simboliza la “atracción inversa de la naturaleza”, es decir, la tendencia a la individualización, con todas las limitaciones que le son inherentes; así pues, su morada es “*il punto al qual si traggon d’ogni parte i pesi*”¹⁴, o, en otros términos, el centro de estas fuerzas atractivas y compresivas que, en el mundo terrestre, son representadas por la pesantez; y ésta, que atrae a los cuerpos hacia abajo (lo cual es en todo lugar el centro de la tierra), es verdaderamente una manifestación de *tamas*. Podemos notar de pasada que esto va en contra de la hi-

¹⁴ *Inferno*, XXXIV, 110-111.

pótesis geológica del “fuego central”, ya que el punto más bajo debe ser precisamente aquel donde la densidad y la solidez están en su máximo; y, por otra parte, esto no es menos contrario a la hipótesis, considerada por algunos astrónomos, de un “fin del mundo” por congelación, puesto que este fin no puede ser más que un retorno a la indiferenciación. Por añadidura, esta última hipótesis está en contradicción con todas las concepciones tradicionales: no es solamente para Heráclito y para los estoicos que la destrucción del mundo debía coincidir con su abrasamiento; la misma afirmación se encuentra casi por todas partes, desde los *Purânas* de la India al *Apocalipsis*; y debemos constatar también el acuerdo de estas tradiciones con la doctrina hermética, para la cual el fuego (que es aquel de los elementos en el que predomina *sattwa*) es el agente de la “renovación de la naturaleza” o de la “reintegración final”.

Así pues, el centro de la tierra representa el punto extremo de la manifestación en el estado de existencia considerado; es un verdadero punto de detención, a partir del cual se produce un cambio de dirección, donde la preponderancia pasa de la una a la otra de las dos tendencias adversas. Por eso, desde que se ha alcanzado el fondo de los Infiernos, comienza la ascensión o el retorno hacia el principio, ascensión que sucede inmediatamente al descenso; y el paso de un hemisferio al otro se hace rodeando el cuerpo de Lucifer, de una manera que hace pensar que la consideración de este punto central no deja de tener ciertas relaciones con los misterios masónicos de la “Cámara del Medio”, donde se trata igualmente de muerte y de resurrección. Por todas partes y siempre, encontramos igualmente la expresión simbólica de las dos fases complementarias que, en la iniciación o en la “Gran Obra” hermética (lo que no es en el fondo más que una sola y misma cosa), traducen estas mismas leyes cíclicas, universalmente aplicables, y sobre las cuales, para nosotros, reposa toda la construcción del poema de Dante.

Capítulo IX

ERROR DE LAS INTERPRETACIONES SISTEMÁTICAS

Algunos pensarán quizás que este estudio plantea aún más cuestiones de las que resuelve, y, a decir verdad, no podríamos protestar contra una crítica semejante, si es que es una crítica; y sólo puede serlo por parte de aquellos que ignoran cuánto difiere el conocimiento iniciático de todo saber profano. Por eso, desde el comienzo, hemos tenido cuidado de advertir que no pretendíamos dar una exposición completa, ya que la naturaleza misma del tema nos impedía semejante pretensión; y, por lo demás, en este dominio todo se relaciona tan estrechamente, que serían menester ciertamente varios volúmenes para desarrollar como lo merecerían las cuestiones múltiples a las que hemos hecho alusión en el curso de nuestro trabajo, sin hablar de todas las que no hemos tenido la ocasión de considerar, pero a las que este desarrollo, si quisiéramos emprenderlo, introduciría a su vez inevitablemente.

Al terminar, diremos solamente, para que nadie pueda equivocarse sobre nuestras intenciones, que los puntos de vista que hemos indicado no son en modo alguno exclusivos, y que sin duda hay todavía muchos otros en los que uno podría colocarse igualmente y de los que se sacarían conclusiones no menos importantes, puesto que todos estos puntos de vista se completan en perfecta concordancia en la unidad de la síntesis total. Pertenece a la esencia misma del simbolismo iniciático el no poder reducirse a fórmulas más o menos estrictamente sistemáticas, como aquellas en las que se complace la filosofía profana; el papel de los símbolos es ser el soporte de concepciones cuyas posibilidades de extensión son verdaderamente ilimitadas, y toda expresión no es ella misma más que un sím-

bolo; así pues, es menester reservar siempre la parte de lo inexpresable, que es incluso, en el orden de la metafísica pura, lo que importa más.

En estas condiciones, se comprenderá sin esfuerzo que nuestras pretensiones se limiten a proporcionar un punto de partida a la reflexión de aquellos que, al interesarse verdaderamente en estos estudios, son capaces de comprender su alcance real, y a indicarles la vía de algunas investigaciones de las que nos parece que se podría sacar un provecho muy particular. Así pues, si este trabajo tuviera como efecto suscitar otros en el mismo sentido, sólo este resultado estaría lejos de ser desdeñable, tanto más cuanto que, para nosotros, en esto no se trata de erudición más o menos vana, sino de comprensión verdadera, y, sin duda, no es sino por tales medios como será posible algún día hacer sentir a nuestros contemporáneos la estrechez y la insuficiencia de sus concepciones habituales. La meta que así encaramos es quizás muy lejana, pero no obstante no podemos evitar pensar en ella y tender hacia ella, al contribuir por nuestra parte, por débil que sea, a aportar alguna luz sobre una vertiente demasiado poco conocida de la obra de Dante.

Capítulo X

EL LENGUAJE SECRETO DE DANTE Y DE LOS «FIELES DE AMOR»*

I

Bajo el título: *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*¹ el Sr. Luigi Valli, a quien se deben ya numerosos estudios sobre el significado de la obra de Dante, ha publicado una nueva obra que es demasiado importante para que nos contentemos en señalarla con una simple nota bibliográfica. La tesis que se sostiene puede resumirse brevemente en esto: las diversas «damas» celebradas por los poetas se relacionan con la misteriosa organización de los «Fieles de Amor»; desde Dante, Guido Cavalcanti y sus contemporáneos hasta Boccaccio y Petrarca, no son mujeres que hayan vivido realmente sobre esta tierra sino que, bajo diferentes nombres, son una sola y misma «Dama» simbólica que representa la Inteligencia trascendente (la *Madonna Intelligenza* de Dino Compagni) o la Sabiduría divina. En apoyo de esta tesis, el autor aporta una documentación formidable y un conjunto de argumentos capaces de impresionar a los más escépticos; muestra claramente que las poesías más ininteligibles en sentido literal se convierten en perfectamente claras con la hipótesis de una «jerga» o lenguaje convencional del que ha llegado a traducir los principales términos; y evoca otros casos, particularmente el de los Sufís persas, en que un sentido similar ha sido igualmente disimulado bajo la apariencia de una simple poesía de amor. Es imposible resumir toda esta argumentación basada sobre textos precisos que le dan todo su valor; no podemos sino remitir al propio libro a aquellos a los que les interesa el tema.

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

¹ Roma, Biblioteca di Filosofia e Scienza, Casa editrice «Optima» 1928.

A decir verdad, el tema que tratamos nos había parecido siempre, en lo que a nosotros respecta, un hecho evidente e incontestable; pero es lógico suponer sin embargo que esta tesis tenía necesidad de ser sólidamente establecida. En efecto, el Sr. Valli previó que sus conclusiones serían combatidas por muchas categorías de adversarios: primero, la susodicha crítica «positiva» (que sería un error calificar de «tradicional», puesto que es, por contra, opuesta al espíritu tradicional, con el cual se relaciona toda interpretación iniciática); después, el espíritu de partido, ya sea católico, o anticatólico, que no encontrará nunca una satisfacción; finalmente, la crítica «estética» y la «retórica romántica», que en el fondo, no son otra cosa que lo que se podría llamar el espíritu «literario». Hay allí todo un conjunto de prejuicios que estarán siempre forzosamente opuestos a las investigaciones del sentido profundo de ciertas obras; pero, en presencia de trabajos de este género, las gentes de buena fe y desligadas de toda toma de partido podrán ver de qué lado está la verdad. Nosotros no tendríamos, en lo que nos concierne, objeciones que hacer más que sobre ciertas interpretaciones que no afectan en nada a la tesis general; el autor, por lo demás, no ha tenido la pretensión de aportar una solución definitiva a todas las cuestiones que se suscitan, y es el primero en reconocer que su trabajo tendrá necesidad de ser corregido o completado en bastantes puntos específicos.

El principal fallo del Sr. Valli, del que proceden casi todas las insuficiencias que resaltaremos en su obra es, digámoslo enseguida claramente, no tener la mentalidad «iniciática» que conviene para tratar a fondo el tema. Su punto de vista es demasiado exclusivamente el de un historiador: no es suficiente «contar la historia» (p. 241) para resolver ciertos problemas; y por lo demás, nos podemos preguntar si eso no es, en algún sentido, interpretar las ideas medievales con la mentalidad moderna, como el autor les reprocha muy justamente a los críticos oficiales; los hombres de la Edad Media ¿han hecho alguna vez «historia por la historia»? Hace falta, para estas cosas, una comprensión de orden más profundo, si no se aporta

más que un espíritu y unas intenciones «profanas» no se podrán acumular más que materiales que siempre tendrán la necesidad de ser estudiados con un espíritu totalmente diferente; y no vemos muy bien qué interés tendría una investigación histórica si no debiese surgir de ella alguna verdad doctrinal.

Es verdaderamente lamentable que el autor esté falto de ciertos datos tradicionales, de un conocimiento directo y por así decirlo «técnico» de las cosas que trata. Eso es lo que le ha impedido reconocer claramente el alcance propiamente iniciático de nuestro estudio sobre *El esoterismo de Dante* (p. 19), siendo así que no ha comprendido qué poco importa, desde el punto de vista en que nos situábamos, que tales «descubrimientos» fuesen debidos a Rosetti, a Aroux o a cualquier otro, puesto que no los citábamos más que como «punto de apoyo» para consideraciones de un orden bien diferente; se trataba para nosotros de doctrina iniciática, no de historia literaria. A propósito de Rosetti, encontramos bastante extraña la aserción según la cual él habría sido «Rosacruz» (p. 16); los verdaderos Rosacruces, que además no fueron para nada de «descendencia gnóstica» (p. 422), habían desaparecido del mundo occidental bastante antes de la época en que aquél vivió; incluso si estuvo relacionado con alguna organización pseudorosacruziana como hay tantas, ésta, ciertamente, no tenía en ningún caso trato con ninguna tradición auténtica que comunicarle; por lo demás, su primera idea de no ver más que un sentido político va tan claramente como es posible, al encuentro de una hipótesis parecida. El Sr. Valli no tiene del Rosacruzcianismo más que una idea superficial y del todo «simplista», y no parece sospechar el simbolismo de la cruz (p. 393), como tampoco parece haber comprendido bien el significado tradicional del corazón (pp. 153-154), referido al intelecto y no al sentimiento. Digamos, sobre este último punto, que el *cuore gentile* de los «Fieles de Amor» es el corazón purificado, es decir, vacío de todo lo que concierne a los objetos exteriores, y por ello mismo apto para recibir la iluminación interior; lo que es de resaltar, es que se encuentra una doctrina idéntica en el Taoísmo.

Señalemos aún otros puntos que hemos subrayado en nuestra lectura, hay, por ejemplo, algunas referencias bastante molestas y que desacreditan una obra seria. Así, se hubieran podido encontrar fácilmente mejores autoridades que citar que Mead para el gnosticismo (p. 87), Marc Saunier para el simbolismo de los números y sobre todo... ¡Léo Taxil para la Masonería! (p. 272). Este último es además mencionado para una cuestión del todo elemental, las edades simbólicas de los diferentes grados, que se puede encontrar en cualquier parte. En el mismo sitio, el autor cita también, después de Rosetti, el *Recueil précieux de la Maçonnerie Adonhiramite*; pero la referencia está indicada de manera completamente ininteligible, y que muestra bien que no conoce por él mismo el libro que menciona. Por lo demás, habría fuertes reservas que hacer sobre todo lo que el Sr. Valli dice de la Masonería, que califica estrafalariamente de «modernissima» (pp. 80 y 430); una organización puede haber «perdido el espíritu» (o lo que se llama en árabe la *barakah*), por intrusión de la política u otra cosa, y guardar sin embargo su simbolismo intacto, aun no comprendiéndolo. Pero el Sr. Valli mismo no parece captar bien el verdadero papel del simbolismo, ni tener un sentido muy claro de la filiación tradicional; al hablar de diferentes «corrientes» (pp. 80-81), mezcla lo esotérico con lo exotérico, y toma por fuentes de inspiración de los «Fieles de Amor» lo que no representa más que infiltraciones anteriores, en el mundo profano, de una tradición iniciática de la que estos «Fieles de Amor» procedían directamente. Las influencias descienden del mundo iniciático al mundo profano, pero a la inversa no, pues un río no remonta nunca hacia su fuente; esta fuente es la «fuente de la enseñanza» de la que se trata a menudo en los poemas estudiados aquí, y que es generalmente descrita como situada al pie de un árbol, el cual, evidentemente, no es otro que el «Árbol de la Vida»²; el simbolismo del «Paraíso terre-

² Este árbol, en los «Fieles de Amor» es generalmente un pino, un haya o un laurel; el «Árbol de la Vida» está representado a menudo por los árboles que permanecen siempre verdes.

nal» y de la «Jerusalén celestial» debe encontrar aquí su aplicación.

Hay también inexactitudes de lenguaje que no son menos lamentables: así, el autor califica de «humanas» (p. 411) las cosas que, al contrario, son esencialmente «supra-humanas», como lo es además todo lo que es de orden verdaderamente tradicional e iniciático. Del mismo modo, comete el error de llamar «adeptos» a los iniciados de cualquier grado³, mientras que este nombre debe ser reservado rigurosamente al grado supremo; el abuso de esta palabra es particularmente interesante de destacar puesto que constituye de alguna manera una «marca»: hay un cierto número de errores que los «profanos» dejan raramente de cometer, y aquel es uno. Es necesario citar aún, a este respecto, el empleo continuo de palabras como «secta» y «sectario» que, para designar a una organización iniciática (y no religiosa) y lo que se refiere a ella, son del todo impropias y verdaderamente desagradables⁴; y esto nos lleva directamente al más grave defecto que tenemos que constatar en la obra del Sr. Valli.

Este defecto es la confusión constante de los puntos de vista «iniciático» y «místico», y la asimilación de las cosas que trata a una doctrina «religiosa», mientras que el esoterismo, incluso si toma su base en las formas religiosas (como es el caso de los Sufis y de los «Fieles de Amor»), pertenece en realidad a un orden completamente diferente. Una tradición

³ Los «Fieles de Amor» estaban divididos en siete grados (p. 64); éstos son los siete escalones de la escalera iniciática, en correspondencia con los siete cielos planetarios y con las siete artes liberales. Las expresiones «terzo cielo» (ciclo de Venus), «terzo loco» (comparable con el término masónico del «tercer departamento») y «terzo grado» indican el tercer grado de la jerarquía, en el cual era recibido el *saluto* (o la *salute*); este rito tenía lugar, parece ser, en la época de Todos los Santos, igual que las iniciaciones en la de Pascua, donde se sitúa la acción de la *Divina Comedia* (pp. 185-186).

⁴ No es lo mismo, aunque algunos puedan pensarlo, que «jerga» (gergo); que como ya lo indicamos (*Le Voile d'Isis*, oct. 1928, p. 652), fue un término «técnico» antes de pasar al lenguaje vulgar en el que ha tomado un sentido peyorativo. Hacemos hincapié, en esta ocasión, en que la palabra «profano» también es tomada siempre por nosotros en su sentido técnico que, bien entendido, no tiene nada de injurioso.

verdaderamente iniciática no puede ser «heterodoxa», calificarla así (p. 393), es invertir la relación normal y jerárquica entre lo interior y lo exterior. El esoterismo no es contrario a la «ortodoxia» (p. 104) aun entendida simplemente en sentido religioso; está por encima y más allá del punto de vista religioso, lo que evidentemente no es del todo la misma cosa; y, de hecho, la acusación injustificada de «herejía» no fue a menudo más que un medio cómodo para desembarazarse de gente que podía ser molesta por otros motivos distintos. Rosetti y Aroux no han cometido el error de pensar que las expresiones teológicas de Dante recubrían alguna otra cosa, sino solamente creer que debían interpretarlas «al revés» (p. 389); el esoterismo no se superpone al exoterismo, ni se opone, puesto que no está sobre el mismo plano, y da a las mismas verdades, por transposición a un orden superior, un sentido más profundo. Sin duda, encontramos que Amor es la transposición de Roma⁵; pero no es necesario concluir, como han querido hacer a veces, que lo que designa es la antítesis de *Amor*, sino más bien que *Roma* no es más que un reflejo o una imagen visible, necesariamente invertida como lo es la imagen de un objeto en un espejo (y he aquí la ocasión de recordar el «per speculum in aenigmate» de San Pablo). Añadamos, en lo que concierne a Rosetti y Aroux y a algunas reservas que conviene hacer sobre ciertas de sus interpretaciones, que no se puede decir, sin arriesgarse a caer en los prejuicios de la crítica «positiva», que un método es «inaceptable por incontrolable» (p. 389); sería necesario rechazar entonces todo lo que es obtenido por conocimiento directo, y particularmente por comunicación regular de una enseñanza tradicional, que es en efecto incontrolable... ¡para los profanos!⁶

⁵ A título de curiosidad, si se escribe esta simple frase: «In Italia è Roma» y se la lee al revés, se convierte en: «Amore ai La tini»; ¡el «azar» tiene a veces un ingenio sorprendente!

⁶ Hay que creer que es muy difícil no dejarse afectar por el espíritu de la época: así, la calificación de ciertos libros bíblicos como «pseudo-salomónico» y «místico-platónico» (p. 80) nos parece una lamentable concesión a la exégesis moderna, es decir, a esta misma «crítica positiva» contra la que el autor se revela con tanta razón.

La confusión del Sr. Valli entre esoterismo y «heterodoxia» es tanto más sorprendente cuanto que ha comprendido, al menos mucho mejor que sus predecesores, que la doctrina de los «Fieles de Amor» no era de ningún modo «anticatólica» (era incluso, como la de los Rosacruces, rigurosamente «católica» en el verdadero sentido de la palabra), y que no tenía nada en común con las corrientes profanas de las que debió salir la Reforma (pp. 79-80 y 409). únicamente, ¿dónde ha visto que la Iglesia haya dado a conocer al vulgo el sentido profundo de los «misterios»? (p. 101). Le enseña por el contrario tan poco que se puede dudar que en sí misma haya guardado consciencia de ellos; y es precisamente en esta «pérdida del espíritu» en lo que consistía la «corrupción» denunciada ya por Dante y sus asociados⁷. La más elemental prudencia les recomendaba, cuando hablaban de esta «corrupción», no hacerlo en lenguaje claro; pero no es necesario concluir de ello que el uso de una terminología simbólica no tenga otra razón de ser que la voluntad de disimular el verdadero sentido de una doctrina; hay cosas que, por su misma naturaleza no pueden ser expresadas de otro modo que bajo esta forma, y este lado de la cuestión, que es con mucho el más importante, no parece haber sido considerado para nada por el autor. Aún hay un tercer aspecto, en cierta manera intermedio, que se trata con mucha prudencia en interés de la doctrina y no de los que la exponen, y es aquel que se refiere más particularmente al símbolo del vino para los Sufis (cuya enseñanza, digámoslo de pasada, no puede ser calificada de «panteísta» más que por un error muy occidental); la alusión que se hace a este símbolo (pp. 72 y 104) no indica claramente que «vino» significa «misterio», doctrina secreta o reservada, porque en hebreo *iaïn* y *sod* son numéricamente equivalentes; y para el esote-

⁷ La cabeza de Medusa, que convierte a los hombres en «piedras» (palabra que juega un papel muy importante en el lenguaje de los «Fieles de Amor»), representa los misterios divinos (según los sufis) que se convierten en serpientes, tomadas evidentemente en sentido desfavorable pues, en el otro sentido, la serpiente es también un símbolo de la Sabiduría.

rismo musulmán, el vino es la «bebida de la élite», que los hombres vulgares no pueden usar impunemente⁸.

Pero retornemos a la confusión de los puntos de vista «místico» e «iniciático»: es solidaria de la precedente, pues es la falsa asimilación de las doctrinas esotéricas al misticismo, el cual procede del dominio religioso, que lleva a considerarlas al mismo nivel que el exoterismo y a querer oponerlas a éste. Vemos muy bien lo que en el caso presente ha podido causar este error: es que una tradición «caballeresca» (p. 146), para adaptarse a la naturaleza propia de los hombres a los que se dirige especialmente, comporta siempre la preponderancia de un principio representado como femenino (*Madonna*)⁹, así como la intervención de un elemento afectivo (*Amore*). La relación de tal forma tradicional con la que representan los Sufis persas es totalmente justa; pero sería necesario añadir que estos dos casos están lejos de ser los únicos donde se encuentra el culto de la «donna-Divinità», es decir del aspecto femenino de la Divinidad: se encuentra en la India también, donde este aspecto es designado como la *Shakti*, equivalente en ciertos aspectos a la *Shekinah* hebrea y es de resaltar que el culto de la *Shakti* concierne sobre todo a los kshatriyas. Una tradición «caballeresca», precisamente, no es otra cosa que una forma

⁸ [El vino, en su sentido ordinario, es una bebida que no está permitida en el Islam de modo que cuando se habla en el esoterismo islámico de ella debe entenderse como designando algo más sutil y, efectivamente, según las enseñanzas de Mohyiddin ibn Arabi, el «vino» designa la «ciencia de los estados espirituales» (*ilmu-al-ahwâl*), mientras que el «agua» representa la «ciencia absoluta» (*al-ilmu-l-mutlac*), la «leche» la «ciencia de las leyes reveladas» (*ilmu-ch-chrây'î*) y la «miel» la «ciencia de las normas sapienciales» (*ilmu-n-navâmîs*). Si advertimos, además, que estos cuatro «brebajes» son exactamente las sustancias de los cuatro tipos de ríos paradisiacos según el Corán 47,17, nos daremos cuenta de que el «vino» de los sufis tiene, como otras bebidas iniciáticas, una substancialidad distinta que la del líquido que le sirve de símbolo. Nota del T.].

⁹ El «Intelecto activo» representado por la *Madonna*, es el «rayo celeste que constituye el vínculo entre Dios y el hombre y, que conduce al hombre hacia Dios (pág. 54): es la *Buddhi* hindú. Habría que tener cuidado con que «Sabiduría» e «Inteligencia» no son estrictamente idénticas: hay aquí dos aspectos complementarios a distinguir (*Hokmah* y *Binah* en la Cábala).

tradicional para el uso de los kshatriyas, y por eso no puede constituir una vía puramente intelectual como la de los brahmanes; ésta es la «vía seca» de los alquimistas mientras que la otra es la «vía húmeda»¹⁰, simbolizando el agua lo femenino y el fuego lo masculino, y correspondiendo la primera a la emotividad y el segundo a la intelectualidad que predomina respectivamente en la naturaleza de los kshatriyas y de los brahmanes. Por ello tal tradición puede parecer mística exteriormente, cuando en realidad es iniciática, si bien se podría pensar que el misticismo, en el sentido ordinario de la palabra, es como un vestigio o una «supervivencia» restante, en una civilización tal como la de Occidente, después de que toda organización tradicional regular ha desaparecido.

El papel del principio femenino en ciertas formas tradicionales se señala incluso en el exoterismo católico, por la importancia dada al culto de la Virgen. El Sr. Valli parece sorprenderse de ver la *Rosa Mystica* figurar en las letanías de la Virgen (p. 393); hay en estas mismas letanías muchos otros símbolos propiamente iniciáticos, y lo que no parece sospecharse es que su aplicación está perfectamente justificada por las relaciones de la Virgen con la Sabiduría y con la *Shekinah*¹¹. Notemos también a este propósito que San Bernardo, cuya conexión con los templarios se conoce, aparece como un «caballero de la Virgen», que él llama «su dama»; se le atribuye incluso el origen del vocablo «Nuestra Señora»: también es *Madonna* y, bajo uno de sus aspectos, se identifica con la Sabiduría, o sea a la *Madonna* de los «Fieles de Amor»; he aquí una relación que el autor no ha supuesto, puesto que no parece sospechar las razones por las cuales el mes de mayo está consagrado a la Virgen.

¹⁰ Estas dos vías podrían también, en otro sentido y siguiendo otra correlación, ser respectivamente la de los iniciados en general y la de los místicos, pero esta última es «irregular» y no ha de ser considerada cuando uno se atiene estrictamente a la norma tradicional.

¹¹ También hay que señalar que, en ciertos casos, los mismos símbolos representan al mismo tiempo a la Virgen y a Cristo; hay aquí un enigma propuesto a la sagacidad de los investigadores, y cuya solución resulta de las relaciones de la *Shekinah* con *Metatron*.

Hay una cosa que tendría que llevar al Sr. Valli a pensar que las doctrinas en cuestión no tenían nada de misticismo y lo constata él mismo: la importancia casi exclusiva que es otorgada al conocimiento (pp. 421-422), lo que difiere totalmente del punto de vista místico. Se confunde sobre las consecuencias que conviene sacar: esta importancia no es un carácter especial del «gnosticismo» sino un carácter general de toda enseñanza iniciática en cualquier forma que haya tomado; el conocimiento es siempre el único fin, y todo el resto no son más que medios diversos para llegar a él. Es necesario estar alerta para no confundir «gnosis», que significa «conocimiento», y «gnosticismo», aunque el segundo deba evidentemente su nombre al primero; además, esta denominación de «gnosticismo» es bastante vaga y parece de hecho, haber sido aplicada indistintamente a cosas muy diferentes¹².

No hay que dejarse detener por las formas exteriores, sean las que sean, los «Fieles de Amor» sabían ir más allá de esas formas, y he aquí una prueba: en una de las primeras novelas del *Decamerón* de Bocaccio, Melquisedec afirma que entre el judaísmo, el cristianismo y el islamismo «nadie sabe cuál es la verdadera fe». El Sr. Valli ha acertado al interpretar esta afirmación en el sentido de que «la verdadera fe está escondida bajo los aspectos exteriores de las diversas creencias» (p. 433); pero lo que es más remarcable, y esto no lo ha visto, es que estas palabras sean puestas en boca de Melquisedec, que es precisamente el representante de la tradición única escondida bajo todas las formas exteriores; y hay ahí algo que muestra que algunos en occidente sabían aún en esa época lo que es el verdadero «centro del mundo». Sea como fuere, el empleo de un

¹² El Sr. Valli dice que la «crítica» aprecia poco las bases tradicionales de los «gnósticos» contemporáneos (p. 422); por una vez la «crítica» tiene razón, pues esos «neo-gnósticos» no han recibido nunca nada mediante transmisión alguna y no se trata más que de un intento de «reconstitución» a partir de documentos, por lo demás bastante fragmentarios, que están al alcance de todo el mundo; se puede creer el testimonio de alguien que ha tenido la ocasión de observar estas cosas bastante de cerca para saber lo que son realmente.

lenguaje «afectivo», como a menudo es el de los «Fieles de Amor», también es una forma exterior por la que no debemos dejarnos ilusionar; puede recubrir muy bien algo muy distinto y profundo, y en particular, la palabra «amor» puede, en virtud de la transposición analógica, significar una cosa totalmente distinta del sentimiento que designa de ordinario. Este sentido profundo del «amor» en conexión con las doctrinas de las órdenes de caballería, podría obtenerse claramente de las relaciones entre las indicaciones siguientes: primero, la palabra de San Juan, «Dios es Amor»; después, el grito de guerra de los templarios, «Viva Dios Santo Amor»; finalmente, el último verso de la *Divina Comedia*, «L'Amor che muove il Sole e l'altre stelle»¹³.

Otro punto interesante a este respecto es la relación establecida entre el «Amor» y la «Muerte» en el simbolismo de los «Fieles de Amor»; esta relación es doble, porque la palabra «Muerte» tiene un doble sentido. Por una parte, hay una cercanía y aun una asociación del «Amor» y de la «Muerte» (p. 159), debiendo ésta ser entendida entonces como la «muerte iniciática», y esta cercanía parece continuarse en la corriente de donde han salido, al final de la Edad Media, las representaciones de la «danza macabra»¹⁴; por otra parte, hay también una antítesis establecida desde otro punto de vista entre el «Amor» y la «Muerte» (p. 166), antítesis que puede explicarse por la constitución misma de ambos términos: la raíz *mor* les es común y, en *a-mor*, está precedida de *a* privativa, como en el sánscrito *a-mara*, *a-mrita*, de manera que «Amor» puede interpretarse como una especie de equivalente jeroglífico de «inmortalidad». Los «muertos» pueden en este sentido, de una

¹³ A propósito de las órdenes de caballería, digamos que la «Iglesia Joanita» designa la reunión de todos los que, de cualquier forma, se relacionan con lo que se ha llamado en la Edad Media el «Reino del Preste Juan», al cual hemos hecho alusión en nuestro estudio sobre *El Rey del Mundo*.

¹⁴ Hemos visto, en un antiguo cementerio del siglo XV, capiteles en las esculturas de los cuales están curiosamente reunidos los atributos del Amor y de la Muerte.

forma más general, ser vistos como designando a los profanos, mientras que los «vivos», o aquellos que han alcanzado la «inmortalidad» son los iniciados; es ahora el momento de recordar aquí la expresión de «Tierra de los Vivos» sinónimo de «Tierra Santa» o «Tierra de los Santos», «Tierra Pura», etc.; y la oposición que acabamos de indicar equivale bajo este punto de vista a la del Infierno, que es el mundo profano, y de los Cielos, que son los grados de la jerarquía iniciática.

En cuanto a la «verdadera fe» de la que se ha hablado hace poco, es la que es llamada *Fede Santa*, expresión que como la palabra *Amore*, se aplica al mismo tiempo a la organización iniciática misma. Esta *Fede Santa*, de la que Dante fue *Kadosch*, es la fe de los *Fedeli d'Amore*; y también es la *Fede dei Santi*, es decir la *Emounak* de los *Kadosch*, como ya lo hemos explicado en *El Esoterismo de Dante*. Esta designación de los iniciados como «Santos», cuyo equivalente hebreo, es *Kadosch* se comprende perfectamente por el significado de los «Cielos» tal como lo acabamos de indicar, puesto que los Cielos son, en efecto, descritos como la morada de los Santos; debe ser relacionada con muchas otras denominaciones análogas, como la de Puros, Perfectos, Cátaros, Sufis, Ikhwan-es-Safa, etc., ya que todas han sido tomadas en el mismo sentido y ello permite comprender lo que es verdaderamente la «Tierra Santa»¹⁵.

Esto nos lleva a señalar otro punto al cual el Sr. Valli no hace más que una breve alusión (pp. 323-324): es el significado secreto de los peregrinajes, refiriéndose a las peregrinaciones de los iniciados, cuyos itinerarios, además coincidían en efecto frecuentemente con los de los peregrinos ordinarios, con los que se confundían en apariencia, lo que les permitía disimular mejor las verdaderas razones de estos viajes. Por lo demás, la situación de los lugares de peregrinaje, como la de los santuarios de la antigüedad, tiene un valor esotérico que

¹⁵ Quizá no estaría de más subrayar por otra parte que las iniciales F.S. pueden leerse también *Fides Sapientia*, traducción exacta de la *Pistis Sophia* gnóstica.

hay que tener en cuenta a este respecto¹⁶; esto está en relación indirecta con lo que hemos llamado la «geografía sagrada», y debe por otra parte ser conectado con lo que escribimos a propósito de los *compagnons* y los bohemios¹⁷; quizá volveremos a ello en otra ocasión.

La cuestión de la «Tierra Santa» podría también dar la clave de las relaciones de Dante y de los «Fieles de Amor» con los templarios; este es un tema que está tratado muy incompletamente en el libro del Sr. Valli. Éste considera las relaciones con los templarios (pp. 423-426), así como con los alquimistas (p. 248) como de una incontestable realidad, e indica algunas cosas interesantes, como por ejemplo la de los nueve años de prueba de los templarios con la edad simbólica de nueve años en la *Vita Nuova* (p. 274); pero habría muchas otras cosas que decir. Así, a propósito de la residencia central de los templarios fijada en Chipre (pp. 261 y 425), sería curioso estudiar el significado del nombre de esta isla, sus relaciones con Venus y el «tercer cielo», el simbolismo del cobre del que procede su nombre, cosas todas ellas que nosotros no podemos, por el momento, más que señalar sin detenernos.

Por lo mismo, a propósito de la obligación impuesta a los «Fieles de Amor» de emplear en sus escritos la forma poética (p. 155), habría lugar para preguntarse por qué la poesía fue llamada por los antiguos la «lengua de los dioses», por qué *Vates* en latín fue a la vez el poeta y el adivino o el profeta (los oráculos fueron además hechos en verso); por qué los versos fueron llamados *carmina* (encantos, encantamientos, palabra idéntica al sánscrito *karma* entendido en el sentido técnico de «acto ritual»)¹⁸ y también por qué se dice de Salomón y de otros sabios, particularmente en la tradición musulmana, que comprendía el «Lenguaje de los pájaros», lo que, por extraño

¹⁶ El Sr. Grillot de Givry ha escrito sobre este tema un estudio titulado: *Les Foyers du mysticisme populaire*, en el *Voile d'Isis* de abril de 1920.

¹⁷ Cf. *Le Voile d'Isis*, octubre 1926.

¹⁸ *Rita* en sánscrito, es lo que está conforme al orden, sentido que el adverbio *rite* ha guardado en latín; el orden cósmico está aquí representado por la ley del *ritmo*.

que pueda parecer, no es más que otro nombre del «lenguaje de los dioses»¹⁹.

Antes de terminar estas puntualizaciones, nos es necesario decir algunas palabras sobre la interpretación de la *Divina Comedia* que el Sr. Valli ha desarrollado en otras obras y que resume simplemente en ésta: las simetrías de la Cruz y del Águila (pp. 382-384), sobre las cuales está basada completamente, nos informan ciertamente de una parte del sentido del poema (conforme, por otra parte, a la conclusión del *De Monarquía*)²⁰; pero hay en éste otras cosas cuya explicación completa no puede hallarse aquí, como sería el empleo de los números simbólicos; el autor se equivoca al querer ver aquí una clave única, suficiente para resolver todas las dificultades. Por otra parte, el uso de estas «conexiones estructurales» (pág. 388) le parece personal de Dante cuando, por el contrario, hay en esta «arquitectura» simbólica algo esencialmente tradicional que, a pesar de no haber formado parte de los modos de expresión habituales de los «Fieles de Amor» propiamente dichos, no por ello dejaban de existir en organizaciones más o menos estrechamente emparentadas con la suya y se relacionaba con el arte de los constructores²¹; parece, sin embargo, intuir estas conexiones en la indicación de la ayuda que podría proporcionar a las investigaciones de las que se trata el «estudio del simbolismo en las artes figurativas» (pág. 406). Haría falta, por otra parte, tanto aquí como en todo el resto, dejar de lado toda preocupación «estética» (pág. 389); se podrían descubrir entonces muchos otros puntos de comparación, a veces harto inesperados.

Si nos hemos extendido tanto a propósito del libro del Sr. Valli, es que es de aquellos que, verdaderamente, merecen llamar la atención, y, si hemos señalado sobre todo las lagunas, es porque así podíamos indicarle a él o a otros nuevas

¹⁹ Lo mismo se encuentra también en las leyendas germánicas.

²⁰ Cf. *Autoridad espiritual y poder temporal*, cap. VIII.

²¹ Recordaremos la expresión masónica de «fragmento de arquitectura»; ella se aplica en el sentido más verdadero, a la obra de Dante.

vías de investigación susceptibles de completar felizmente los resultados alcanzados. Parece que ha llegado el momento en que se descubrirá finalmente el verdadero sentido de la obra de Dante; si las interpretaciones de Rossetti y de Aroux no fueron tomadas en serio en su época, no era sin duda porque los espíritus estuvieran menos preparados que hoy en día, sino porque estaba previsto que el secreto tenía que ser guardado durante seis siglos (el *Naros* caldeo); el Sr. Valli habla a menudo de esos seis siglos durante los cuales Dante no ha sido comprendido, pero evidentemente sin ver en ello ningún significado particular, y ello prueba todavía más la necesidad, en estudios de esta índole, de un conocimiento de las «leyes cíclicas» tan completamente olvidadas por el Occidente moderno²².

²² Pensamos claramente en ciertas consideraciones contenidas en el muy curioso libro del Sr. Pierre sobre *Le Secret de Nostradamus*, París, 1927.

Capítulo XI

EL LENGUAJE SECRETO DE DANTE Y DE LOS «FIELES DE AMOR»*

II

Hemos consagrado el capítulo precedente a la importante obra publicada en 1928 bajo ese título por el Sr. Luigi Valli; en 1931 nos sorprendió la súbita y prematura muerte del autor, del que esperábamos otros estudios no menos dignos de interés, pues nos dejó un segundo volumen con el mismo título que el primero, conteniendo, con las respuestas a las objeciones que habían sido hechas a la tesis sostenida en aquél, un cierto número de notas complementarias¹.

Las objeciones, que testimonian una incomprensión de la que no nos sorprendemos, pueden, como era fácil de prever, clasificarse ante todo en dos categorías: unas emanan de «críticas literarias» imbuidas de todos los prejuicios escolares y universitarios, otras de medios católicos en los que no se quiere admitir que Dante haya pertenecido a una organización iniciática; todos coinciden, en suma, aunque por razones diferentes, en negar la existencia del esoterismo allí donde aparece con la más clamorosa evidencia. El autor parece otorgar una gran importancia a los primeros, que él discute mucho más extensamente que a los segundos; nosotros habríamos estado tentados, por nuestra parte, de hacer exactamente lo contrario, viendo en estos últimos un síntoma todavía más grave de la deformación de la mentalidad moderna; pero esta diferencia de perspectiva se explica por el punto de vista especial en el

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

¹ *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, vol. II (*Discussione e note aggiunte*); Roma, Biblioteca di Filosofia e Scienza, Casa editrice Optima.

que el Sr. Valli ha querido colocarse, y que es únicamente el de un «investigador» y un historiador. Desde este punto de vista tan exterior resultan un cierto número de lagunas e inexactitudes de lenguaje que ya hemos señalado en el capítulo anterior; el Sr. Valli reconoce, precisamente a propósito de esto, que «no ha tenido contacto con tradiciones iniciáticas de ningún género», y que su «formación mental es claramente crítica»; es muy sobresaliente que haya llegado a conclusiones tan alejadas de las de la «crítica» ordinaria, y que son tan sorprendentes por parte de alguien que afirma su voluntad de ser un «hombre del siglo XX». No es menos lamentable que rehuse comprender la noción de ortodoxia tradicional, que persista en aplicar el término despectivo de «sectas» a las organizaciones de carácter iniciático y no religioso y que niegue haber cometido una confusión entre «místico» e «iniciático», cuando precisamente la repite durante todo el segundo volumen; pero estos fallos no deben impedimos reconocer el gran mérito que tiene, para el «profano» que quiere serlo y permanecer siéndolo, haber apreciado una buena parte de la verdad a pesar de todos los obstáculos que su educación debía aportarle naturalmente, y haber dicho, sin temor de las contradicciones, que debía ponerse de parte de aquellos que tienen algún interés por lo que ella ignora.

Subrayaremos solamente dos o tres ejemplos típicos de la incompreensión de los «críticos» universitarios: algunos han llegado a pretender que una poesía que es bella no puede ser simbólica; les parece que una obra de arte no puede ser admirada más que si no significa nada y que la existencia de un sentido profundo ¡destruye el valor artístico! He aquí, expresada lo más claramente posible, esta concepción «profana» que ya hemos señalado últimamente en muchas ocasiones, a propósito del arte en general y de la poesía en particular, como una degeneración muy moderna y contraria al carácter que las artes tanto como las ciencias tenían en su origen y que han tenido siempre en toda civilización tradicional. Notemos a este respecto una fórmula bastante interesante citada por el Sr. Va-

lli: todo el arte medieval, por oposición al arte moderno, «trata de la encarnación de una idea, no de la idealización de una realidad»; diríamos además de una realidad de orden sensible, pues la idea es también una realidad, y de un grado superior; esta encarnación de la idea» en una forma, no es otra cosa que el simbolismo mismo.

Otros han emitido una objeción verdaderamente cómica: sería «vil», pretenden, escribir en «jerga», es decir, en un lenguaje convencional; evidentemente no ven en ello más que una especie de cobardía y de disimulo. A decir verdad, quizá el Sr. Valli mismo ha insistido demasiado exclusivamente, como ya lo habíamos hecho notar, sobre la voluntad que tenían los «Fieles de Amor» en ocultarse por motivos de prudencia; no es discutible que esto haya ocurrido en efecto, y fue una necesidad que les vino impuesta por las circunstancias; pero esa no es más que la menor y la más externa de las razones que justifican el empleo que han hecho de un lenguaje que no era sólo convencional sino también y ante todo simbólico. Se encontrarían ejemplos análogos en cualquier otra circunstancia en que no hubiese habido ningún peligro en hablar claramente si la cosa hubiese sido posible; se puede decir que, incluso entonces, existiría la necesidad de descartar a los que no estuviesen «cualificados», lo que proviene ya de otra preocupación distinta a la simple prudencia; pero lo que es necesario decir sobre todo, es que las verdades de cierto orden, por su naturaleza misma, no pueden explicarse más que simbólicamente.

Por último, hay quien encuentra inverosímil la existencia de la poesía simbólica de los «Fieles de Amor», porque constituiría un «caso único», mientras que el Sr. Valli se vio obligado a mostrar que, precisamente en la misma época, ocurría lo mismo también en Oriente, y particularmente en la poesía persa. Se podría añadir que este simbolismo del amor ha sido empleado a veces igualmente en la India; y por ceñirse al mundo musulmán, es bastante singular que se hable siempre, casi únicamente a este respecto, de la poesía persa, mientras

que se pueden encontrar fácilmente ejemplos similares en la poesía árabe, de un carácter no menos esotérico, por ejemplo en Omar ibn El-Farid. Añadamos que muchos otros «velos» han sido empleados igualmente en las expresiones poéticas del Sufismo, comprendido el del escepticismo, del que se puede citar como ejemplos a Omar El-Kayyam y Abul-Ala El Maarri; en cuanto a este último sobre todo, muy poco numerosos son los que saben que fue en realidad un iniciado de alto rango; y, hecho que no habíamos visto señalado en ninguna parte hasta ahora, ocurre algo particularmente curioso para el caso que nos ocupa y es que su *Risalatul-Ghufran* podría ser considerado como una de las principales «fuentes» islámicas de la *Divina Comedia*.

En cuanto a la obligación impuesta a todos los miembros de una organización iniciática de escribir en verso, concordaría perfectamente con el carácter de «lengua sagrada» que tenía la poesía; como lo dice muy justamente el Sr. Valli, se trataría de algo muy distinto a «hacer literatura», fin que no han tenido nunca Dante y sus contemporáneos, los cuales, añade él irónicamente, «tenían la desgracia de no haber leído los libros de la crítica moderna». En una época muy reciente aún en ciertas cofradías esotéricas musulmanas, cada uno debía todos los años, con ocasión del *mulid* del Sheik, componer un poema en el cual se esforzaban, aunque fuese en detrimento de la perfección de la forma, en encerrar un sentido doctrinal más o menos profundo.

Por lo que respecta a las nuevas puntualizaciones del Sr. Valli que abren la vía a otras investigaciones, una de ellas concierne a las relaciones de Joaquín de Fiore con los «Fieles de Amor»: *Fiore* es uno de los símbolos más utilizados en la poesía de éstos, como sinónimo de *Rosa*; y, bajo este título de *Fiore*, ha sido escrita una adaptación italiana del *Roman de la Rose* por un florentino llamado Durante, que es casi con toda certeza el mismo Dante². Por otra parte, la denominación del

² *Dante* no es en efecto más que una contracción de *Durante*, que era su verdadero nombre.

convento de *San Giovanni in Fiore*, de donde *Gioechino di Fiore* toma su nombre, no aparece en ninguna parte antes que en él; ¿es él mismo el que se la dio? y ¿por qué escogió este nombre? Cosa remarcable, Joaquín de Fiore habla en sus obras de una «viuda» simbólica, como Francesco da Barberino y Bocaccio, que pertenecían a los «Fieles de Amor»; y añadiremos que, aún en nuestros días, esta «viuda» es bien conocida en el simbolismo masónico. A este respecto, es fastidioso observar que las preocupaciones políticas parecen haber impedido al Sr. Valli hacer ciertas comparaciones sin embargo muy sorprendentes: hay razón, sin duda, para decir que las organizaciones iniciáticas de las que se trata no son la masonería pero, entre ésta y aquéllas, el nexo no es menos cierto; ¿y no es curioso por ejemplo que el «viento» tenga en el lenguaje de los «Fieles de Amor», exactamente el mismo sentido que la «lluvia» en el de la masonería?

Otro punto importante es el que concierne a las relaciones de los «Fieles de Amor» con los alquimistas: un símbolo particularmente significativo a este respecto se encuentra en los *Documenti d'Amore* de Francesco da Barberino. Se trata de una figura en la cual doce personajes dispuestos simétricamente, y que forman seis parejas representando otros tantos grados iniciáticos, rodean un único personaje situado en el centro; este último, que lleva en sus manos la rosa simbólica, tiene dos cabezas, una masculina y otra femenina, y es manifiestamente idéntico al *Rebis* hermético. La única diferencia notable con las figuras que se encuentran en los tratados alquímicos es que, en éstas, es el lado derecho el que es masculino y el lado izquierdo femenino, mientras que aquí encontramos la disposición inversa, esta particularidad parece haber escapado al Sr. Valli, no obstante le da una explicación, sin que parezca darse cuenta, puesto que dice que «el hombre con su intelecto pasivo está unido a la Inteligencia activa, representada por la mujer», mientras que generalmente es lo masculino lo que simboliza al elemento activo y lo femenino al elemento pasivo. Lo que es más remarcable es que esta espe-

cie de inversión de la relación habitual se encuentra igualmente en el simbolismo empleado por el tantrismo hindú; y su relación se impone todavía mucho más, cuando vemos a Cecco d'Ascoli decir: «*onde io son ella*», exactamente como *los Shaktas*, en lugar de *So 'ham*, «Yo soy El» (Ana Hoa del esoterismo islámico) dicen *Sa 'ham*, «Yo soy Ella». Por otra parte, el Sr. Valli subraya que, al lado del *Rebis* representado en el *Rosarium Philosophorum*, se ve una especie de árbol que lleva seis parejas de rostros dispuestos simétricamente con los seis personajes de la figura de Francesco da Barberino, parece tratarse efectivamente en los dos casos, de una jerarquía de siete grados, estando caracterizado esencialmente el último grado por la reconstitución del Andrógino hermético, es decir en suma, la restauración del «estado primordial»; y esto concuerda con lo que hemos tenido la ocasión de decir sobre el significado del término «Rosa-Cruz», que designa la perfección del estado humano. A propósito de la iniciación de siete grados, hemos hablado, en nuestro estudio sobre *El esoterismo de Dante*, de la escalera de siete peldaños; es cierto que éstos, generalmente más bien están en correspondencia con los siete cielos planetarios que se refieren a los estados suprahumanos; pero, en razón de la analogía, debe existir, en un mismo sistema iniciático, una similitud de repartición jerárquica entre los «misterios menores» y los «misterios mayores». Por otra parte, el ser reintegrado al centro del estado humano está por ello mismo preparado para elevarse a los estados superiores, y domina ya las condiciones de la existencia en este mundo del que se ha transformado en maestro; por eso el *Rebis* del *Rosarium Philosophorum* tiene bajo sus pies a la luna, y en el de Basile Valentin el dragón; este significado ha sido completamente ignorado por el Sr. Valli, que no ha visto en ello más que símbolos de la doctrina corrompida o del «error que oprime al mundo», mientras que, en realidad, la luna representa el dominio de las formas (el simbolismo es el mismo que el de «caminar sobre las aguas»); y el dragón es aquí la representación del mundo elemental.

El Sr. Valli, aun teniendo alguna duda sobre las relaciones de Dante con los templarios, de la que existen múltiples indicios, suscita una discusión respecto a la medalla del museo de Viena, de la que hemos hablado en *El Esoterismo de Dante*; ha querido ver esta medalla y ha constatado que sus dos caras habían sido reunidas posteriormente y habían debido pertenecer en principio a dos medallas diferentes; reconoce además que esta extraña operación no ha debido ser hecha sin alguna razón. En cuanto a las iniciales F.S.K.I.P.F.T. que figuran en el reverso, son para él las de las siete virtudes: *Fides, Spes, Karitas Iustitia, Prudentia Fortitudo, Temperantia*, aunque hay una anomalía en el hecho de que están dispuestas en dos líneas de cuatro y tres en lugar de estarlo en tres y cuatro como lo quería la distinción de las tres virtudes teologales y las cuatro virtudes cardinales; como además están unidas a ramas de laurel y de olivo, «que son propiamente las dos plantas sagradas de los iniciados», admite que esta interpretación no excluye forzosamente la existencia de otro significado más oculto; y añadiremos que la ortografía anormal de *Karitas*, en lugar de *Charitas*, podría haber sido necesaria precisamente por este doble sentido. Por lo demás, habíamos señalado en el mismo estudio, el papel iniciático dado a las tres virtudes teologales, y que ha sido conservado en el 18º grado de la Masonería escocesa³; por otra parte, el septenario de las virtudes está formado de un ternario superior y de un cuaternario inferior, lo que indica suficientemente que está constituido según los principios esotéricos; y finalmente puede también corresponder, como el de las «artes liberales» (divididas a su vez en *trivium* y *quadrivium*), a los siete escalones a los cuales hacíamos alusión hace poco, tanto más cuanto que, de hecho, la «fe» (la *Fede Santa*) figura siempre en el más alto escalón de la «escala misteriosa» de los *Kadosch*; todo esto forma pues un conjunto mucho más coherente de lo que puedan creer los observadores superficiales.

³ En el 17º grado, el de «Caballero de Oriente», se encuentra también una divisa formada de siete iniciales, que son las de un septenario de atributos divinos cuya enumeración está sacada de un pasaje del *Apocalipsis*.

Por otra parte, el Sr. Valli ha descubierto en el mismo museo de Viena, la medalla original de Dante, y el reverso de ésta presenta aún una figura muy extraña y enigmática: un corazón situado en el centro de un sistema de círculos que tiene la apariencia de una esfera celeste, pero que no lo es en realidad, y a la que no acompaña ninguna inscripción⁴. Hay tres círculos meridianos y cuatro círculos paralelos, que el Sr. Valli relaciona respectivamente a las tres virtudes teologales y a las cuatro cardinales; lo que llevaría a pensar que esta interpretación debe ser exacta es sobre todo la justa aplicación, en esta disposición, del sentido vertical y del sentido horizontal con relación a la vida contemplativa y a la activa o a la autoridad espiritual y al poder temporal que rigen una y otra, a lo que corresponden estos dos grupos de virtudes, que un círculo oblicuo, completando la figura (y formando con los demás el número 8 que es el del equilibrio), religa en una perfecta armonía bajo la irradiación de la «doctrina del amor»⁵.

Una última nota concierne al nombre secreto que los «Fieles de Amor» daban a Dios: Francesco da Barberino, en su *Tractatus Amoris*, se ha hecho representar en una actitud de adoración ante la letra I; y, en la *Divina Comedia*, Adán dice que el primer nombre de Dios fue I⁶, nombre que vino a ser después *El*. Esta letra I, que Dante llama la «novena figura», según su lugar en el alfabeto latino (y sabemos la importancia simbólica que tenía para él el número 9)⁷, no es evidentemente otra que la *iod*, aunque ésta sea la décima letra en el alfabeto hebreo; y, de hecho, la *iod*, dado que es la primera letra del Tetragrama, constituye un nombre divino por sí misma; ya sea

⁴ Este corazón situado así nos recuerda la figura no menos remarcable y misteriosa del corazón de Saint-Denis d'Orques, representado en el centro de los círculos planetario y zodiacal, figura que fue estudiada por el Sr. L. Charbonneau-Lassay en la revista *Regnabit*.

⁵ Se podrá, a este propósito, acudir a lo que ya hemos dicho del tratado *De Monarchia* de Dante en *Autoridad espiritual y poder temporal*.

⁶ *Paraíso*, XXVI, 133.

⁷ [N. del T.: En el original francés pone el n.º. 4 pero creemos que está equivocado y que en realidad se refiere al número 9].

aislada o ya sea repetida tres veces⁸. Es esa misma *iod* la que, en la Masonería, se ha transformado en la letra *G*, por asimilación con *God* (pues fue en Inglaterra donde se operó esta transformación); esto sin perjuicio de otros múltiples significados que han venido secundariamente a concentrarse en esa misma letra *G*, y que no está en nuestro propósito examinar aquí.

Es de desear vivamente, lamentando la desaparición del Sr. Luigi Valli, que encuentre continuadores en este campo de investigaciones tan vasto como poco explotado hasta ahora; y parece que debe ser así, puesto que él mismo nos advierte que ha sido seguido por el Sr. Gaetano Scarlata, que ha consagrado una obra⁹ al estudio especial del tratado *De vulgari eloquentia* de Dante, libro «lleno de misterios» como también Rossetti y Aroux habían visto, y que, mientras que parece hablar simplemente del idioma italiano, se refiere en realidad a la lengua secreta, según un procedimiento igualmente en uso en el esoterismo islámico, en donde, como hemos señalado en otra ocasión, una obra iniciática puede revestirse con la apariencia de un simple tratado de gramática. Se harán sin duda aún muchos otros descubrimientos en el mismo orden de ideas; y aunque los que se consagran a estas investigaciones no aporten personalmente más que una mentalidad «profana» (con la condición de que sea no obstante imparcial) y no vean más que el objeto de una especie de curiosidad histórica, los resultados obtenidos no serán menos susceptibles en sí mismos, y para los que sabrán comprender todo su alcance real, de contribuir eficazmente a una restauración del espíritu tradicional: estos trabajos ¿no se relacionan, aunque sea incons-

⁸ ¿Es una simple coincidencia que el corazón de Sant-Denis d'Orques, del que acabamos de hablar, lleve una herida (o algo que se le parece) en forma de *iod*? Y ¿no habría razones para suponer que las antiguas representaciones del «Sagrado Corazón» anteriores a su adopción «oficial» por la Iglesia, hayan podido tener alguna relación con la doctrina de los «Fieles de Amor» y de sus continuadores?

⁹ *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, Palermo, 1930.

ciente e involuntariamente, con la búsqueda de la Palabra perdida», que es lo mismo que la «conquista del Grial»?

Capítulo XII

NUEVAS APRECIACIONES SOBRE EL LENGUAJE SECRETO DE DANTE*

Al hablar anteriormente de los dos tomos del último libro del Sr. Valli, mencionamos la obra que, siguiendo las mismas ideas directrices, el Sr. Gaetano Scarlata ha consagrado al tratado *De vulgari eloquentia* de Dante o más bien, como prefiere llamarlo (pues el título no ha sido fijado nunca exactamente) *De vulgaris eloquentiae doctrina*, según la expresión empleada por el autor mismo para definir el tema desde el principio, y a fin de poner en evidencia su intención en cuanto al contenido doctrinal de la poesía en lengua vulgar¹. En efecto, los que Dante llama *poeti volgare*, son aquellos cuyos escritos tenían como él dice, *verace intendimento*, es decir contenían un sentido oculto conforme al simbolismo de los «Fieles de Amor», puesto que los opone a los *litterali* (y no *litterati* como se ha leído a veces incorrectamente), o aquellos que escribían solamente en sentido literal. Los primeros son para ellos verdaderos poetas, y los llama también *trilingues doctores*, lo que puede entenderse exteriormente por el hecho de que tal poesía existía en tres lenguas: italiana, provenzal (no «francesa» como dice erróneamente el Sr. Scarlata) y española, pero en realidad significa (ya que ningún poeta escribió en realidad en esas tres lenguas) que debía interpretarse en un triple sentido²; y Dante, a propósito de estos *trilingues doctores* dice que *maxime conveniunt in hoc vocabulo quod est Amor*, lo que es una alusión evidente a la doctrina de los «Fieles de Amor».

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

¹ *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, Palermo, 1930.

² Sin duda es necesario entender por ello tres sentidos superiores al sentido literal, de manera que, con éste, habría cuatro sentidos, de los que habla Dante en el *Convito*, como hemos indicado desde el principio en nuestro estudio sobre *El Esoterismo de Dante*.

Respecto a éstos, el Sr. Scarlata hace una puntualización muy justa: piensa que nunca debieron constituir una asociación con formas rigurosamente definidas, más o menos parecidas a las de la Masonería moderna por ejemplo, con un poder central estableciendo «filiales» en las diversas localidades; y podemos añadir, en apoyo de esto, que en la Masonería misma, no existió nada igual hasta la constitución de la Gran Logia de Inglaterra en 1717. No parece que por lo demás, el Sr. Scarlata haya entendido completamente el alcance de este hecho, puesto que cree que debe atribuirlo simplemente a las circunstancias poco favorables a la existencia de una institución que pudiese presentarse bajo apariencias más estables; en realidad, como ya lo hemos dicho a menudo, una organización verdaderamente iniciática no puede ser una «sociedad» en el sentido moderno de la palabra, con todo el formalismo exterior que implica; en cuanto aparecen estatutos, reglamentos escritos y otras cosas de este género, se puede estar seguro que ahí hay una degeneración que da a la organización un carácter «semiprofano», si se puede emplear tal expresión. Pero, en lo que respecta al orden propiamente iniciático, el Sr. Scarlata no ha ido hasta el fondo de las cosas, y parece incluso que no se ha acercado tanto como el Sr. Valli; ve sobre todo el lado político, del todo accesorio, y habla constantemente de «sectas», punto sobre el cual nos hemos explicado ampliamente en nuestro capítulo precedente; no obtiene de sus desarrollos más que pocas consecuencias de la afirmación de la doctrina (esotérica y no herética) del *amor sapientiae*, que es sin embargo esencial, ateniéndose el resto solamente a las contingencias históricas. Por lo demás es posible que el tema de este estudio se haya prestado bastante fácilmente a lo que nos parece un error de perspectiva: el *De vulgaris eloquentiae doctrina* tiene un nexo directo con el *De Monarchia* y, por consiguiente, se relaciona con la parte de la obra de Dante en la que las aplicaciones sociales tienen el lugar más considerable; pero esas aplicaciones ¿pueden ser bien comprendidas si no se las relaciona constantemente con su principio? Lo más molesto es que el Sr. Scarlata, cuando pasa a visiones históri-

cas de conjunto se deja arrastrar por interpretaciones más que discutibles; ¿no llega hasta hacer de Dante y de los «Fieles de Amor» adversarios del espíritu de la Edad Media y precursores de las ideas modernas, animadas de un espíritu «laico» y «democrático» que sería en realidad todo lo que hay de más «anti-iniciático»? Esta segunda parte de su libro, donde hay sin embargo indicaciones interesantes, particularmente sobre las influencias orientales en la corte de Federico II y en el movimiento franciscano, debería rehacerse sobre bases más conformes al sentido tradicional; es cierto que no presenta más que una «primera tentativa de reconstrucción histórica», y ¿quién sabe si el autor no será llevado por sus investigaciones ulteriores a rectificarla?

Una de las causas del desconocimiento del Sr. Scarlata está quizá en la forma en que Dante opone el uso del *vulgare* al del latín, lengua eclesiástica, y también la manera de simbolizar de los poetas, según el *verace intendimento*, a la de los teólogos (siendo esta última una simple alegoría); pero es a ojos de los adversarios de Dante, o (lo que en tal caso viene a significar lo mismo) de los que no le comprendieron, para los que el *vulgare* no era más que el *sermolaicus*, mientras que para él mismo era otra cosa distinta; y por otra parte, desde el punto de vista estrictamente tradicional, la función de los iniciados, ¿no es verdaderamente más «sacerdotal» que la de un «clérigo» exoterista que no posee más que la letra y se detiene en la corteza de la doctrina?³ El punto esencial aquí, es saber lo que Dante entiende por la expresión *vulgare illustre* que puede parecer extraña y contradictoria si nos atenemos al sentido ordinario de las palabras, pero que se explica si se subraya que él tomaba *vulgare* como sinónimo de *naturale*; es la lengua que el hombre aprende directamente por transmisión oral (como el niño, que desde el punto de vista iniciático representa al neófito, aprende su propia lengua materna), es decir, simbólica-

³ Según el orden jerárquico normal, el iniciado está por encima del «clero» ordinario (siendo éste teológico), mientras que el «laico» está naturalmente por debajo de éste.

mente, la lengua que sirve de vehículo a la tradición, y que puede, bajo este punto de vista, identificarse a la lengua primordial y universal. Esto toca de cerca, como se ve, a la cuestión de la misteriosa «lengua siria» (*loghah suryaniyah*) de la que hemos hablado en artículos precedentes⁴; es cierto que parece haber sido el hebreo pero, como ya dijimos, tal afirmación no debe ser tomada al pie de la letra, pudiendo ser dicha la misma cosa de toda lengua que tenga un carácter «sagrado», es decir que sirva para la expresión de una forma tradicional regular⁵. Según Dante, la lengua hablada por el primer hombre, creado inmediatamente por Dios, fue continuada por sus descendientes hasta la edificación de la Torre de Babel; después «*hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber...; hiis solis post confusionem remansit*»; pero estos «hijos de Heber» ¿no son todos los que han guardado la tradición, más que un pueblo determinado? El nombre de «Israel» ¿no ha sido empleado a menudo para designar al conjunto de los iniciados, sea cual sea su origen étnico, y éstos, que de hecho forman realmente el «pueblo elegido», no poseen la lengua universal que les permite a todos comprenderse entre ellos, es decir, el conocimiento de la tradición única que está oculta bajo todas las formas particulares?⁶ Además, si Dante hubiera pensado que se trataba realmente de la lengua hebrea, no habría podido decir que la Iglesia (designada por el nombre enigmático de *Petramala*) cree hablar la lengua de Adán, puesto que habla, no el hebreo, sino el latín, para el que nadie ha reivindicado nunca la cualidad de lengua primitiva; pero, si se entiende por ello que cree enseñar la verdadera doctrina de la revelación, todo se vuelve perfectamente inteligible. Por lo

⁴ [“La Ciencia de las letras” y “El lenguaje de los pájaros”, ahora ambos en *Apercepciones sobre el esoterismo Islámico*. N. del T.].

⁵ No hay que decir que, cuando se opone «lenguas vulgares» a «lenguas sagradas», se toma la palabra «vulgar» en su sentido habitual; si se tomase en el sentido de Dante, esta expresión no podría aplicarse, y sería mejor la de «lenguas profanas» la que habría que tomar para evitar todo equívoco.

⁶ Ver a este respecto el capítulo sobre “El don de lenguas”, en *Apercepciones sobre la Iniciación*.

demás, incluso admitiendo que los primeros Cristianos, que poseían esta verdadera doctrina, hayan hablado efectivamente el hebreo (lo que sería históricamente inexacto, pues el arameo no es el hebreo como el italiano no es el latín), los «Fieles de Amor», que se consideraban como sus continuadores, no han pretendido nunca retomar este lenguaje para oponerlo al latín, como hubiesen debido hacer lógicamente si se hubiesen atenido a la interpretación literal⁷.

Se ve que todo esto está muy lejos del significado puramente filológico que se atribuye habitualmente al tratado de Dante, y que se trata en el fondo de algo muy distinto al idioma italiano, e incluso lo que se refiere a éste realmente, puede tener un valor simbólico. De manera que, cuando Dante opone tal ciudad o tal región a tal otra, no se trata simplemente de una oposición lingüística, sino que, cuando cita ciertos nombres como los de *Petramala*, los *Papienses* o los *Aquilegienses*, hay en esa elección (sin llegar hasta la consideración de un simbolismo geográfico propiamente dicho) intenciones bastante transparentes, como ya lo había subrayado Rossetti; y, naturalmente, es necesario a menudo, para comprender el verdadero sentido de tal o cual palabra aparentemente insignificante, referirse a la terminología convencional de los «Fieles de Amor». El Sr. Scarlata hace muy bien en observar que son casi siempre los ejemplos (comprendidos los que parecen no tener más que un valor puramente retórico o gramatical) los que dan la clave del contexto; había en ello, en efecto, un excelente medio de desviar la atención de los «profanos» que no podían ver más que frases sin importancia; se podría decir que esos ejemplos juegan un papel bastante parecido al de los «mitos» en los diálogos platónicos, y no hay más que ver lo que

⁷ Añadamos aún que, como lo nota el Sr. Scarlata, la idea de la continuación de la lengua primitiva es contradicha por las palabras que Dante mismo, en la *Divina Comedia*, atribuye a Adán (*Paraíso*, XXVI, 124). Estas palabras pueden explicarse por la consideración de los periodos cíclicos, la lengua original fue *tutta spenta* desde el final del *Krita-Yuga*, es decir, antes de la tentativa del «pueblo de Nemrod», que sólo corresponde al principio del *Kali-yuga*.

hacen de ellos los «críticos» universitarios para darse cuenta de la eficacia del procedimiento que consiste en poner en «fuera de juego», si se puede decir así, lo que precisamente tiene mayor importancia.

En suma, lo que Dante parece haber tenido en mente de forma esencial es la constitución de un lenguaje apto, por la superposición de múltiples sentidos, para explicar en la medida de lo posible la doctrina esotérica; y si la codificación de tal lenguaje puede ser calificada de «retórica», es en todo caso, una retórica de un género muy especial, tan alejada de lo que hoy se entiende por esa palabra, como la poesía de los «Fieles de Amor» lo está de la de los modernos, cuyos predecesores son esos *litterali* a los que Dante reprochaba el rimar «tontamente» (*stoltamente*) sin encerrar en sus versos ningún sentido profundo⁸. Según las palabras del Sr. Valli que ya hemos citado, Dante se proponía algo totalmente distinto a hacer «literatura», su obra, lejos de oponerse al espíritu de la Edad Media, es una de sus más perfectas síntesis, al mismo nivel que las de los constructores de catedrales; y los más simples datos iniciáticos permiten comprender sin esfuerzo que existen para esta relación razones muy profundas.

⁸ Más o menos de la misma forma que los predecesores de los químicos actuales son, no los verdaderos alquimistas, sino los «sopladores»; se trata de ciencias o de artes, la concepción puramente «profana» de los modernos resulta siempre de una degeneración parecida.

Capítulo XIII

«FIELES DE AMOR» Y «CORTES DE AMOR»*

Las investigaciones sobre los «Fieles de Amor», continúan dando lugar en Italia a interesantes trabajos: el Sr. Alfonso Ricolfi, que ya había hecho aparecer diversos artículos sobre este tema, acaba de publicar un estudio al que seguirán otros, y donde afirma su intención de retomar la obra inacabada por Luigi Valli¹. Quizá lo hace, sin embargo, con cierta timidez, pues estima que éste ha «exagerado» sobre ciertos puntos, particularmente rechazando una existencia real de todas las mujeres cantadas por los poetas relacionados con los «Fieles de Amor», opuestamente a la opinión más comúnmente admitida; pero, a decir verdad, esta cuestión tiene sin duda menos importancia de la que él parece creer, al menos cuando se sitúa uno fuera de un punto de vista de simple curiosidad histórica, y no afecta en nada a la verdadera interpretación. No hay nada imposible en efecto, por lo que algunos, al designar por un nombre femenino a la Sabiduría divina pueden haber adoptado, a título puramente simbólico, el nombre de una persona que haya vivido realmente, e incluso puede haber para ello dos razones: primeramente, como acabamos de decir hace poco, no importa cuál ha podido ser según la naturaleza de los individuos, la ocasión y el punto de partida de un desarrollo espiritual, y éste puede ser tanto con un amor terrestre como en cualquier otra circunstancia (de tal modo que no hay que olvidar que lo que aludimos aquí puede, en suma, ser caracterizado como una vía de *Kshatriya*); por otra parte el verdadero sentido de la designación así empleada era

* [Publicado originalmente en *Le Voile d'Isis*, julio de 1933. N. del T].

¹ Studi sui «*Fedeli d'Amore*»; I. *Le «Corti d'Amore» in Francia ed i loro riflessi in Italia*; Roma, Biblioteca della Nuova Rivista Storica, Società Editrice Dante Alighieri, 1933.

difícilmente penetrable para los profanos, que se atenían naturalmente a la letra, y esta ventaja, aunque de orden contingente, no era quizá completamente despreciable.

Esta cuestión nos lleva a considerar otro punto que tiene con éste una relación bastante estrecha: el Sr. Ricolfi estima que es necesario distinguir entre «Cortes de Amor» y «Cortes de amor»; y esta distinción no es, como se podría creer a primera vista, una simple sutileza. En efecto, es necesario entender por «Corte de Amor una asamblea simbólica presidida por el Amor mismo personificado, mientras que una «Corte de amor» es solamente una reunión humana, constituyendo una especie de tribunal llamado a pronunciarse sobre casos más o menos complejos; que estos casos hayan sido reales o supuestos o, en otros términos, que se haya tratado de una jurisdicción efectiva o de un simple juego (y de hecho han podido existir uno y otro), poco importa desde el punto de vista en el que nos situamos. Las «Cortes de amor», si verdaderamente se ocupaban solamente de cuestiones concernientes al amor profano, no eran la asamblea de los verdaderos «Fieles de Amor» (a menos que éstos hayan tomado a veces esta apariencia exteriormente para ocultarse mejor), pero han podido ser una imitación y como una parodia, nacida de la incompreensión de los no iniciados, dado que existían incontestablemente en la misma época poetas profanos que, halagando en sus versos a mujeres reales, no admitían más que el sentido literal. Del mismo modo, al lado de los verdaderos alquimistas, estaban los «sopladores»; aquí también, es necesario ponerse a salvo de toda confusión entre unos y otros, y no es fácil sin un examen profundo pues, exteriormente, su lenguaje puede ser el mismo; y esta confusión, en este como en el otro caso, ha podido servir a veces para desviar las investigaciones indiscretas.

Pero lo que sería inadmisibile, es atribuir una especie de prioridad o de anterioridad a lo que no es más que una falsificación o degeneración; y el Sr. Ricolfi nos parece dispuesto a admitir muy fácilmente que el sentido profundo haya podido ser como sobreañadido a posterior a algo que, en principio, no

habría tenido más que un carácter totalmente profano. A este respecto, nos contentaremos con repetir lo que hemos dicho bastante a menudo sobre el origen iniciático de toda ciencia y, de todo arte, cuyo carácter propiamente tradicional no ha podido perderse más que por efecto de la incomprensión de la que acabamos de hablar; además, suponer lo contrario es admitir una influencia del mundo profano sobre el mundo iniciático, es decir una inversión de las verdaderas relaciones jerárquicas que son inherentes a la naturaleza misma de las cosas. Lo que puede engañar, en el caso presente, es que la imitación profana ha debido siempre ser más visible que la verdadera organización de los «Fieles de Amor», organización que, por lo demás, habría que abstenerse de concebir a la manera de una «sociedad», como ya lo hemos explicado para las organizaciones iniciáticas en general²; si puede parecer inalcanzable para el historiador moderno, eso es una prueba, no de su existencia, sino por el contrario de su carácter verdaderamente serio y profundo³.

Uno de los principales méritos del trabajo del Sr. Ricolfi es aportar nuevas indicaciones en lo que concierne a la existencia de los «Fieles de Amor» en la Francia septentrional: y el poema poco conocido de Jacques de Baisieux sobre los *Fiefs d'Amour* (identificados a los «feudos celestes» por oposición a los «feudos terrestres») sobre el que se extiende bastante, es particularmente significativo a este respecto. Las huellas de tal organización son con seguridad mucho más escasas en esta región que en el Languedoc y en Provenza⁴, no hay

² Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*.

³ Recordemos a este propósito que no puede tratarse, de ningún modo, de una «secta»: el dominio iniciático no es el de la religión exotérica, y la formación de «sectas» religiosas no puede haber sido aquí más que otro caso de degeneración profana; lamentamos volver a encontrar aún en el Sr. Ricolfi una cierta confusión entre ambos dominios, que oscurece mucho la comprensión de lo que se trata realmente.

⁴ ¿Es una simple coincidencia que en el *Compagnonnage*, el «Tour de Francia» deje de lado toda la región septentrional y no comprenda más que las ciudades situadas al sur del Loira, o no hay que ver en ello algo cuyo origen puede remontarse muy lejos y cuyas razones, ni que decir tiene, se han perdido hoy día completamente de vista?

que olvidar sin embargo que apareció, un poco más tarde, el *Roman de la Rose*; y además se sugieren estrechas relaciones con la «Caballería del Grial» (a la cual Jacques de Baisieux hace alusión explícitamente) por el hecho de que Chretien de Troyes tradujo el *Ars amandi* de Ovidio, que muy bien podría tener, de este modo, otro significado distinto al puramente literal (y no habría razones para extrañarse por parte del autor de las *Metamorphosis*). Seguramente, está lejos de haberse dicho todo sobre la «caballería errante», cuya idea misma se relaciona a la de los «viajes» iniciáticos: no podemos, por el momento, más que recordar todo lo que ya se ha escrito sobre este último tema y añadiremos solamente que la expresión «caballeros salvajes», señalada por el Sr. Ricolfi, merecería ella sola un estudio particular.

Hay cosas bastante extrañas en el libro de André, capellán del rey de Francia; desgraciadamente han escapado en gran parte al Sr. Ricolfi, que relaciona algunas sin ver en ellas nada extraordinario. De este modo, se dice que el palacio del Amor se eleva «en medio del Universo», que este palacio tiene cuatro lados y cuatro puertas; la puerta de Oriente esta reservada a Dios, y la del Norte permanece siempre cerrada. Pero hay aquí algo particularmente interesante: el Templo de Salomón, que simboliza el «Centro del Mundo», tiene también, según la tradición masónica, la forma de un cuadrilátero o «cuadrado largo», y las puertas se abren sobre tres de sus lados, y solamente el del Norte no tiene ninguna abertura; si hay una ligera diferencia (ausencia de puerta por una parte, puerta cerrada por otra), el simbolismo es exactamente el mismo, siendo el Norte el lado oscuro, el que no ilumina nunca la luz del sol⁵. Además, el Amor aparece aquí bajo la forma de un rey, que lleva sobre la cabeza una corona de oro; ¿no es así como lo vemos representado igualmente, en la Masonería escocesa, en el gra-

⁵ Es el lado del *yin* en la tradición china, mientras que el lado opuesto es el *yang*; y esta puntualización podría ayudar a resolver la controvertida cuestión de la posición respectiva de las dos columnas simbólicas: la del Norte debe normalmente corresponder al principio femenino y la del Sur al principio masculino.

do de «Príncipe de Gracia»⁶, y no puede esto indicar entonces que es el «rey pacífico», que es el mismo sentido del nombre de Salomón? Todavía hay otra relación que no es menos sorprendente; en diversos poemas y fábulas, la «Corte de Amor» está descrita como compuesta de pájaros, que toman la palabra uno tras otro; ya hemos dicho anteriormente lo que había que entender por «lenguaje de los pájaros»;⁷ ¿sería admisible ver una pura coincidencia en el hecho de que en el *Qoran*, como ya hemos indicado, precisamente en conexión con Salomón, este «lenguaje de los pájaros» se encuentra expresamente mencionado? Añadamos aún otro punto que tiene interés para establecer otras concordancias: los papeles principales, en esta «Corte de Amor», parecen ser generalmente atribuidos al ruiseñor y al loro; se sabe la importancia dada al ruiseñor en la poesía persa, de la que Valli señaló los puntos de contacto con la de los «Fieles de Amor», pero lo que quizá se sabe menos es que el loro es el *vahana* o vehículo simbólico de *Kama*, es decir del *Eros* hindú; todo esto ¿no es bastante para reflexionar? Y dado que estamos tratando lo que concierne a los pájaros, ¿no es curioso también que Francesco da Barberino, en sus *Documenti d'Amore*, represente al Amor con pies de halcón o de gavilán, el pájaro emblemático del *Horus* egipcio, cuyo simbolismo está estrechamente ligado con el del «Corazón del Mundo»?⁸

A propósito de Francesco da Barberino, el Sr. Ricolfi vuelve sobre la figura de la que ya hemos hablado en la que seis personajes dispuestos simétricamente y un decimotercer personaje andrógino en el centro, representan bastante visiblemente siete grados iniciáticos; si su interpretación difiere un poco de la de Luigi Valli, no es más que sobre puntos de

⁶ El Sr. Ricolfi ha estudiado por sí mismo en uno de sus artículos del *Corriere Padano*, el sentido particular dado por los «Fieles de Amor» a la palabra *Merzé*, que parece haber sido una de las enigmáticas designaciones de su organización.

⁷ Ver nuestro artículo sobre este tema en *Le Voile d'Isis*, n.º. de noviembre 1931.

⁸ El Sr. L. Charbonneau-Lassay ha consagrado un estudio a este respecto en la revista *Regnabit*.

detalle que no cambian en nada el significado esencial. En otra parte, da la reproducción de una segunda figura, representación de una «Corte de Amor» en la que los personajes están repartidos sobre once gradas; este hecho no parece haber llamado particularmente su atención, pero si se quiere relacionar bien con lo que ya hemos dicho antes sobre el papel del número 11 en Dante, respecto al simbolismo de ciertas organizaciones iniciáticas⁹, se comprenderá fácilmente su importancia. Por lo demás, parece que el autor de los *Documenti d'Amore*, no ignoraba ciertos conocimientos tradicionales de un género bastante especial, como la explicación del sentido de las palabras por el desarrollo de sus elementos constitutivos; en efecto, cuando se lee atentamente esta frase mediante la que definió una de las doce virtudes a las cuales corresponden las doce partes de su obra (y este número también tiene su razón de ser: es un zodíaco en el que el Amor es el Sol), y que el Sr. Ricolfi cita sin comentario: «Docilitas, data novitiis notitia vitiorum, docet illos ab illorum vilitate abstinere»; ¿no hay algo aquí que recuerda, por ejemplo, al *Crátilo* de Platón?¹⁰

Señalemos aún, sin dejar a Francesco da Barberino, un fallo bastante curioso del Sr. Ricolfi a propósito de su figura andrógina, que es claramente hermética y no tiene absolutamente nada de «mágica», pues son dos cosas completamente distintas; él habla a este respecto incluso de «magia blanca»,

⁹ Ver *El esoterismo de Dante*. El Sr. Ricolfi parece bastante dispuesto a admitir las relaciones de los «Fieles de Amor» con los Templarios, aunque no hace más que una alusión de pasada, estando esta cuestión fuera del tema que se ha propuesto tratar más especialmente.

¹⁰ En una época más reciente, volvemos a encontrar un procedimiento similar, empleado de forma mucho más aparente, en el tratado hermético de Cesare della Riviera, *Il Mondo mágico degli Heroi* (ver nuestra reseña en *Le Voile d'Isis*, n° de octubre 1932). Del mismo modo, cuando Jacques de Baisieux dice que *a-mor* significa «sin muerte», no es necesario declarar como hace el Sr. Ricolfi que es una «falsa etimología»: en realidad no se trata para nada de etimología sino de un procedimiento de interpretación comparable al *nirukta* de la tradición hindú; y sin conocer el poema en cuestión, habíamos indicado esta explicación, añadiendo una comparación con las palabras sánscritas *a-mara* y *a-mrita* en el primer artículo que hemos consagrado a los trabajos de Luigi Valli, transformado aquí en el Cap. IV.

mientras que querría ver «magia negra» en el *Rebis* de Basilio Valentin, a causa del dragón, que como ya hemos dicho¹¹ representa simplemente el mundo elemental, y que además se coloca bajo los pies del *Rebis*, así pues dominado por él, y también, cosa más divertida, ¡a causa de la escuadra y el compás, esto por razones que es fácil adivinar y que provienen seguramente mucho más de contingencias políticas que de consideraciones de orden iniciático! Finalmente, para terminar, puesto que el Sr. Ricolfi parece tener alguna duda sobre el carácter esotérico de la figura en la que, bajo la apariencia de una simple «letra adornada», Francesco da Barberino se hace representar en adoración ante la letra I, precisemos el significado de ésta, que fue según Dante el primer nombre de Dios: designa propiamente la «Unidad divina» (y además es por eso por lo que este nombre es primero la unidad de la esencia, precediendo necesariamente a la multiplicidad de los atributos); en efecto, no solamente ella es el equivalente de la *iod* hebrea, hieroglifo del Principio y en sí misma principio de todas las demás letras del alfabeto, y cuyo valor numérico 10 se refiere a la unidad (es la unidad desarrollada en el cuaternario: $1+2+3+4=10$, o el punto central que produce por su expansión el círculo de la manifestación universal); no solamente la letra I representa la unidad en la numeración latina, en razón de su forma rectilínea, que es la más simple de todas las formas geométricas (siendo el punto «sin forma»), sino que incluso en la lengua china, la palabra *i* significa «unidad», y *Tai-i* es la «Gran unidad», que está representada simbólicamente como residiendo en la estrella polar, lo cual está lleno de significado pues, volviendo a la letra I de los alfabetos occidentales, apercibimos que, siendo una recta vertical, es por ello mismo adecuada para simbolizar el «Eje del Mundo», cuya importancia en todas las doctrinas tradicionales conocemos¹²; así pues, es-

¹¹ Ver el capítulo V.

¹² En la Masonería operativa, la plomada, figura del «Eje del Mundo», está suspendida de la estrella polar o de la letra G, que en ese caso toma su lugar, y que no es, como habíamos indicado, más que un sustituto de la *iod* hebrea. (Cf. *La Gran Tríada*, cap. XXV).

te «primer nombre de Dios» nos recuerda la anterioridad del simbolismo «polar» respecto al simbolismo «solar».

Naturalmente, hemos insistido aquí sobre todo en los puntos o explicaciones del Sr. Ricolfi que son manifiestamente insuficientes, pues pensamos que eso es lo más útil; pero es evidente que sería injusto agraviar a los especialistas de la «historia literaria», que no están nada preparados para abordar el dominio esotérico, por faltarles los datos necesarios para discernir e interpretar correctamente todos los símbolos iniciáticos. Es necesario, por contra, reconocer el mérito que tiene por su parte atreverse a ir en contra de las opiniones oficialmente admitidas y de interpretaciones antitradicionales impuestas por el espíritu profano que domina el mundo moderno, y saber agradecerles el poner a nuestra disposición, al exponer imparcialmente el resultado de sus investigaciones, los documentos en los cuales podemos encontrar lo que ellos mismos no han visto; y no podemos más que desear ver aparecer aún muchos trabajos del mismo tipo que aporten nuevas luces sobre la cuestión tan misteriosa y compleja de las organizaciones iniciáticas de la Edad Media occidental.

Parte II
ESTUDIOS SOBRE ESOTERISMO
CRISTIANO

Capítulo XIV

EL CRISTO SACERDOTE Y REY*

De entre los numerosos símbolos que han sido aplicados a Cristo, y de los cuales muchos se relacionan con tradiciones más antiguas, los hay que sobre todo representan a la autoridad espiritual en todos sus aspectos, pero algunos también, en su uso habitual, hacen más o menos alusión al poder temporal. Es así cómo, por ejemplo, frecuentemente se encuentra en la mano de Cristo el "Globo del Mundo", insignia del Imperio, es decir, de la Realeza universal. En la persona de Cristo, los dos poderes sacerdotal y real, a los que respectivamente se vinculan la autoridad espiritual y el poder temporal, son verdaderamente inseparables, y ambos le pertenecen eminentemente y por excelencia, al ser el principio común del cual proceden en todas sus representaciones.

Sin duda, puede parecer que, de manera general, la función sacerdotal de Cristo haya sido más particularmente puesta en evidencia; ello se comprende fácilmente, al ser lo espiritual superior a lo temporal, y la misma relación jerárquica debe ser observada entre las funciones que respectivamente les corresponden. La realeza no es verdaderamente de "derecho divino" en tanto no reconozca su subordinación con respecto a la autoridad espiritual, que es lo único que puede conferirle la investidura y la consagración que le otorgue su plena y completa legitimidad. No obstante, desde un determinado punto de vista, pueden también considerarse las funciones sacerdotal y real como siendo, en cierto modo, complementarias, y enton-

* [Publicado en la revista "Le Christ-Roi" (Paray-le-Monial, mayo-junio de 1927), fue ampliado para formar el cap. VI del *El rey del Mundo*. Esa primera versión se reeditó en *Etudes Traditionnelles*, n° 369 (enero-febrero de 1962), y de nuevo en la misma revista en los números 500 (abril-junio de 1988) y 502 (octubre-diciembre de 1988). N. del T.]

ces, aunque la segunda, a decir verdad, tenga su principio inmediato en la primera, hay no obstante entre ellas, cuando se las considera así separadas, una especie de paralelismo. En otros términos, desde el momento en que el sacerdote, de una manera habitual, no es al mismo tiempo rey, es preciso que el rey y el sacerdote obtengan sus poderes de un origen común; la diferencia jerárquica existente entre ellos consiste en que el sacerdote recibe su poder directamente de esta fuente, mientras que el rey, en razón del carácter más exterior y propiamente terrestre de su función, no puede recibir el suyo sino por mediación del sacerdote. Éste, en efecto, desempeña verdaderamente el papel de "mediador" entre el Cielo y la Tierra; y no sin razón la plenitud del sacerdocio ha recibido el nombre simbólico de "pontificado", pues, como dice san Bernardo, "el Pontífice, así como indica la etimología de su nombre, es una especie de puente entre Dios y el hombre"¹. Si se quiere entonces remontar hasta el origen primero de los poderes del sacerdote y del rey, no es sino en el mundo celeste donde puede ser encontrado; esta fuente primordial, de la que procede toda autoridad legítima, ese Principio en el que residen a la vez el Sacerdocio y la Realeza supremas, no puede ser más que el Verbo divino.

Así, el Cristo, manifestación del Verbo en este mundo, debe ser realmente sacerdote y rey a la vez; pero puede parecer extraño a primera vista que su filiación humana parezca designarlo en principio para la función real y no para la función sacerdotal. Él es llamado el "León de la tribu de Judá"; el león, animal solar y real, emblema de dicha tribu y más especialmente de la familia de David, que es la suya, deviene así su emblema personal. Si el sacerdocio tiene preeminencia sobre la realeza, ¿cómo es que Cristo surgió de la tribu real de Judá y de la familia de David, y no de la tribu sacerdotal de Leví y de la familia de Aarón? Hay aquí un misterio del que san Pablo nos ofrece la explicación en los siguientes términos:

¹ *Tractatus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9.

"Si el sacerdocio de Leví, bajo el cual descansa la ley dada al pueblo, pudiera hacer a sus hombres justos y perfectos, ¿qué necesidad había de que surgiera otro sacerdote llamado "según el orden de Melquisedec", y no "según el orden de Aarón"? Porque, cambiado el sacerdocio, necesariamente se cambia la Ley. En efecto, de aquel de quien se predicen estas cosas pertenecía a otra tribu, de la cual nadie sirvió en el altar. Y es cierto que nuestro Señor procedía de Judá, y a esa tribu nunca atribuyó Moisés el sacerdocio. Todo esto es mucho más evidente aún si surge otro sacerdote según el orden de Melquisedec, que lo sea no por ley de ordenación y sucesión carnal, sino por la potencia de su vida inmortal, así como declara la Escritura: Tú eres sacerdote eternamente, según el orden de Melquisedec"².

De modo que el Cristo es sacerdote, pero por derecho puramente espiritual; lo es según el orden de Melquisedec, y no según el orden de Aarón, ni gracias a la "sucesión carnal"; en virtud de ésta, es la realeza lo que le pertenece, y ello es conforme a la naturaleza de las cosas. Pero, por otra parte, el sacerdocio según el orden de Melquisedec implica también en sí mismo a la realeza, pues precisamente aquí no pueden estar uno y otra separados, ya que Melquisedec es, también, sacerdote y rey a la vez, de modo que realmente es la figura del Principio en el que ambos poderes están unidos, de la misma manera que el sacrificio que ofrece con el pan y el vino es la figura misma de la Eucaristía. En razón de esta doble prefiguración se aplica al Cristo la sentencia de los Salmos: "*Tu est sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec*"³.

Recordemos el texto del pasaje bíblico donde se relata el encuentro entre Melquisedec y Abraham: "Entonces Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo, y le bendijo diciendo: '¡Bendito sea

² *Epístola a los Hebreos*, VII, 11-17.

³ *Salmo CIX*, 4 [Sobre esta cuestión hay extensas y sutiles apreciaciones en *El Rey del Mundo* y en *El Centro del Mundo*. N. del T.]

Abram⁴ del Dios Altísimo, creador de cielos y tierra. Y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó a tus enemigos en tus manos!'. Y dióle Abram el diezmo de todo"⁵. Y he aquí en qué términos comenta san Pablo este texto: "Este Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios Altísimo, que salió al encuentro de Abraham cuando regresaba de la derrota de los reyes, y le bendijo, al cual dio Abraham el diezmo de todo, y cuyo nombre significa, en primer lugar, "rey de justicia"⁶ y, además, rey de Salem, es decir, "rey de paz", sin padre, ni madre, ni genealogía, sin comienzo de días, ni fin de vida, asemejado al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre"⁷.

Melquisedec es presentado como superior a Abraham, ya que le bendice, y "es incuestionable que el inferior recibe la bendición del superior"⁸; y, por su parte, Abraham reconoció esta superioridad, ya que le dio el diezmo, lo cual indica su dependencia. De ello se desprende que el sacerdocio según el orden de Melquisedec es superior al sacerdocio según el orden de Aarón, puesto que es de Abraham de quien surgió la tribu de Leví y, en consecuencia, la familia de Aarón.

Es lo que también afirma san Pablo: "Y aquí (en el sacerdocio levítico), ciertamente, reciben el diezmo hombres mortales; pero allí, uno de quien se asegura que vive. Y, en cierto modo, hasta el mismo Leví, que percibe los diezmos (del pueblo de Israel), los pagó por medio de Abraham, pues ya estaba en las entrañas de su padre cuando Melquisedec le salió al encuentro"⁹. Y esta superioridad corresponde a la de la Nueva Alianza sobre la Antigua Ley: "Y por cuanto no fue sin juramento –pues los otros fueron hechos sacerdotes sin juramento, mientras éste lo fue bajo juramento por Aquel que le dijo: "Ju-

⁴ Sólo después el nombre de "Abram" fue cambiado por el de "Abraham" (Génesis, XVII).

⁵ *Génesis*, XIV, 18-20

⁶ Efectivamente, es lo que significa literalmente "*Melki-Tsedec*" en hebreo.

⁷ *Epístola a los Hebreos*, VII, 1-3.

⁸ *Ibid*, VII, 7.

⁹ *Ibid*, VII, 8-10.

ró el Señor y su juramento será inmutable: Tú serás sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec"— por eso, la Alianza de la que Jesús es mediador y garante es más perfecta que la primera"¹⁰.

Hemos debido recordar aquí estos textos esenciales sin por lo demás pretender desarrollar todos los significados implícitos en ellos, lo que nos llevaría muy lejos, pues hay allí verdades de un orden muy profundo y que no se dejan penetrar inmediatamente, tal como san Pablo tiene el cuidado de advertir: "Sobre este particular tenemos muchas cosas que decir, aunque difíciles de explicar, porque os habéis hecho tardos de entendimiento"¹¹. ¿Qué diría hoy, cuando las cosas de este género se han hecho completamente extrañas a la inmensa mayoría de los hombres, cuyo espíritu se ha vuelto exclusivamente hacia las solas realidades del mundo material, ignorando de antemano todo aquello que supera este dominio tan estrechamente limitado?

Lo que especialmente hemos querido dar a entender es que el orden de Melquisedec es a la vez sacerdotal y real, y que, en consecuencia, la aplicación a Cristo de las palabras de la Escritura que se refieren a ello constituye la afirmación expresa de este doble carácter. Es así cómo la unión de ambos poderes en una misma persona representa un principio superior a los dos órdenes en los que se ejercen respectivamente estos poderes considerados separadamente; y es por ello que Melquisedec es verdaderamente por todo lo que de él se dice "hecho semejante al Hijo de Dios"¹². Pero Cristo, siendo el Hijo de Dios, no representa tan sólo a ese principio de los dos poderes; él es este mismo principio en toda su realidad trascendente, "por la potencia de su vida inmortal"; toda autoridad tiene en él su origen, ya que es el "Verbo Eterno" por quien todas las cosas han

¹⁰ *Ibid.*, VII, 20-22.

¹¹ *Ibid.*, V, 11.

¹² La unión de los dos poderes podría incluso, en virtud de sus respectivas relaciones con los órdenes divino y humano, ser considerada en un cierto sentido como prefigurando la unión de las dos naturalezas divina y humana en la persona de Cristo.

sido hechas, tal como declara san Juan al principio de su Evangelio: "sin Él nada se hizo de cuanto existe".

A estos puntos de vista fundamentales solamente añadiremos algunas observaciones complementarias, y, en primer lugar, es importante señalar que la Justicia y la Paz, que son, como se ha visto, los atributos de Melquisedec, según el significado de su propio nombre y del título que le es dado, son también atributos que convienen eminentemente a Cristo, que es llamado "Sol de Justicia" y "Príncipe de la Paz". Debe además decirse que estas ideas de la Justicia y de la Paz poseen, tanto en el Cristianismo como en las tradiciones antiguas, y especialmente en la tradición judía, en la que se hallan frecuentemente asociadas, un sentido muy diferente de su sentido profano, y que precisaría de un estudio profundo¹³.

Otra observación, que puede parecer singular a quienes no conozcan el genio de la lengua hebrea, pero que no es menos importante, es ésta: Melquisedec es sacerdote del Dios Altísimo, "El Elion"; y "El Elion" es el equivalente de "Emmanuel", pues ambos nombres tienen exactamente el mismo valor numérico¹⁴. Esta equivalencia indica que se trata de dos denominaciones del mismo principio divino, considerado desde dos perspectivas diferentes; en el mundo celeste él es "El Elion"; en cuanto a su manifestación en el mundo terrestre es "Emmanuel" ("Dios con nosotros" o "Dios en nosotros"). De ello resulta la siguiente consecuencia: el sacerdocio de Melquisedec es el sacerdocio de "El Elion"; el sacerdocio cristiano, que es una participación en el mismo sacerdocio de Cristo, es el de "Emmanuel"; así, pues, si "El Elion" y "Emmanuel" no son sino un solo y mismo principio, ambos sacerdocios no son sino uno, y el sacerdocio cristiano, que por lo

¹³ Esta diferencia está claramente afirmada en ciertos textos evangélicos, por ejemplo en el siguiente: "Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo" (*San Juan*, XIV, 27).

¹⁴ En hebreo, cada letra del alfabeto tiene un valor numérico, y el valor numérico de un nombre está constituido por la suma del de las letras que lo componen; así, el valor de los nombres "El Elion" y "Emmanuel" es 197.

demás implica esencialmente la ofrenda eucarística en las especies del pan y del vino, es verdaderamente "según el orden de Melquisedec".

Finalmente, Melquisedec no es el único personaje que, en las Escrituras, aparece con el doble carácter de sacerdote y de rey; en el Nuevo Testamento, efectivamente, volvemos a encontrar la unión de ambas funciones en los Reyes Magos, lo cual puede hacer pensar en la existencia de un vínculo muy directo entre éstos y Melquisedec, o, en otros términos, que en los dos casos se trata de representantes de una sola y la misma autoridad. Ahora bien, los Reyes Magos, por el homenaje que rinden a Cristo y por los presentes que le ofrecen, reconocen expresamente en él a la fuente de esta autoridad en todos los dominios en los que se ejerce: el primero le ofrece oro y le saluda como rey; el segundo le ofrece incienso y le saluda como sacerdote; por último, el tercero le ofrece la mirra o el bálsamo de incorruptibilidad¹⁵ y le saluda como profeta o maestro espiritual por excelencia, lo que directamente corresponde al principio común de los dos poderes, sacerdotal y real. El homenaje es así rendido a Cristo, desde su nacimiento humano, en los "tres mundos" de los que todas las doctrinas orientales hablan: el mundo terrestre, el mundo intermediario y el mundo celeste; y quienes se lo rinden no son otros que los depositarios auténticos de la Tradición primordial, los guardianes del depósito de la Revelación hecha a la humanidad en el Paraíso terrestre. Tal es al menos la conclusión que, para nosotros, se desprende muy claramente de la comparación entre los testimonios concordantes que, a este respecto, se hallan en todos los pueblos; y, por otra parte, bajo las formas diversas por las que se reviste en el curso de los tiempos, bajo los velos más o me-

¹⁵ Los árboles de gomas o resinas incorruptibles desempeñan un importante papel en el simbolismo; en particular, con el sentido de resurrección e inmortalidad, han sido empleados en ocasiones como emblemas de Cristo. Es cierto que también se le ha dado a la mirra otro significado, que se refiere exclusivamente a la humanidad de Cristo, pero pensamos que se trata de una interpretación muy moderna, cuyo valor, desde el punto de vista tradicional, es bastante dudoso.

nos densos que a veces la disimulan ante las miradas de quienes se atienen a las apariencias exteriores, esta gran Tradición primordial siempre fue en realidad la única verdadera Religión de la humanidad en su conjunto. La ofrenda de los representantes de esta Tradición, tal como nos la refiere el Evangelio, ¿no debería ser considerada, si se comprende bien, como una de las más hermosas pruebas de la divinidad de Cristo y, al mismo tiempo, como el decisivo reconocimiento del Sacerdocio y de la Realeza supremas que verdaderamente le pertenecen "según el orden de Melquisedec"?

Capítulo XV

A PROPÓSITO DE LAS LENGUAS SAGRADAS*

Hemos puesto de manifiesto incidentalmente, que hubo un tiempo¹ en que el mundo occidental no tenía a su disposición ninguna lengua sagrada distinta del hebreo; hay en ello, a decir verdad, un hecho bastante extraño que requiere algunas observaciones, y aunque no se pretendan resolver las diversas cuestiones que se plantean a este respecto, la cosa no carece de interés. Es evidente que, si el hebreo puede jugar este papel en Occidente, es en razón de la filiación directa que existe entre las tradiciones judía y cristiana y de la incorporación de las Escrituras hebreas a los Libros Sagrados del Cristianismo; pero se puede preguntar cómo éste no tenía una lengua sagrada que le perteneciese en propiedad, cuyo caso, entre las diferentes tradiciones, aparece como verdaderamente excepcional.

A este respecto, importa ante todo no confundir las lenguas sagradas con las lenguas simplemente litúrgicas²: para que una lengua pueda cumplir este último papel, es suficiente en suma que esté «fijada», exenta de las continuas variaciones que sufren forzosamente las lenguas que son habladas comúnmente³; pero las lenguas sagradas son exclusivamente

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, abril-mayo de 1947. N. del T.].

¹ Las “raíces de las plantas”, en *Études Traditionnelles*, septiembre de 1946 [ahora recopilado en *El Centro del Mundo*].

² Esto importa en tanto que hemos visto a un orientalista calificar de «lengua litúrgica» al árabe, que es en realidad una lengua sagrada, con la intención disimulada pero bastante clara para quien sabe comprender, de despreciar la tradición islámica y esto tiene relación con el hecho de que este mismo orientalista ha hecho en los países de lengua árabe, por lo demás sin éxito, una verdadera campaña para la adopción de la escritura en caracteres latinos.

³ Preferimos decir aquí «lengua fijada» mejor que «lengua muerta» como es habitual hacerlo, pues, en tanto que una lengua es empleada en usos rituales, no se puede decir que, desde el punto de vista tradicional, esté realmente muerta.

aquellas en las cuales son formuladas las Escrituras de las diferentes tradiciones. Es evidente que toda lengua sagrada es también al mismo tiempo, y con más razón, la lengua litúrgica o ritual de la tradición a la cual pertenece⁴, pero lo inverso no es cierto; así el griego y el latín pueden perfectamente, del mismo modo que algunas otras lenguas antiguas⁵, jugar el papel de lenguas litúrgicas para el Cristianismo⁶ pero no son de ninguna forma lenguas sagradas; si se les supone que han podido tener otras veces tal carácter⁷, eso sería en todo caso en tradiciones desaparecidas y con las cuales el Cristianismo no tiene evidentemente ninguna relación de filiación.

La ausencia de lengua sagrada en el Cristianismo se convierte aún en más sorprendente desde que se pone de manifiesto que, incluso por lo que respecta a las Escrituras hebreas, cuyo texto primitivo existe sin embargo, se sirve «oficialmente» de traducciones griegas y latinas⁸. En cuanto al Nuevo Testamento, se sabe que el texto sólo se conoce en griego, y que sobre éste han sido hechas todas las versiones en otras lenguas, incluso en hebreo y en sirio así, al menos para los Evangelios, es imposible admitir con seguridad que sea esa su verdadera lengua, queremos decir en la que las palabras de Cristo fueron pronunciadas. Es posible sin embargo que no hayan sido escritos nunca efectivamente más que en griego,

⁴ Decimos litúrgica o ritual, puesto que el primero de estos dos términos no se aplica propiamente más que a las formas religiosas, mientras que el segundo tiene un significado del todo general y que conviene igualmente a todas las tradiciones.

⁵ Particularmente el sirio, el copto y el eslavo antiguo, en uso en diversas Iglesias orientales.

⁶ Quede claro que tenemos en cuenta nada más las ramas regulares y ortodoxas del Cristianismo; el Protestantismo bajo todas sus formas no hace uso más que de las lenguas vulgares, por lo que no se puede hablar propiamente de que tenga una liturgia.

⁷ El hecho de que no conozcamos los Libros sagrados escritos en esas lenguas no permite descartar absolutamente esta suposición, pues ciertamente han existido en la antigüedad muchas cosas que no nos han llegado; ésta es de las cuestiones que sería seguramente muy difícil resolver actualmente, como por ejemplo, en lo que concierne a la tradición romana, la del verdadero carácter de los Libros sibílinos, así como la de la lengua en la cual fueron redactados.

⁸ La versión de los Setenta y la Vulgata.

habiendo sido transmitidos precedentemente de manera oral en la lengua original⁹; pero se puede preguntar entonces por qué la fijación escrita, en cuanto que ha tenido lugar, no se ha hecho también en esa lengua, y esta es una cuestión a la cual sería difícil responder. Sea como fuere, todo esto no deja de presentar ciertos inconvenientes por diversas razones, pues sólo una lengua sagrada puede asegurar la invariabilidad rigurosa del texto de las Escrituras; las traducciones varían necesariamente de una lengua a otra y, además, nunca pueden ser más que aproximativas, teniendo cada lengua sus modos propios de expresión que no corresponden exactamente a los de las otras¹⁰; incluso cuando guardan tanto como es posible el sentido exterior y literal, aportan en todo caso bastantes obstáculos a la penetración en los demás sentidos más profundos¹¹; y podemos darnos cuenta por ello de algunas dificultades del todo especiales que presenta el estudio de la tradición cristiana para el que no quiere atenerse a las simples apariencias más o menos superficiales.

Que quede claro que todo esto no quiere decir de ninguna manera que no haya razones para que el Cristianismo tenga el carácter excepcional de ser una tradición sin lengua sagrada, debe por el contrario tenerlas muy ciertamente, pero es necesario reconocer que no aparecen claramente a primera vista, y sin duda sería necesario, para llegar a desentrañarlas, un trabajo considerable que no podemos emprender aquí; por lo demás, todo lo que toca a los orígenes del Cristianismo y a sus

⁹ Esta simple acotación sobre el caso de la transmisión oral debería bastar para reducir a nada todas las discusiones de los «críticos» sobre la pretendida fecha de los Evangelios, y bastaría en efecto, si los defensores del Cristianismo no estuvieran ellos mismos más o menos afectados por el espíritu antitradicional del mundo moderno.

¹⁰ Este estado de cosas no deja de favorecer los ataques de los «exégetas» modernos; incluso si existiesen textos en lengua sagrada, esto no les impediría sin duda discutir, como profanos que son, pero al menos sería entonces más fácil, para todos aquellos que guardan aún algo del espíritu tradicional, no creerse obligados a tener en cuenta sus pretensiones.

¹¹ Esto es particularmente visible para las lenguas sagradas cuyos caracteres tienen un valor numérico o propiamente hieroglífico, que a menudo tiene una gran importancia desde este punto de vista, y al que cualquier traducción no deja evidentemente subsistir.

primeros tiempos está desgraciadamente envuelto en muchas oscuridades. Se podría preguntar también si no hay alguna relación entre ese carácter y otro que no deja de ser menos singular: y es que el Cristianismo no posee el equivalente a la parte propiamente «legal» de otras tradiciones; esto es tan cierto que, para suplantarla, ha debido adaptar a su uso el antiguo derecho romano, haciendo además algunos añadidos, pero que no tienen su fuente en las Escrituras¹². Reprochando estos dos hechos por una parte, y dándose cuenta de que, por otra, como ya lo hemos puesto de manifiesto en otras ocasiones, algunos ritos cristianos parecen, de alguna manera, una «exteriorización» de ritos iniciáticos, se podría preguntar si el Cristianismo original no fue en realidad algo muy diferente de todo lo que se puede pensar actualmente; sino en cuanto a la doctrina,¹³ al menos en cuanto a los fines en vista de los cuales fue constituido.¹⁴ No hemos querido aquí, por nuestra parte, más que exponer simplemente estas cuestiones, a las cuales no pretendemos dar ciertamente una respuesta; pero, dado el interés que presenta bajo más de un punto de vista, sería muy de agradecer que alguien que tuviera a su disposición el tiempo y los medios de hacer las investigaciones necesarias, pudiese un día u otro aportar algunas aclaraciones.

¹² Se podría decir que, sirviéndonos de un término perteneciente a la tradición islámica, el Cristianismo no tiene *shariya*; esto es más remarcable en cuanto que, en la filiación tradicional que se puede llamar «abrahámica», se sitúa entre el Judaísmo y el Islam, que tienen por el contrario uno y otro, una *shariyah* muy desarrollada.

¹³ O quizá sería necesario decir mejor, a la parte de la doctrina que ha sido generalmente conocida hasta nuestros días; ésta no ha cambiado, ciertamente pero es posible que hayan otras enseñanzas, y ciertas alusiones de los Padres de la Iglesia no parecen poder comprenderse de otra manera; los esfuerzos hechos por los modernos para disimular el alcance de estas alusiones no prueban en suma más que las limitaciones de su propia mentalidad.

¹⁴ El estudio de estas cuestiones nos llevaría a suscitar la de las relaciones del Cristianismo primitivo con el Esenianismo, que es además bastante mal conocido pero del que se sabe al menos que constituía una organización esotérica relacionada con el Judaísmo; se han dicho sobre esto muchas cosas fantásticas, pero este es un punto que merecería ser examinado seriamente.

Capítulo XVI

CRISTIANISMO E INICIACIÓN*

No teníamos la intención de volver sobre las cuestiones concernientes al carácter propio del Cristianismo, pues pensábamos que lo que habíamos dicho en diversas ocasiones, fuese más o menos incidentalmente, era al menos suficiente para que no pudiese haber ningún equívoco a este respecto¹. Desgraciadamente, hemos debido constatar en estos últimos tiempos que no ha sido así, y que se han producido por contra sobre este tema, en el espíritu de un número bastante grande de nuestros lectores, confusiones más bien molestas, lo que nos ha mostrado la necesidad de dar de nuevo algunas precisiones sobre ciertos puntos. No nos hemos decidido más que a regañadientes, pues debemos advertir que no hemos sentido nunca ninguna inclinación a tratar especialmente este tema, por diversas razones, la primera de las cuales es la oscuridad casi impenetrable que envuelve todo lo que se refiere a los orígenes y a los primeros tiempos del Cristianismo, oscuridad tal que, si se reflexiona bien, parece no poder ser simplemente

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, septiembre-octubre-noviembre de 1949. N. del T.].

¹ No hemos podido dejar de sorprendernos al ver que algunos han encontrado que *Apercepciones sobre la Iniciación*, concernía mucho más directamente al Cristianismo que nuestras demás obras; podemos asegurarles que allí tanto como en otras partes, no hemos intentado hablar más que en la medida que era estrictamente necesario para la comprensión de nuestra exposición y podríamos decir, en función de las diferentes cuestiones que teníamos que tratar en el curso de aquella. Lo que nos parece apenas menos sorprendente es que los hechos que aseguran haber seguido atenta y constantemente todo lo que hemos escrito, hayan creído encontrar en ese libro algo nuevo a este respecto puesto que sobre todos los puntos que nos han señalado, no hemos hecho por el contrario más que reproducir pura y simplemente las consideraciones que ya habíamos desarrollado en algunos de nuestros artículos aparecidos anteriormente en *Le Voile d'Isis* y *Études traditionnelles*.

accidental y haber sido expresamente deseada; esta puntualización es por lo demás a recordar, en conexión con lo que diremos seguidamente.

A pesar de todas las dificultades que resultan de tal estado de cosas, hay sin embargo al menos un punto que no parece dudoso y que además no ha sido contestado por ninguno de los que nos han hecho partícipes de sus observaciones, sino sobre el cual, por contra, algunos se apoyan para formular varias de sus objeciones: es que, lejos de ser la religión o la tradición exotérica que se conoce actualmente bajo este nombre, el Cristianismo en sus orígenes tuvo, tanto por sus ritos como por su doctrina, un carácter esencialmente esotérico y por consecuencia iniciático. Se puede encontrar una confirmación en el hecho de que la tradición islámica considera al Cristianismo primitivo como habiendo sido propiamente una *tariqah*, es decir en suma una vía iniciática, y no una *sharyah* o legislación de orden social y dirigida a todos; y esto es de tal forma cierto que, seguidamente, esta falta se tuvo que suplir con la constitución de un derecho «canónico»² que no fue en realidad más que una adaptación del antiguo derecho romano, así pues algo que vino completamente del exterior y no de un desarrollo de lo que estaba contenido desde el principio en el Cristianismo.

Es por lo demás evidente que no se encuentra ninguna prescripción en el Evangelio que pueda ser considerada de carácter verdaderamente legal en el sentido propio del término; la frase bien conocida: «Dad al César lo que es del César» nos parece particularmente significativa a este respecto, pues implica formalmente, para todo lo que es de orden exterior, la aceptación de una legislación completamente extraña a la tradición cristiana, y que es simplemente la que existía de hecho en el medio donde ésta tuvo su nacimiento, dado que entonces estaba incorporada al Imperio romano. Esto sería, seguramen-

² A este respecto, no carece quizás de interés subrayar que en árabe, la palabra *qanun*, derivada del griego, es empleada para designar toda ley adoptada por razones puramente contingentes y no formando parte íntegramente de la *shariyah* o de la legislación tradicional.

te, una laguna de las más graves si el Cristianismo hubiese sido entonces lo que ha llegado a ser más tarde; la existencia misma de tal laguna sería no solamente inexplicable sino verdaderamente inconcebible para una tradición ortodoxa y regular, si esta tradición debía realmente comportar un exoterismo, y si debía, podríamos decir, aplicarse ante todo al dominio exotérico; por contra, si el Cristianismo tenía el carácter que acabamos de decir, la cosa se explica sin problemas, pues no se trata en absoluto de una laguna sino de una abstención intencionada de intervenir en un dominio que, por definición, no podía concernirle en esas condiciones.

Para que esto haya sido posible, es necesario que la Iglesia cristiana, en los primeros tiempos, haya constituido una organización cerrada o reservada, en la cual todos no eran admitidos indistintamente, sino solamente los que poseyeran las cualificaciones necesarias para recibir válidamente la iniciación bajo la forma que se puede llamar «cristica»; y se podrían sin duda encontrar aún muchos indicios que muestran que fue efectivamente así, aunque sean generalmente incomprensidos en nuestra época y que, debido a la tendencia moderna a negar el esoterismo, se busca a menudo, de una manera más o menos consciente, desviarlos de su verdadero significado³.

Esta Iglesia fue en suma comparable, bajo este punto de vista, al *Sangha* búdico, donde la admisión tenía también caracteres de una verdadera iniciación⁴, y que se tiene la costumbre de asimilar a una «orden monástica», lo que es justo al menos en el sentido que sus estatutos particulares no estaban, como los de una orden monástica en el sentido cristiano del término, hechos para ser extendidos a todo el conjunto de la

³ A menudo hemos tenido la ocasión de constatar claramente esta forma de proceder en la interpretación actual de los Padres de la Iglesia, y más particularmente de los Padres griegos: se esfuerzan tanto como es posible, en sostener que es erróneo que se quiera ver en ellos alusiones esotéricas y, cuando la cosa llega a ser completamente imposible, ¡no vacilan en quejarse y declarar que ha habido por su parte una desagradable debilidad!

⁴ Ver A. K. Coomaraswamy: "L'ordination bouddhique est-elle une Initiation?", en el nº de julio de 1939 en *Etudes Traditionnelles*.

sociedad en el seno de la cual esta organización había sido establecida⁵. El caso del Cristianismo, desde este punto de vista, no es único entre las diferentes formas tradicionales conocidas, y esta constatación nos parece que es de una naturaleza capaz de disminuir la sorpresa que, algunos podrían manifestar; es quizá más difícil de explicar que haya sido cambiada de carácter tan completamente como lo muestra todo lo que vemos en torno nuestro, pero no es aún el momento de examinar esta cuestión.

He aquí ahora la objeción que nos ha sido dirigida y a la cual hacíamos alusión más arriba: puesto que los ritos cristianos, y en particular los sacramentos han tenido un carácter iniciático, ¿cómo han podido perderlo para llegar a ser simplemente ritos exotéricos? Esto es imposible y contradictorio, nos dicen, porque el carácter iniciático es permanente e inmutable y no podría ser borrado nunca, de manera que sería necesario admitir solamente que, del hecho de las circunstancias y de la admisión de una gran mayoría de individuos no cualificados, lo que fue primitivamente una iniciación efectiva se redujo a tener el valor de una iniciación virtual. Ahí hay un error que nos parece del todo evidente: la iniciación como hemos explicado muchas veces, confiere en efecto a los que la reciben un carácter que es adquirido de una vez por todas y que es verdaderamente imborrable, pero esta noción de la permanencia del carácter iniciático se aplica a los seres humanos que la poseen y no a los ritos o a la acción de la influencia espiritual a la cual estos están destinados a servir de vehículo; es absolutamente injustificado querer transportarla de uno de estos casos al otro, lo que en realidad viene a atribuirle un significado totalmente diferente, y estamos seguros de no haber dicho nunca nada que pudiese dar lugar a una confusión parecida. Como apoyo

⁵ Es esta extensión ilegítima la que da lugar posteriormente, en el Budismo indio, a ciertas desviaciones tales como la negación de las castas, el Buda no tenía que tenerlas en cuenta en el interior de una organización cerrada cuyos miembros debían, en principio al menos, estar más allá de su distinción; pero querer suprimir esta misma distinción en el medio social completo constituyó una herejía formal desde el punto de vista de la tradición hindú.

de esta objeción, se hace valer que la acción que se ejerce por los sacramentos cristianos es referida al Espíritu Santo, lo que es perfectamente exacto, pero completamente al margen de la cuestión; que además la influencia espiritual sea designada así conforme al lenguaje cristiano, o de otra forma según la terminología propia de tal o cual tradición, no afecta a que sea igualmente cierto que su naturaleza es esencialmente trascendente y supra-individual, pues si no fuese así, no sería una influencia espiritual lo que tendría lugar, sino una simple influencia psíquica; admitido esto, que es lo que podría impedir que la misma influencia o una influencia de la misma naturaleza actuase según las diferentes modalidades y en dominios igualmente diferentes, y por otra parte, dado que esta influencia es en sí misma de orden trascendente, ¿sería necesario que sus efectos lo sean necesariamente también en todos los casos?⁶ No vemos del todo porqué tendría que ser así, y tenemos la certeza de lo contrario; en efecto, hemos tenido siempre el mayor cuidado en indicar que una influencia espiritual interviene tanto en los ritos exotéricos como en los iniciáticos, pero es evidente que los efectos que producen no podrían ser de ninguna forma del mismo orden en ambos casos, sin lo que la distinción de ambos dominios no subsistiría⁷. Tampoco comprendemos qué tendría de inadmisibles que la influencia que opera por medio de los sacramentos cristianos, después de haber actuado primero en el orden iniciático, después, en otras condiciones y por razones dependientes de esas mismas condiciones, haya hecho descender su acción al dominio simplemente religioso y exotérico, de tal manera que sus efectos hayan estado desde entonces limitados a ciertas posibilidades de orden exclusivamente individual, teniendo como fin la «salva-

⁶ Haremos hincapié incidentalmente en que esto tendría claramente como consecuencia el impedir a las influencias espirituales la producción de efectos concernientes simplemente al orden corporal, como las curaciones milagrosas por ejemplo.

⁷ Si la acción del Espíritu Santo no se ejerciese más que en el dominio esotérico, porque es el único verdaderamente trascendente, preguntáramos también a nuestros contradictores, que son católicos, lo que sería necesario pensar de la doctrina según la cual interviene en la formulación de los dogmas más evidentemente exotéricos.

ción», y esto conservando no obstante, en cuanto a las apariencias exteriores, los mismos soportes rituales siendo éstos de institución crística y sin los que no hubiese habido tradición propiamente cristiana. Que haya sido realmente así de hecho y que, por consiguiente, en el estado presente de cosas y desde una época muy alejada, ya no se puedan considerar de ninguna forma los ritos cristianos como teniendo un carácter iniciático, es sobre lo que nos va a ser preciso insistir con más precisión; pero debemos además hacer hincapié en que hay una cierta impropiedad de lenguaje al decir que han «perdido» ese carácter, como si ese hecho hubiese sido puramente accidental, pues pensamos por el contrario, que ha debido tratarse de una adaptación que, a pesar de las consecuencias lamentables que ha tenido forzosamente en ciertos aspectos, fue plenamente justificada y necesaria por las circunstancias de tiempo y lugar.

Si se considera en qué estado, en la época de que se trata, estaba el mundo occidental, es decir el conjunto de los países que entonces estaban comprendidos en el Imperio romano, podemos darnos cuenta fácilmente que si el Cristianismo no hubiese «descendido» al dominio exotérico, ese mundo en su conjunto habría estado desprovisto de toda tradición, ya que las que existían hasta entonces, y particularmente la tradición greco-romana que habitualmente se había convertido en la predominante, había llegado a una extrema degeneración que indicaba que su ciclo de existencia estaba a punto de terminarse⁸. Este «descenso», insistimos, no fue pues de ninguna manera un accidente o una desviación, y se debe, por contra, considerarlo como habiendo tenido un carácter verdaderamente

⁸ En el bien entendido que, hablando del mundo occidental en su conjunto, hacemos excepción de una elite que no solamente comprendiera aún su propia tradición desde el punto de vista exterior, sino que, por otra parte, continuaría recibiendo la iniciación de los misterios; la tradición habría podido mantenerse así aún más o menos tiempo en un medio cada vez más restringido, pero esto está fuera de la cuestión que consideramos ahora, puesto que es de la generalidad de los occidentales de lo que tratamos y es por eso que el Cristianismo debe venir a reemplazar a las antiguas formas tradicionales en el momento en que ellas se redujeron a no ser más que «supersticiones» en el sentido etimológico de la palabra.

«providencial», puesto que evitó a Occidente caer desde esa época en un estado que hubiese sido en suma comparable al que se encuentra actualmente. El momento en que debía producirse una pérdida general de la tradición como la que caracteriza propiamente a los tiempos modernos no había llegado aún; era preciso, que hubiese un «enderezamiento», y únicamente el Cristianismo podía operarlo, pero a condición de renunciar al carácter esotérico y «reservado» que tenía al principio⁹; y así el «enderezamiento» no fue sólo genérico para la humanidad occidental, lo que es muy evidente para que haya lugar a insistir, sino que estuvo al mismo tiempo, como lo está además necesariamente toda acción «providencial» que interviene en el curso de la historia, en perfecto acuerdo con las leyes cíclicas.

Sería probablemente imposible asignar una fecha precisa a ese cambio que hizo del Cristianismo una religión en el sentido propio de la palabra y una forma tradicional dirigida a todos indistintamente, pero lo que es cierto en todo caso es que fue ya un hecho consumado en la época de Constantino y del Concilio de Nicea, de forma que éste no fue más que el «sancionador», si se puede decir así, inaugurando la era de las formulaciones «dogmáticas» destinadas a constituir una presentación puramente exotérica de la doctrina¹⁰. Esto no podía funcionar sin algunos inconvenientes inevitables, pues el hecho de encerrar así la doctrina en unas fórmulas claramente definidas y limitadas dejaba mucho más difícil, incluso a los que eran realmente capaces, la penetración en el sentido profundo; además, estando las verdades de orden más propia-

⁹ A este respecto, se podría decir que el paso del esoterismo al exoterismo constituyó un verdadero «sacrificio» lo que es, por lo demás verdad en todo descenso del espíritu.

¹⁰ Al mismo tiempo, la «conversión» de Constantino implicó el reconocimiento por un acto de alguna manera oficial de la autoridad imperial, del hecho de que la tradición greco-romana debía ser considerada como extinguida, aunque naturalmente hubiesen subsistido aún bastante tiempo restos que no pudieron más que ir degenerando cada vez más antes de desaparecer definitivamente, y que son lo que fue designado un poco más tarde con el término despectivo de «paganismo».

mente esotérico por su misma naturaleza, lejos del alcance de la mayoría, no podían ser presentadas sino como «misterios» en el sentido que esta palabra ha tomado vulgarmente, es decir, que a los ojos del común, no debían tardar en aparecer como algo que era imposible de comprender e incluso vedado el buscar su profundización. Estos inconvenientes no obstante, no fueron tales que pudiesen oponerse a la constitución del Cristianismo en la forma tradicional exotérica o en impedir su legitimidad, dada la inmensa ventaja que debía resultar, como ya lo hemos dicho, para el mundo occidental; por lo demás, si el Cristianismo como tal cesó por ello de ser iniciático, permaneció aún la posibilidad de que subsistiese en su interior una iniciación específicamente cristiana para la elite que no podía atenerse sólo al punto de vista del exoterismo y encerrarse en las limitaciones que son inherentes a éste; pero esa es otra cuestión que tendremos que examinar un poco más tarde.

Por otra parte, es de resaltar que ese cambio en el carácter esencial y podríamos decir, en la naturaleza misma del Cristianismo, explica perfectamente que, como decíamos al principio, todo lo que lo había precedido hubiese sido voluntariamente cubierto de oscuridad, y no habría podido ser de otra manera. Es evidente en efecto, que la naturaleza del Cristianismo original, en tanto que era esencialmente esotérica e iniciática, debía permanecer completamente ignorada para aquellos que eran ahora admitidos en el Cristianismo convertido en exoterismo; por consiguiente, todo lo que pudiese dar a conocer o solamente suponer lo que había sido realmente el Cristianismo en sus principios debía ser recubierto para aquéllos de un velo impenetrable. Hay que aclarar que nosotros no hemos investigado por qué medios ha podido obtenerse tal resultado, eso sería más bien asunto de los historiadores, si tal vez tuviesen la intención de proponerse esa pregunta, que por lo demás les parecería sin duda como prácticamente insoluble, a falta de poder aplicarle sus métodos habituales y de apoyarse sobre «documentos» que manifiestamente no podrían existir en tal caso; pero lo que nos interesa aquí es solamente consta-

tar el hecho y comprender su verdadera razón. Añadiremos que en estas condiciones y contrariamente a lo que podrían pensar los amantes de explicaciones racionales, que son siempre explicaciones superficiales y «simplistas», no se puede atribuir de ninguna manera este «oscurecimiento» de los orígenes a una ignorancia evidentemente imposible en aquellos que debieron ser tanto mas conscientes de la transformación del Cristianismo, cuanto que habían tomado parte más o menos directamente en ella, ni pretender según un prejuicio bastante respaldado entre los modernos que prestan gustosamente a los demás su propia mentalidad, que hubiese habido por su parte una maniobra «política» e interesada, de la que no vemos muy bien qué provecho les habría podido reportar efectivamente; la verdad es, por el contrario, que esto fue rigurosamente exigido por la naturaleza misma de las cosas a fin de mantener, en conformidad con la ortodoxia tradicional, la distinción profunda de ambos dominios exotérico y esotérico¹¹.

Algunos podrían quizá preguntarse lo que les ocurrió, con semejante cambio, a las enseñanzas de Cristo, que constituyen el fundamento del Cristianismo por definición, y de las que no podría deshacerse sin cesar de merecer su nombre, sin contar que no se ve lo que podría sustituirlas sin comprometer el carácter «no humano» fuera del cual no hay ninguna tradición auténtica. En realidad, estas enseñanzas no han sido tocadas por ello, ni modificadas en ninguna forma en su «literalidad», y la permanencia del texto de los Evangelios y de los demás escritos del Nuevo Testamento que se remontan evidentemente al primer período del Cristianismo, constituye una prueba

¹¹ Hemos hecho hincapié en que la confusión entre estos dos dominios es una de las causas que dan nacimiento frecuentemente a las sectas» heterodoxas, y no es dudoso que de hecho, entre las antiguas herejías cristianas, hay un cierto número que no tuvieron otro origen que ese; se explican tanto mejor por ello las precauciones que fueron tomadas para evitar esta confusión en la medida de lo posible, y de las que no se podría de ninguna manera contestar su eficacia a este respecto, incluso si, desde otro punto de vista completamente distinto, se está tentado de lamentar que hayan tenido por efecto secundario el aportar a un estudio profundo y completo del Cristianismo dificultades casi insalvables.

suficiente¹²; lo que ha cambiado es solamente su comprensión, o si se prefiere, la perspectiva según la cual son considerados y el significado que les es dado en consecuencia, sin que se pueda decir además que haya algo falso o ilegítimo en este significado, pues es evidente que las mismas verdades son susceptibles de recibir una aplicación en dominios diferentes, en virtud de las correspondencias que existen entre todos los órdenes de realidad. Sólo que hay conceptos que, concerniendo especialmente a aquellos que siguen una vía iniciática y aplicables por consiguiente en un medio restringido y en alguna forma cualitativamente homogéneo, llegan a ser impracticables de hecho si se les quiere extender a todo el conjunto de la sociedad humana; es esto lo que se reconoce bastante explícitamente al considerarlos solamente como «consejos de perfección», a los cuales no se da ningún carácter de obligación¹³; esto quiere decir que cada uno debe seguir la vía evangélica en la medida no sólo de su propia calidad, lo cual es evidente, sino incluso de lo que le permitan las circunstancias contingentes en las que se encuentra localizado, y esto es en efecto todo lo que se puede exigir razonablemente a aquellos que no aspiran a superar la simple práctica exotérica¹⁴. Por otra parte, en lo que respecta a la doctrina propiamente dicha, si hay verdades que pueden ser comprendidas a la vez exotérica y esotéricamente, según que los sentidos se refieran a los diferentes grados de realidad, hay otras que, perteneciendo exclusivamente al esoterismo y no teniendo ninguna correspon-

¹² Incluso si se admitiesen, lo que no es nuestro caso, las pretendidas conclusiones de la «crítica» moderna que, con intenciones manifiestamente antitradicionales, se esfuerza en atribuir a estos escritos fechas tan «tardías» como es posible, serían ciertamente aún, anteriores a la transformación de la que hablamos aquí.

¹³ No pensamos hablar de los abusos a los cuales esta especie de restricción o de «minimización» ha podido a veces dar lugar, sino de las necesidades reales de una adaptación a un medio social que comprende individuos tan diferentes y desiguales como es posible en cuanto a su nivel espiritual, y a los cuales un exoterismo debe no obstante dirigirse al mismo nivel y sin ninguna excepción.

¹⁴ Esta práctica exotérica podría definirse como un mínimo necesario y suficiente para asegurar la salvación pues ella es el fin único al cual está efectivamente destinada.

dencia fuera de éste, llegan a ser, como lo hemos dicho ya, completamente incomprensibles cuando se prueba a transportarlos al dominio exotérico, y que deben limitarse entonces forzosamente a ser expresadas pura y simplemente bajo la forma de enunciados «dogmáticos», sin buscar nunca dar la menor explicación; son éstas las que constituyen propiamente lo que se ha convenido en llamar los «misterios» del Cristianismo. A decir verdad, la existencia misma de estos «misterios» sería completamente injustificable si no se admitiese el carácter esotérico del Cristianismo original; por contra, teniendo en cuenta esto, aparece como una consecuencia normal e inevitable de esa «exteriorización» el que el Cristianismo, aun conservando la misma forma en cuanto a las apariencias, tanto en su doctrina como en sus ritos, haya llegado a ser la tradición exotérica y específicamente religiosa que conocemos hoy.

Entre los ritos cristianos, o más precisamente los sacramentos que constituyen la parte más esencial, los que presentan la mayor similitud con los ritos de iniciación y que por consiguiente deben ser considerados como su «exteriorización», si han tenido efectivamente ese carácter en su origen¹⁵, son naturalmente, como ya lo hemos puesto de manifiesto, los que no pueden recibirse más que una sola vez, y ante todo el bautismo. Éste, por el cual el neófito era admitido en la comunidad cristiana y de alguna manera «incorporado» a ésta, debía evidentemente, en tanto que fue una organización iniciática, constituir la primera iniciación, es decir, el principio de los «misterios menores»; es además lo que indica claramente el carácter de «segundo nacimiento» que ha conservado, aunque con una aplicación diferente, al descender al dominio exotéri-

¹⁵ Al decir aquí ritos de iniciación, entendemos por ello los que tienen propiamente por finalidad la comunicación de la influencia iniciática; es evidente que fuera de estos, pueden existir otros ritos iniciáticos, es decir reservados a una élite que ya haya recibido la iniciación; así, por ejemplo, se puede pensar que la Eucaristía fue primitivamente un rito iniciático en este sentido, pero no un rito de iniciación.

co. Añadamos seguidamente, para no tener que volver sobre ello, que la confirmación parece haber marcado el acceso a un grado superior, y lo más verosímil es que éste correspondiese en principio al final de los «misterios menores»; en cuanto a la ordenación, que ahora da solamente la posibilidad de ejercer ciertas funciones, no puede ser más que la «exteriorización» de una iniciación sacerdotal, refiriéndose como tal a los «misterios mayores».

Para darse cuenta que, en lo que se podría llamar el segundo estado del Cristianismo, los sacramentos no tienen ya ningún carácter iniciático y no son realmente más que ritos puramente exotéricos, es suficiente en suma considerar el caso del bautismo, puesto que todo el resto depende directamente de él. En el origen, a pesar del «oscurecimiento» del que hemos hablado, se sabe al menos que para conferir el bautismo se rodeaban de precauciones rigurosas y que aquellos que debían recibirlo eran sometidos a una larga preparación. Actualmente, ocurre de alguna manera todo lo contrario, y parece haberse hecho todo lo posible para facilitar al extremo la recepción de este sacramento, puesto que no solamente es dado a cualquiera indistintamente sino que no se pide ningún tipo de cualificación ni de preparación sino que incluso puede ser conferido válidamente por cualquier creyente, mientras que los demás sacramentos no pueden serlo más que por aquellos sacerdotes y obispos que ejercen una función ritual determinada. Estas facilidades, así como el hecho de que los niños sean bautizados lo más pronto posible después de su nacimiento, lo que excluye evidentemente la idea de cualquier preparación, no pueden explicarse más que por un cambio radical en la concepción misma del bautismo, cambio a partir del cual fue considerado como una condición indispensable para la «salvación» y que debía por consiguiente ser asegurado al mayor número posible de individuos, mientras que primitivamente se trataba de algo distinto. Esta forma de considerar las cosas según la cual la «salvación», que es el fin de todos los ritos exotéricos, está ligada necesariamente a la ad-

misión en la Iglesia cristiana, no es en suma más que una consecuencia de esta especie de «exclusivismo» que es, inevitablemente, inherente al punto de vista de todo exoterismo como tal. No creemos útil insistir mas, pues está bastante claro que un rito que es conferido a los recién nacidos sin preocuparse de ninguna manera en determinar sus cualificaciones por algún medio, no podría tener el carácter y el valor de una iniciación, aun estando ésta reducida a ser simplemente virtual; vamos, por lo demás, a volver ahora mismo sobre la cuestión de la posibilidad de la subsistencia de una iniciación virtual por los sacramentos cristianos.

Señalaremos aún accesoriamente un punto que no deja de tener importancia: y es que en el Cristianismo tal como es actualmente, y contrariamente a lo que fue al principio, todos los ritos sin excepción son públicos; todo el mundo puede asistir, incluso a los que parece que deberían ser particularmente «reservados», como la ordenación de un sacerdote o la consagración de un obispo, y con mayor razón a un bautismo o a una confirmación. Esto sería una cosa inadmisible si se tratase de ritos iniciáticos, que normalmente no pueden ser cumplidos más que en presencia de los que hayan recibido ya la misma iniciación¹⁶; entre la publicidad de una parte y el esoterismo y la iniciación de la otra, hay evidentemente incompatibilidad. Si no obstante consideramos este argumento como secundario, es porque si no hubiese otros, se podría pretender que no hay en ello más que un abuso debido a una cierta degeneración, como puede producirse a veces en una organización iniciática hasta perder su carácter propio; pero hemos visto que, precisamente, el descenso del Cristianismo al orden exotérico no debía de ninguna manera ser considerado como una dege-

¹⁶ A consecuencia del artículo sobre la ordenación búdica que hemos mencionado anteriormente, hicimos a A. K. Coomaraswamy una pregunta a este respecto; él nos confirmó que esta ordenación no fue nunca conferida más que en presencia de los miembros del *Sangha* solamente, compuesto únicamente por aquellos que la habían recibido, con exclusión no solamente de los extraños al budismo sino también de los adherentes laicos que no eran en suma más que asociados «del exterior».

neración y además las otras razones que exponemos bastante plenamente para mostrar que, en realidad, no puede haber allí ninguna iniciación.

Si hubiese aún una iniciación virtual, como algunos lo han considerado en las objeciones que nos han hecho, y si por consiguiente aquellos que han recibido los sacramentos cristianos o incluso sólo el bautismo, no tuviesen desde entonces ninguna necesidad de buscar otra forma de iniciación sea cual sea¹⁷, ¿cómo podríamos explicar la existencia de organizaciones iniciáticas específicamente cristianas, tales como las que han existido incontestablemente durante toda la Edad Media, y cuál podría ser entonces su razón de ser, puesto que sus ritos particulares fueron de alguna manera duplicados de los ritos ordinarios del Cristianismo? Se dirá que éstas constituyen o representan solamente una iniciación a los «misterios menores», de manera que la búsqueda de otra iniciación vendría impuesta a los que tuvieran la voluntad de ir más lejos y acceder a los «misterios mayores»; pero, además de que es muy inverosímil, por no decir más, que todos los que entraron en las organizaciones de las que hablamos hayan sido preparados para abordar ese dominio, hay contra tal suposición un hecho decisivo: es la existencia del hermetismo cristiano, puesto que, por definición, el hermetismo trata precisamente de los «misterios menores»; y no hablemos de las iniciaciones de oficio, que se refieren también a este mismo dominio y que, en el caso en que no pueden ser llamadas específicamente cristianas, no requieren por ello menos de sus miembros, en un medio cristiano, la práctica del exoterismo correspondiente.

¹⁷ Creemos firmemente, a decir verdad, que ése no fue para muchos el principal motivo que les llevó a querer persuadirse de que los cristianos han guardado un valor iniciático; en el fondo, quisieron dispensarse de toda adhesión iniciática regular y poder nada menos que pretender obtener resultados de este orden: incluso si admiten que esos resultados no pueden ser más que excepcionales en las condiciones presentes, cada uno se cree gustosamente destinado a estar entre las excepciones, obviamente no hay en ello más que una lamentable ilusión.

Ahora es necesario prever otro equívoco, pues algunos podrían estar tentados de sacar de lo que precede una conclusión errónea pensando que, si los sacramentos no tienen ningún carácter iniciático, debe resultar que nunca pueden tener efectos de ese orden, a lo que no dejarían si duda de oponer algunos casos en los que parece que haya sido de otra manera; la verdad es que, en efecto, los sacramentos no pueden tener tales efectos en sí mismos, estando su eficacia propia limitada al dominio exotérico, pero hay sin embargo otra cosa que considerar a este respecto. En efecto, dado que existen iniciaciones pertenecientes especialmente a una forma tradicional determinada y tomando como base el exoterismo de ésta, los ritos exotéricos pueden, para aquellos que han recibido tal iniciación, ser transpuestos de alguna manera a otro orden, en el sentido de que servirán como soporte para el trabajo iniciático mismo, y por consiguiente, para ellos, los efectos ya no estarán limitados sólo al orden exotérico como lo están para la generalidad de los adheridos a la misma forma tradicional; esto es así, tanto para el Cristianismo como para toda otra tradición, desde que hay o hubo propiamente una iniciación cristiana. Queda claro que, lejos de dispensar de la iniciación regular o de que pueda tener lugar, este uso iniciático de los ritos exotéricos la presupone por contra esencialmente, como la condición a la cual las cualificaciones más excepcionales no podrían suplir, y sin la cual todo lo que sobrepasa el nivel ordinario no puede finalizar como mucho más que en el misticismo, es decir en algo que, en realidad, no proviene aún más que del exoterismo religioso.

Se puede comprender fácilmente, por lo que acabamos de decir en último lugar, lo que fueron realmente aquellos que, en la Edad Media, dejaron escritos de inspiración manifiestamente iniciática y que hoy se comete comúnmente el error de tomar por «místicos» porque no se conoce nada más, pero que fueron ciertamente algo completamente diferente. No hay por qué suponer para nada que se haya tratado de casos de iniciación «espontánea», o de casos de excepción en los cuales una

iniciación virtual que hubiese permanecido vinculada a los sacramentos hubiera podido devenir efectiva, mientras existían todas las posibilidades de una adhesión normal a alguna de las organizaciones iniciáticas regulares que existían en esa época, a menudo bajo la fachada de órdenes religiosas y en su interior, aunque no se confundían en ninguna forma con ellas. No podemos extendernos más para no alargar indefinidamente esta exposición, pero haremos hincapié en que es precisamente cuando esas iniciaciones dejaron de existir, o al menos de ser suficientemente accesibles para ofrecer aún realmente esas posibilidades de adhesión, cuando el misticismo propiamente dicho tuvo nacimiento, de manera que las dos cosas aparecen estrechamente ligadas¹⁸. Lo que decimos aquí no se aplica, por lo demás, más que a la Iglesia latina, y lo que es muy remarkable también es que en las Iglesias de Oriente no ha existido nunca misticismo en el sentido en que se entiende en el Cristianismo occidental desde el siglo XVI, este hecho puede hacernos pensar que una cierta iniciación del género de las que hacíamos alusión, ha debido mantenerse en esas Iglesias y, efectivamente, eso es lo que ocurre con el hesicasmo, cuyo carácter realmente iniciático no parece dudoso si, allí como en otros casos, ha sido más o menos disminuido en el curso de los tiempos modernos por una consecuencia natural de las condiciones generales de esta época, a las que apenas pueden escapar las iniciaciones que están extremadamente poco difundidas, que lo hayan sido o que hayan decidido voluntariamente «cerrarse» más que nunca para evitar toda degeneración. En el hesicasmo, la iniciación propiamente dicha está esencialmente constituida por la transmisión regular de ciertas fórmulas exactamente comparables a la comunicación de los *mantras* en la tradicional hindú y a la del *wird* en los *turuq* is-

¹⁸ No queremos decir que ciertas formas de iniciación cristiana no se hayan continuado más tarde, puesto que tenemos razones para pensar que subsiste aun algo actualmente, pero esto en medios tan restringidos que, de hecho, se les puede considerar como prácticamente inaccesibles, o bien, como vamos a ver en ramas del Cristianismo distintas de la Iglesia latina.

lámicos; existe también toda una «técnica» de la invocación como medio propio de trabajo interior¹⁹, medio bien distinto de los ritos cristianos exotéricos, aunque este trabajo no puede menos que encontrar también un punto de apoyo en estos como hemos explicado, puesto que, con las fórmulas requeridas, la influencia a la cual sirven de vehículo ha sido transmitida válidamente, lo que implica naturalmente la existencia de una cadena iniciática ininterrumpida, dado que no se puede transmitir evidentemente más que lo que se ha recibido²⁰. Esta es una cuestión que no podemos más que indicar aquí muy sumariamente, pero del hecho de que el hesicismo está aún vivo en nuestros días, nos parece que sería posible encontrar por ese lado ciertas aclaraciones sobre lo que han podido ser los caracteres y los métodos de otras iniciaciones cristianas que desgraciadamente pertenecen al pasado.

Finalmente, para concluir podemos decir esto: a pesar de los orígenes iniciáticos del Cristianismo, éste, en su estado actual, no es ciertamente nada más que una religión, es decir una tradición de orden exclusivamente exotérico, y no tiene en sí mismo otras posibilidades que las de todo exoterismo; no lo pretende además de ninguna forma puesto que no se ha propuesto nunca otra cosa que obtener la «salvación». Una iniciación puede naturalmente superponérsele, y debería serlo normalmente para que la tradición fuese verdaderamente completa poseyendo efectivamente ambos aspectos exotérico y esotérico; pero, en su forma occidental al menos, esta iniciación, de hecho, no existe en el presente. Queda aclarado, por lo demás, que la observancia de los ritos exotéricos es plenamente sufi-

¹⁹ Una puntualización interesante a este propósito es que esta invocación es designada en griego por el término *mnémé* «memoria» o «recuerdo» que es exactamente el equivalente al árabe *dhikr*.

²⁰ Es de resaltar que entre los intérpretes modernos del hesicismo, hay muchos que se esfuerzan en «minimizar» la importancia de su parte propiamente «técnica» sea porque esto responde realmente a sus tendencias, sea porque piensan desembarazarse así de ciertas críticas que proceden de un desconocimiento completo de las cosas iniciáticas; ello es en todos los casos, un ejemplo de estas disminuciones de las que hablábamos anteriormente.

ciente para alcanzar la «salvación»; esto ya es mucho, seguramente, e incluso es todo lo que puede legítimamente pretender, hoy más que nunca, la inmensa mayoría de seres humanos; ¿pero qué deberán hacer, en estas condiciones, aquellos para los que según la expresión de algunos *mutaṣawwifin* «el Paraíso es una prisión»?

Capítulo XVII

LOS GUARDIANES DE TIERRA SANTA*

Entre las atribuciones de las Ordenes de Caballería y más particularmente de los Templarios, una de las más conocidas pero no de las mejor comprendidas en general, es la de «Guardianes de Tierra Santa». Seguramente, si nos atenemos al sentido más externo, se encuentra una explicación inmediata de este hecho en la conexión que existe entre el origen de estas Ordenes y las Cruzadas pues, tanto para los Cristianos como para los judíos, parece ser que la «Tierra Santa» no designa nada más que Palestina. Sin embargo la cuestión se completa cuando se observa que diversas organizaciones orientales cuyo carácter iniciático no es dudoso, como los Asacis y los Drusos, han tomado igualmente el mismo nombre de «guardianes de la Tierra Santa». En efecto, en ese caso ya no puede tratarse de Palestina, y además es remarcable que estas organizaciones presenten tan gran número de rasgos comunes con las órdenes de caballería occidentales, que incluso algunas de ellas hayan estado históricamente en relación con aquéllas ¿Qué hay que entender pues en realidad por «Tierra Santa» y a quién corresponde exactamente ese papel de «guardianes» que parece relacionado con un género de iniciación determinado, que se puede llamar iniciación «caballescaca», dando a este término una extensión mayor que la que se le da de ordinario, pero que las analogías existentes entre las diferentes formas de las que hablamos bastarían ampliamente para legitimarla?

Por lo demás ya hemos mostrado, particularmente en nuestro estudio sobre *El Rey del Mundo*, que la expresión «Tierra Santa» tiene un cierto número de sinónimos: «Tierra

* [Publicado originalmente en *Le Voile d'Isis*, agosto-septiembre de 1929. N. del T.].

Pura», «Tierra de los Santos», «Tierra de Inmortalidad», «Tierra de los Vivos», que esas designaciones equivalentes se vuelven a encontrar en las tradiciones de todos los pueblos, y que se aplican siempre esencialmente a un centro espiritual cuya localización es una región determinada puede, según el caso, ser entendida literal o simbólicamente, o a la vez en uno y otro sentido. Toda «Tierra Santa» es también designada por expresiones como «Centro del Mundo» o «Corazón del Mundo» y esto requiere algunas explicaciones, pues esas designaciones uniformes aunque diversamente aplicadas, podrían fácilmente entrañar ciertas confusiones.

Si consideramos por ejemplo la tradición hebrea, vemos que se habla en el *Sepher Ietsirah* del «Palacio Santo» o «Palacio interior», que es el verdadero «Centro del Mundo» en el sentido cosmogónico del término; y vemos también que este «Palacio Santo» tiene su imagen en el mundo humano, por su residencia en un cierto lugar de la *Shekinah*, que es la «presencia real» de la Divinidad¹ para el pueblo de Israel, esta residencia de la *Shekinah* era el Tabernáculo (*Mishkan*) que, por esta razón, era considerado como el «Corazón del Mundo» porque era efectivamente el centro espiritual de su propia tradición. Este centro además, no fue al principio un lugar fijo; cuando se trata de un pueblo nómada, como era el caso, su centro espiritual debe desplazarse con él aun permaneciendo, no obstante, siempre el mismo en el curso de ese desplazamiento. «La residencia de la *Shekinah* dice el Sr. Vuillaud, no fue fijada más que el día en que el Templo fue construido, para lo cual David había preparado el oro, la plata y todo lo que Salomón necesitaba para concluir la obra². El Tabernáculo de

¹ Ver nuestros artículos sobre *El Corazón del Mundo en la Cábala hebrea* [compilado en *Sobre la Cábala y el esoterismo judío*], la *Tierra Santa y el Corazón del Mundo*, en la revista *Regnabit*, julio-agosto y septiembre-octubre de 1926 [en este volumen y en *El Centro del Mundo*, respectivamente], cf. también cap. IV de *El Simbolismo de la Cruz*.

² Es bueno hacer notar que las expresiones que son empleadas aquí evocan la asimilación que ha sido establecida frecuentemente entre la construcción del Templo, considerado en su significado ideal, y la «Gran Obra» de los hermetistas.

la Santidad de Jehovah, la residencia de la *Shekinah*, es el Santo de los Santos, que es el corazón del Templo, que es el mismo centro de Sión en el centro de la Tierra de Israel, como la Tierra de Israel es el centro del mundo»³. Se puede resaltar que hay aquí una serie de extensiones dadas gradualmente a la idea del centro en las aplicaciones que son hechas sucesivamente, de manera que el nombramiento de «Centro del Mundo» o de «Corazón del Mundo» es finalmente extendido a la Tierra de Israel entera, en tanto que ésta es considerada como la «Tierra Santa»; es necesario añadir que bajo el mismo punto de vista recibe también, entre otras denominaciones, la de «Tierra de los Vivos». Se ha hablado de que la «Tierra de los Vivos comprende siete tierras», y el Sr. Vuillaud observa que «esta Tierra es Canaan en la que había siete pueblos»⁴, lo que es exacto en sentido literal, aunque una interpretación simbólica sea igualmente posible. Esta expresión de «Tierra de los Vivos» es exactamente sinónima de «morada de inmortalidad», y la liturgia católica la aplica a la morada celeste de los elegidos que estaba representada por la Tierra prometida, puesto que Israel al penetrar en ella debía ver el fin de sus tribulaciones. Desde otro punto de vista aún, la Tierra de Israel en tanto que centro espiritual, era una imagen del cielo, pues según la tradición judía «todo lo que hacen los israelitas sobre la tierra es cumplido según las pautas de lo que pasa en el mundo celeste»⁵.

Lo que se dice aquí de los israelitas puede decirse paralelamente de todos los pueblos poseedores de una tradición verdaderamente ortodoxa; y de hecho, el pueblo de Israel no es el único que ha asimilado su país al «Corazón del Mundo» y que lo ha considerado como una imagen del Cielo, dos ideas que, por lo demás, no son sino una realidad. El uso del mismo simbolismo se reencuentra en otros pueblos que poseyeron igualmente una «Tierra Santa», es decir un país donde estaba establecido un centro espiritual, teniendo por ello un papel

³ *La Kabbale juive*, París, 1923, t. p. 509.

⁴ *Ibid.*, t. II, p. 116.

⁵ *Ibid.*, t. I, p. 501.

comparable al del Templo de Jerusalén para los hebreos. A este respecto, la «Tierra Santa» es como el Omphalos, que era siempre la imagen visible del «Centro del Mundo» para el pueblo que habitaba la región donde era colocado⁶.

El simbolismo del que tratamos se vuelve a encontrar claramente en los antiguos egipcios; en efecto, según Plutarco, «Los egipcios dan a su región el nombre de *Chemia*⁷, y la comparan a un corazón»⁸. La razón que da este autor es bastante extraña: «Esta región es cálida, húmeda, contenida en las partes meridionales de la tierra habitada, extendida al Sur, como en el cuerpo del hombre el corazón se extiende a la izquierda, pues los egipcios consideran el Oriente como el rostro del mundo, el Norte como la derecha y el Sur como la izquierda»⁹. Esto no son más que similitudes bastante superficiales, y la verdadera razón debe ser otra, puesto que la misma comparación con el corazón ha sido aplicada igualmente a toda tierra a la cual era atribuido un carácter sagrado y «central» en el sentido espiritual, sea cual fuese su situación geográfica. Por lo demás, refiere el mismo Plutarco, el corazón que representaba a Egipto, figuraba al mismo tiempo al Cielo: «Los egipcios, dice, representan el Cielo, que no podría envejecer puesto que es eterno, por un corazón puesto sobre un brasero cuya llama conserva el ardor»¹⁰. Así, mientras que el corazón es representado por un vaso, que no es otro que el que las leyendas de la Edad Media occidental designarían como el

⁶ Ver nuestro artículo sobre «Las Piedras de rayo» [recopilado en *El Centro del Mundo*. N. del T.]

⁷ *Kēmi* en lengua egipcia significa «tierra negra», designación cuyo equivalente se encuentra también en otros pueblos; de esta palabra deriva la de *alquimia* (siendo *al* el artículo árabe), que designaba originariamente la ciencia hermética, es decir la ciencia sacerdotal de Egipto.

⁸ *Isis y Osiris*, 33; traducción Mario Meunier, París, p. 116.

⁹ *Ibid.* 32, p. 112. En la India es al contrario, el Sur es el que es designado como el «lado de la derecha» (*dakshina*); pero, a pesar de las apariencias, esto quiere decir lo mismo, pues es necesario entender el lado que se tiene a la derecha cuando se mira hacia Oriente, y es fácil representarse el lado izquierdo del mundo extendiéndose hacia la derecha del que lo contempla e inversamente, como ocurre a dos personas colocadas una frente a otra.

¹⁰ *Ibid.*, 10, p. 49. Es de resaltar que este símbolo, con el significado que le es dado aquí, parece poder ser relacionado con el del fénix.

«Santo Grial», es a su vez y simultáneamente, la hierografía de Egipto y éste del Cielo.

La conclusión a sacar de estas consideraciones es que hay tantas «Tierras Santas» particulares como formas tradicionales regulares existen, puesto que representan los centros espirituales que corresponden respectivamente a esas diferentes formas; pero, si el mismo simbolismo se aplica uniformemente a todas esas «Tierras Santas», es que esos centros espirituales tienen todos una constitución análoga, y a menudo hasta en los detalles más precisos, porque son otras tantas imágenes de un mismo centro único y supremo, que es verdadera y únicamente el «Centro del Mundo» pero del que toman sus atributos, participando de su naturaleza por una comunicación directa en la cual reside la ortodoxia tradicional, y representándolo efectivamente de una forma más o menos exterior para tiempos y lugares determinados. En otras palabras, existe una «Tierra Santa» por excelencia, prototipo de todas las demás, centro espiritual al cual todos los demás centros están subordinados, sede de la Tradición primordial de la que todas las tradiciones particulares se derivan por adaptación a tales o cuales condiciones definidas, que son las de un pueblo o las de una época. Esta «Tierra Santa» por excelencia es la «región suprema» según el sentido del término sánscrito *Paradesha*, del que los Caldeos han hecho *Pardes* y los Occidentales *Paradis*; es en efecto el «Paraíso terrenal», que es el punto de partida de toda tradición, que tiene en su centro la fuente única de la que parten los cuatro ríos hacia los cuatro puntos cardinales¹¹ y que es también la «morada de inmortalidad» como es fácil de comprender remontándose a los primeros capítulos del *Génesis*¹².

¹¹ Esta fuente es idéntica a la «fuente de enseñanza» a la que hemos tenido la ocasión de hacer diferentes alusiones (ver p. 29).

¹² Es por eso que la «fuente de enseñanza» es al mismo tiempo la «fuente de la juventud» (*fons juventutis*), porque el que bebe es liberado de la condición temporal; ella está además situada al pie del «Árbol de la Vida» (ver nuestro estudio sobre *El lenguaje secreto de Dante y de los «Fieles de Amor»*) y sus aguas se identifican evidentemente con el «elixir de la larga vida» de los hermetistas (la idea de «longevidad» tiene aquí el mismo significado que en las tradiciones orientales), o del «brebaje de inmortalidad», el cual es objeto de diferentes denominaciones.

No podemos volver aquí sobre todas las cuestiones que conciernen al Centro supremo y que además ya hemos tratado mas o menos completamente: su conservación de una manera mas o menos oculta según los períodos, del comienzo al fin de un ciclo, es decir, desde el «Paraíso terrenal» hasta la «Jerusalén celestial» que representan las dos fases extremas; los nombres múltiples bajo los cuales es designado, como los de *Tula*, *Luz*, *Salem*, *Agartha*; los diferentes símbolos que lo representan, como la montaña, la caverna, la isla y bastantes otros, en conexión inmediata, la mayor parte, con el simbolismo del «Polo» o del «Eje del Mundo». A estas representaciones podemos añadir las de una ciudad, una ciudadela, un templo o un palacio según el aspecto bajo el cual se lo considere más especialmente; he aquí la ocasión de recordar, al mismo tiempo, que el Templo de Salomón que se relaciona más directamente con nuestro tema, y su triple recinto, del que hemos hablado recientemente, representa la jerarquía iniciática de ciertos centros tradicionales¹³ y también el misterioso laberinto que, bajo una forma más compleja, se refiere a una concepción similar, con la diferencia de que lo que es puesto en evidencia es la idea de un «encaminamiento» hacia el centro escondido¹⁴.

Debemos añadir ahora que el simbolismo de la «Tierra Santa» tiene un doble sentido: que sea referido al Centro supremo o a un centro subordinado, representa no solamente ese centro mismo sino también, por una asociación que es com-

¹³ Ver nuestro artículo sobre *El triple recinto druídico*, en *Le Voile d'Isis*, de junio de 1929 [recopilado en *El Centro del Mundo*. N. del T.]; hemos señalado precisamente la relación de esta figura bajo sus dos formas, circular y cuadrada, con el simbolismo del «Paraíso terrenal» y de la «Jerusalén celestial».

¹⁴ El laberinto cretense era el palacio de Minos, nombre idéntico al de Manu, que designa al Legislador primordial. Por otra parte se puede comprender por lo que decimos aquí, la razón por la cual el recorrido del laberinto trazado sobre el enlosado de ciertas iglesias en la Edad Media, era considerado como sustituto del peregrinaje a Tierra Santa para aquellos que no podían cumplirlo; es necesario recordar que el peregrinaje es precisamente una de las representaciones de la iniciación, de manera que el «peregrinaje a Tierra Santa» es, en el sentido esotérico lo mismo que la «búsqueda de la Palabra perdida» o la «conquista del Santo Grial».

pletamente natural, la tradición que emana o que es conservada, es decir, en el primer caso, la Tradición primordial y en el segundo, una cierta forma tradicional particular¹⁵. Este doble sentido se vuelve a encontrar paralelamente y de una forma muy clara en el simbolismo del «Santo Grial», que es a la vez un vaso (*grasale*) y un libro (*gradale o graduale*); este último aspecto designa manifiestamente la tradición, mientras que el otro concierne más directamente al estado correspondiente a la comprensión efectiva de esa tradición; es decir, el «estado edénico» si se trata de la Tradición primordial, y aquel que ha llegado a este estado es, por ello mismo, reintegrado al *Par-des*, de tal manera que se puede decir que su residencia es desde entonces el «Centro del Mundo»¹⁶. No sin motivo recordamos aquí estos dos símbolos pues su estrecha similitud muestra que cuando se habla de la «Caballería del Santo Grial» o de los «guardianes de Tierra Santa», lo que debe entenderse por estas dos expresiones es exactamente lo mismo; nos queda por explicar, en la medida de lo posible, en qué consiste propiamente la función de estos «guardianes», función que en particular fue la de los Templarios¹⁷.

Para comprender mejor lo que es, es necesario distinguir entre los detentadores de la tradición, cuya función es la de conservarla y transmitirla, y aquellos que reciben solamente, en uno u otro grado, una comunicación y podríamos decir,

¹⁵ Analógicamente, desde el punto de vista cosmogónico, el «Centro del Mundo» es el punto original desde donde es proferido el Verbo creador, y es también el Verbo mismo.

¹⁶ Es importante tener en cuenta a este propósito que en todas las tradiciones, los lugares simbolizan estados. Por otra parte, resaltaremos que hay un parentesco evidente entre el símbolo del vaso o de la copa y el de la fuente que ha salido más arriba, se ha visto también que, en los egipcios, el vaso era el jeroglífico del corazón, centro vital del ser. Finalmente recordemos lo que ya hemos dicho en otras ocasiones respecto al vino como sustituto del soma védico y como símbolo de la doctrina oculta; todo esto, bajo una forma u otra, trata siempre del «brebaje de inmortalidad» y de la restauración del «estado primordial».

¹⁷ Saint-Yves d'Alveydre emplea para designar a los «guardianes» del Centro supremo, la expresión de «Templarios del Agartha»; las consideraciones que exponemos aquí harán ver la justicia de este término, que de por sí quizá no habría recogido plenamente todo el significado.

una participación. Los primeros, depositarios y dispensadores de la doctrina se atienen a la fuente, que es propiamente el centro, de allí, la doctrina se comunica y se reparte jerárquicamente a los diversos grados iniciáticos según las corrientes representadas por los ríos del *Pardes*, o si se quiere retomar la representación que hemos estudiado, por los canales que yendo del interior al exterior religan entre sí los recintos sucesivos que corresponden a los diversos grados. Todos aquellos que participan de la tradición no han llegado pues al mismo grado y no cumplen la misma función; será necesario hacer una distinción entre estas dos cosas que, aunque se correspondan generalmente de cierta manera, no son estrictamente solidarias, pues puede ocurrir que un hombre esté intelectualmente cualificado para alcanzar los grados más elevados pero que no sea apto por ello mismo para cumplir todas las funciones en la organización iniciática. Aquí, son éstas únicamente las funciones que vamos a considerar y, desde ese punto de vista, diremos que los «guardianes» llegan hasta el límite del centro espiritual, tomado en su sentido más extenso, o al último recinto, aquel por el cual este Centro está a la vez separado del «mundo exterior» y puesto en relación con él. Por consiguiente, estos «guardianes» tienen una doble función: por una parte son propiamente los defensores de la «Tierra Santa» en el sentido de que prohíben el acceso a aquellos que no poseen las cualificaciones que hemos llamado su «cobertura exterior», es decir que la ocultan a los ojos profanos; por otra parte, aseguran también ciertas relaciones regulares con el exterior, como lo explicaremos enseguida.

Es evidente que el papel de defensores es, por hablar en el lenguaje de la tradición hindú, una función de los Kshatriyas; y precisamente toda iniciación «caballeresca» está esencialmente adaptada a la naturaleza propia de los hombres que pertenecen a la casta guerrera, es decir la de los Kshatriyas. De ahí proceden las características especiales de esta iniciación, el simbolismo particular del que hace uso, y particularmente la

intervención de un elemento afectivo designado muy explícitamente por el término «Amor»; nos hemos explicado suficientemente ya en otras ocasiones para no tener que detenernos más¹⁸. Pero en el caso de los Templarios, hay algo más a considerar: aunque su iniciación ha sido esencialmente «caballeresca», como convenía a su naturaleza y a su función, tenían un doble carácter, a la vez militar y religioso; debía ser así si estuvieron, como tenemos razones para pensarlo, entre los «guardianes» del Centro supremo, en donde la autoridad espiritual y el poder temporal están reunidos en su principio común, y que comunica la marca de esta reunión a todo lo que le atañe directamente. En el mundo occidental, todo lo espiritual toma forma específicamente religiosa, los verdaderos «guardianes de Tierra Santa», en cuanto que tuvieron una existencia de alguna manera «oficial», debían ser caballeros, pero caballeros que fuesen monjes al mismo tiempo; y efectivamente, esto es lo que fueron los Templarios.

Esto nos lleva directamente a hablar del segundo papel de los «guardianes» del Centro supremo, papel que consiste, como acabamos de decir, en asegurar ciertas relaciones exteriores y sobre todo, añadiremos, mantener el nexo entre la Tradición primordial y las tradiciones secundarias y derivadas. Para que pueda ser así, es necesario que haya para cada forma tradicional una o varias organizaciones constituidas de esta forma, según todas las apariencias, pero compuestas de hombres que tengan consciencia de lo que está más allá de las formas, es decir, de la doctrina única que es la fuente y la esencia de todas las demás y que no es otra cosa que la Tradición Primordial. En un mundo de tradición judeocristiana tal organización debía, bastante naturalmente, tomar como símbolo el Templo de Salomón; éste, además, habiendo dejado de existir materialmente desde hacía mucho tiempo, no podía tener más que un significado ideal, siendo como una imagen del Centro supremo, así como lo es todo centro espiritual subordinado; y la etimología del nombre de Jerusalén indica bastante clara-

¹⁸ Ver *El lenguaje secreto de Dante y de los «Fieles de Amor»*.

mente que no es sino una imagen visible de la misteriosa *Salem* de Melquisedec. Si tal fue el carácter de los Templarios, debían, para cumplir el papel que les fue asignado y que concernía a una cierta tradición determinada, la de occidente, permanecer relacionados exteriormente con la forma de esa tradición; pero, al mismo tiempo, la consciencia interior de la verdadera unidad doctrinal debía hacerles capaces de comunicar con los representantes de otras tradiciones¹⁹; esto es lo que explica sus relaciones con ciertas organizaciones orientales y sobre todo, como es natural, con las que jugaron por lo demás un papel similar al suyo.

Por otra parte se puede comprender, en estas condiciones, que la destrucción de la Orden de los Templarios haya entrañado para Occidente la ruptura de las relaciones regulares con el «Centro del Mundo»; y es en el siglo XIV hasta el que hay que remontar la desviación que debía inevitablemente resultar de esta ruptura, y que ha ido en aumento gradualmente hasta nuestra época. Esto no quiere decir que todo ligamen haya sido cortado de un solo golpe; durante bastante tiempo, las relaciones pudieron ser mantenidas en cierta medida, pero solamente de forma oculta, por intermedio de organizaciones como la *Fede Santa* o los «Fieles de Amor», como la «Caballería del Santo Grial», y sin duda bastantes otras, todas herederas del espíritu de la Orden del Temple y la mayor parte relacionadas con ella por una filiación más o menos directa. Los que conservaron vivo este espíritu y que inspiraron esas organizaciones sin constituirse nunca ellos mismos en un grupo definido fueron los que se llamaron, con un nombre esencialmente simbólico, los Rosa-Cruces; pero llegó un día que esos Rosacruces debieron abandonar Occidente, donde las condiciones habían llegado a ser tales que su acción no podía ejercerse mas, y se dice que entonces se retiraron a Asia, reabsor-

¹⁹ Esto se relaciona con lo que hemos llamado simbólicamente el «don de lenguas»; sobre este tema nos remitimos a nuestro artículo contenido en el número especial de *Le Voile d'Isis* consagrado a los Rosa-Cruz, y convertido en el capítulo XXXVII de *Apercepciones sobre la Iniciación*.

bidos de alguna manera hacia el Centro supremo del que ellos eran una emanación. Para el mundo occidental no hay «Tierra Santa» que guardar, puesto que el camino que conduce a ella está completamente perdido desde entonces; ¿cuánto tiempo durará esta situación todavía? Ésta es una cuestión a la que no nos pertenece aportar una respuesta; no queremos arriesgar ninguna predicción, la solución depende de Occidente mismo, pues sólo volviendo a las condiciones normales y reinstaurando el espíritu de su propia tradición, tiene aún posibilidad de hacerlo, y podrá ver abrirse de nuevo la vía que lleva al «Centro del Mundo».

Capítulo XVIII

SAN BERNARDO*

Entre las grandes figuras de la Edad Media, hay pocas cuyo estudio sea más propio que la de San Bernardo para disipar algunos prejuicios queridos del espíritu moderno. ¿Qué hay, en efecto, más desconcertante para este espíritu que ver a un puro contemplativo, que ha querido ser y permanecer siempre tal, llamado a desempeñar un papel preponderante en la dirección de los asuntos de la Iglesia y del Estado, y que triunfa frecuentemente allí donde había fracasado toda la prudencia de los políticos y de los diplomáticos de profesión? ¿Qué hay más sorprendente e incluso más paradójico, según la manera ordinaria de juzgar las cosas, que un místico que no siente más que desdén para lo que llama «las argucias de Platón y las sutilezas de Aristóteles», y que triunfa no obstante sin esfuerzo sobre los más sutiles dialécticos de su tiempo? Toda la vida de San Bernardo podría parecer destinada a mostrar, por un ejemplo brillante, que existen, para resolver los problemas del orden intelectual e incluso los de orden práctico, otros medios que aquellos a los que se está habituado desde hace mucho tiempo a considerar como los únicos eficaces, sin duda porque son los únicos al alcance de una sabiduría puramente humana, que no es ni siquiera la sombra de la verdadera sabiduría. Esta vida aparece así en cierto modo como una refutación anticipada de esos errores, opuestos en apariencia, pero en realidad solidarios, que son el racionalismo y el pragmatismo; y al mismo tiempo, confunde e invierte, para quien la examina imparcialmente, todas las ideas preconcebidas de los historiadores «cientificistas» que estiman, con Renan, que la «negación de lo sobrenatural forma la esencia misma de la crítica», lo que,

* [Publicado como libro en 1929].

por lo demás, admitimos de buena gana, pero porque vemos en esta incompatibilidad todo lo contrario de lo que ven ellos, es decir, la condena de la «crítica» misma, y no la de lo sobrenatural. En verdad, en nuestra época, ¿qué lecciones podrían ser más provechosas que esas?

* * *

Bernardo nació en 1090 en Fontaines-lès-Dijon; sus padres pertenecían a la alta nobleza de la Borgoña, y, si notamos este hecho, es porque nos parece que algunos rasgos de su vida y de su doctrina, de los que tendremos que hablar a continuación, pueden relacionarse hasta un cierto punto con este origen. No queremos decir que solo por eso sea posible explicar el ardor a veces belicoso de su celo o la violencia que aportó en varias ocasiones a las polémicas a las que fue arrastrado, y que, por lo demás, eran sobre todo aparentes, ya que la bondad y la dulzura constituían incontestablemente el fondo de su carácter. A lo que entendemos hacer alusión sobre todo, es a sus relaciones con las instituciones y el ideal caballeresco, a las que, por lo demás, es menester conceder siempre una gran importancia si se quieren comprender los acontecimientos y el espíritu mismo de la Edad Media.

Hacia la veintena de su vida Bernardo concibió el proyecto de retirarse del mundo; y en poco tiempo logró hacer participar de sus intenciones a todos sus hermanos, a algunos de sus allegados y a un cierto número de sus amigos. En este primer apostolado, su fuerza de persuasión era tal, a pesar de su juventud, que pronto «devino, dice su biógrafo, el terror de las madres y de las esposas; los amigos temían verle abordar a sus amigos». En eso hay algo de extraordinario, y sería ciertamente insuficiente invocar la fuerza del «genio», en el sentido profano de esta palabra, para explicar una influencia semejante. ¿No vale más reconocer en ello la acción de la gracia divina que, penetrando en cierto modo toda la persona del apóstol e irradiando hacia fuera por su sobreabundancia, se comunicaba a través de él como por un canal, según la com-

paración que él mismo empleará más tarde aplicándosela a la Santa Virgen, y que, restringiendo más o menos su alcance, se puede aplicar también a todos los santos?

Así pues, acompañado de una treintena de jóvenes, Bernardo, en 1112, entró en el monasterio de Cîteaux, que había escogido en razón del rigor con el que allí se observaba la regla, rigor que contrastaba con la relajación que se había introducido en todas las demás ramas de la Orden benedictina. Tres años más tarde, sus superiores no vacilaban en confiarle, a pesar de su inexperiencia y de su salud delicada, la dirección de doce religiosos que iban a fundar una nueva abadía, la de Clairvaux, que debía gobernar hasta su muerte, rechazando siempre los honores y las dignidades que se le ofrecerían tan frecuentemente en el curso de su carrera. El renombre de Clairvaux no tardó en extenderse lejos, y el desarrollo que esta abadía adquirió pronto, fue verdaderamente prodigioso. Cuando murió su fundador, abrigaba, se dice, alrededor de setecientos monjes, y había dado nacimiento a más de sesenta nuevos monasterios.

* * *

El cuidado que Bernardo aportó a la administración de Clairvaux, regulando él mismo hasta los más minuciosos detalles de la vida corriente, la parte que tomó en la dirección de la Orden cisterciense, como jefe de una de sus primeras abadías, la habilidad y el éxito de sus intervenciones para allanar las dificultades que surgían frecuentemente con Órdenes rivales, todo eso hubiera bastado ya para probar que lo que se llama el sentido práctico puede aliarse muy bien a veces con la más alta espiritualidad. En eso había más de lo que hubiera sido necesario para absorber toda la actividad de un hombre ordinario; y, sin embargo, muy a pesar suyo, Bernardo iba a ver pronto abrirse ante él un campo de acción muy diferente, ya que nunca temió tanto a nada como a ser obligado a salir de su claustro para mezclarse con los asuntos del mundo exterior, de los cuales había creído poder aislarse para siempre, para li-

brarse enteramente a la ascesis y a la contemplación, sin que nada viniera a distraerle de lo que, según la palabra evangélica, era a sus ojos «la única cosa necesaria». En esto, se había equivocado mucho; aún así, ninguna de las «distracciones», en el sentido etimológico de la palabra, a las que no pudo sustraerse y de las que llegó a quejarse con alguna amargura, le impidieron alcanzar las cimas de la vida mística. Esto es muy destacable; lo que no lo es menos, es que, a pesar de toda su humildad y de todos los esfuerzos que hizo para permanecer en la sombra, se hizo llamada a su colaboración en todos los asuntos importantes, y que, aunque no hizo nada a los ojos del mundo, todos, comprendidas las más altas dignidades civiles y eclesiásticas, se inclinaron siempre espontáneamente delante de su autoridad completamente espiritual, y no sabemos si eso es más para alabanza del santo o para alabanza de la época en la que vivió. ¡Qué contraste entre nuestro tiempo y aquél donde un simple monje, únicamente por la radiación de sus virtudes eminentes, podía devenir en cierto modo el centro de Europa y de la Cristiandad, el árbitro incontestado de todos los conflictos donde el interés público estaba en juego, tanto en el orden político como en el orden religioso, el juez de los maestros más reputados de la filosofía y de la teología, el restaurador de la unidad de la Iglesia, el mediador entre el Papado y el Imperio, y ver finalmente a ejércitos de varios centenares de miles de hombres levantarse a su predicación!

* * *

Bernardo había comenzado en buena hora a denunciar el lujo en que vivían entonces la mayoría de los miembros del clero secular e incluso los monjes de algunas abadías; sus amonestaciones habían provocado conversiones resonantes, entre las cuales está la de Suger, el ilustre abad de Saint-Denis, que, sin llevar todavía el título de primer ministro del rey de Francia, desempeñaba ya sus funciones. Es esta conversión la que hizo conocer a la corte el nombre del abad de Clairvaux, a quien se consideró allí, según parece, con un respeto mezclado de temor, porque se veía en él el adversario irreductible de to-

dos los abusos y de todas las injusticias; y pronto, en efecto, se le vio intervenir en los conflictos que habían estallado entre Louis le Gros y diversos obispos, y protestar duramente contra las invasiones del poder civil sobre los derechos de la Iglesia. A decir verdad, en eso no se trataba todavía más que de asuntos puramente locales, que interesaban solo a tal monasterio o a tal diócesis; pero, en 1130, sobrevinieron acontecimientos de una gravedad mucho mayor, que pusieron en peligro a la Iglesia toda entera, dividida por el cisma del antipapa Anacleto II, y es en esta ocasión donde el renombre de Bernardo debía difundirse en toda la Cristiandad.

No vamos a seguir aquí la historia del cisma en todos sus detalles: los cardenales, divididos en dos facciones rivales, habían elegido sucesivamente a Inocencio II y a Anacleto II; el primero, forzado a huir de Roma, no desesperó de su derecho y apeló a la Iglesia universal. Francia fue quien respondió primero; en el concilio convocado por el rey en Etampes, Bernardo apareció, dice su biógrafo, «como un verdadero enviado de Dios» en medio de los obispos y de los señores reunidos; todos siguieron su consejo sobre la cuestión sometida a su examen y reconocieron la validez de la elección de Inocencio II. Éste se encontraba entonces en suelo francés, y fue en la abadía de Cluny donde Suger vino a anunciarle la decisión del concilio; recorrió las principales diócesis y fue acogido por todas partes con entusiasmo; este movimiento iba a arrastrar la adhesión de casi toda la Cristiandad. El abad de Clairvaux fue a ver al rey de Inglaterra y disipó rápidamente sus vacilaciones; y en ello quizás tuvo una parte, al menos indirecta, en el reconocimiento de Inocencio II por el rey Lotario y el clero alemán. Fue después a Aquitania para combatir la influencia del obispo Gerard d'Angouleme, partidario de Anacleto II; pero fue en el curso de un segundo viaje a esta región, en 1135, cuando debía triunfar y destruir en ella el cisma al operar la conversión del conde Poitiers. En el intervalo, había debido trasladarse a Italia, llamado por Inocencio II que había vuelto allí con el apoyo de Lotario, pero que estaba

detenido por dificultades imprevistas, debidas a la hostilidad de Pisa y de Génova; era menester pues encontrar un arreglo entre las dos ciudades rivales y hacérselo aceptar; es a Bernardo a quién se encargó esta misión difícil, misión que resolvió con el más maravilloso éxito. Inocencio pudo finalmente entrar en Roma, pero Anacleto permaneció atrincherado en San Pedro del que fue imposible tomar posesión; Lotario, coronado emperador en San Juan de Letran, se retiró pronto con su ejército; después de su marcha, el antipapa retomó la ofensiva, y el pontífice legítimo tuvo que huir de nuevo y refugiarse en Pisa.

El abad de Clairvaux, que había regresado a su claustro, se enteró de estas noticias con consternación; poco después le llegó el rumor de la actividad desplegada por Roger, rey de Sicilia, para ganar toda Italia a la causa de Anacleto, al mismo tiempo que para asegurarse su propia supremacía. Bernardo escribió inmediatamente a los habitantes de Pisa y de Génova para animarles a permanecer fieles a Inocencio; pero esta fidelidad no constituía más que un apoyo muy débil, y, para reconquistar Roma, era sólo de Alemania de quien se podía esperar una ayuda eficaz. Desgraciadamente, el imperio era también presa de divisiones, y Lotario no podía volver a Italia antes de haber asegurado la paz en su propio país. Bernardo partió para Alemania y trabajó en la reconciliación de los Hohenstaufen con el emperador; allí también sus esfuerzos fueron coronados con el éxito; vio consagrar el feliz resultado en la dieta de Bamberg, que dejó enseguida para trasladarse al concilio que Inocencio II había convocado en Pisa. En esta ocasión, tuvo que dirigir amonestaciones a Louis le Gros, que se había opuesto a la partida de los obispos de su reino; la prohibición fue levantada, y los principales miembros del clero francés, pudieron responder a la llamada del jefe de la Iglesia. Bernardo fue el alma del concilio; en el intervalo de las sesiones, cuenta un historiador de la época, su puerta estaba asediada por aquellos que tenían algún asunto grave que tratar, como si este humilde monje tuviera el poder de resolver a vo-

luntad todas las cuestiones eclesiásticas. Delegado después a Milán para restablecer la ciudad a Inocencio II y a Lotario, se vio aclamado por el clero y los fieles que, en una manifestación espontánea de entusiasmo, quisieron hacer de él su arzobispo, y tuvo que hacer el mayor esfuerzo para sustraerse a este honor. No aspiraba más que a volver a su monasterio; volvió en efecto, pero no fue para mucho tiempo.

Desde comienzos del año 1136, Bernardo debió abandonar una vez más su soledad, conforme al deseo del Papa, para venir a incorporarse en Italia al ejército alemán, al mando del duque Henri de Baviera, yerno del emperador. La desavenencia había estallado entre éste e Inocencio II; Henri, poco preocupado de los derechos de la Iglesia, afectaba en todas las circunstancias no ocuparse más que de los intereses del Estado. Así pues, el abad de Clairvaux tuvo que esforzarse aquí para restablecer la concordia entre los dos poderes y conciliar sus pretensiones rivales, especialmente en algunas cuestiones de investiduras, en las que parece haber desempeñado constantemente un papel de moderador. No obstante, Lotario, que había tomado él mismo el mando del ejército, sometió toda la Italia meridional; pero cometió el error de rechazar las proposiciones de paz del rey de Sicilia, que no tardó en tomar su revancha, devastando todo a sangre y fuego. Bernardo no vaciló entonces en presentarse en el campo de Roger, que acogió muy mal sus palabras de paz, y a quién predijo una derrota que se produjo en efecto; después, siguiéndole los pasos, le encontró en Salerno y se esforzó en apartarle del cisma en el que la ambición le había arrojado. Roger consintió en escuchar contradictoriamente a los partidarios de Inocencio y de Anacleto, pero, aunque parecía conducir la encuesta con imparcialidad, solo buscó ganar tiempo y rechazó tomar una decisión; al menos, este debate tuvo como feliz resultado acarrear la conversión de uno de los principales autores del cisma, el Cardenal Pedro de Pisa, que Bernardo condujo con él junto a Inocencio II. Esta conversión dio un golpe terrible a la causa del antipapa; Bernardo supo aprovecharla, y en Roma mismo,

por su palabra ardiente y convencida, consiguió en algunos días apartar del partido de Anacleto a la mayoría de los disidentes. Esto pasaba en 1137, hacía la época de las fiestas de Navidad; un mes más tarde, Anacleto moría súbitamente. Algunos de los cardenales más comprometidos en el cisma eligieron un nuevo antipapa bajo el nombre de Víctor IV; pero su resistencia no podía durar mucho tiempo, y, el día de la octava de Pentecostés, todos se sometieron; desde la semana siguiente, el abad de Clairvaux retomaba el camino de su monasterio.

Este resumen muy rápido basta para dar una idea de lo que se podría llamar la actividad política de San Bernardo, que por lo demás no se detuvo ahí: de 1140 a 1144, tuvo que protestar contra la intromisión abusiva del rey Luis el Joven en las elecciones episcopales, después tuvo que intervenir en un grave conflicto entre este mismo rey y el conde Thibaut de Champagne; pero sería fastidioso extenderse sobre estos diversos acontecimientos. En suma, se puede decir que la conducta de Bernardo estuvo siempre determinada por las mismas intenciones: defender el derecho, combatir la injusticia, y, quizás por encima de todo, mantener la unidad en el mundo cristiano. Es esta preocupación constante de la unidad la que le animó en su lucha contra el cisma; es también la que le hizo emprender, en 1145, un viaje en el Languedoc para conducir al seno de la Iglesia a los heréticos neomaniqueos que comenzaban a extenderse en esta región. Parece que haya tenido sin cesar presente en el pensamiento esta palabra del Evangelio: «Que sean todos uno, como mi Padre y yo somos uno».

* * *

No obstante, el abad de Clairvaux no tuvo que luchar solo en el dominio político, sino también en el dominio intelectual, donde sus triunfos no fueron menos brillantes, puesto que estuvieron marcados por la condena de dos adversarios eminentes, Abélard y Gilbert de la Porée. El primero, por su enseñanza y por sus escritos, se había granjeado la reputación de un

dialéctico de los más hábiles; abusaba incluso de la dialéctica, ya que, en lugar de no ver en ella más que lo que es realmente, un simple medio para llegar al conocimiento de la verdad, la consideraba casi como un fin en sí misma, lo que resultaba naturalmente en una suerte de verbalismo. Igualmente, parece que haya habido en él, ya sea en el método, o ya sea en el fondo mismo de las ideas, una búsqueda de la originalidad que le acerca un poco a los filósofos modernos; y, en una época donde el individualismo era algo casi desconocido, este defecto no podía intentar pasar por una cualidad como ocurre en nuestros días. Así pues, algunos se inquietaron pronto ante estas novedades, que tendían nada menos que a establecer una verdadera confusión entre el dominio de la razón y el dominio de la fe; no es que Abélard de la Porée fuera hablando propiamente un «racionalista» como se ha pretendido a veces, ya que no hubo racionalistas antes de Descartes; pero no supo hacer la distinción entre lo que depende de la razón y lo que le es superior, entre la filosofía profana y la sabiduría sagrada, entre el saber puramente humano y el conocimiento trascendente, y eso es la raíz de todos sus errores. ¿No llega a sostener que los filósofos y los dialécticos gozan de una inspiración habitual que sería comparable a la inspiración sobrenatural de los profetas? Se comprende sin esfuerzo que San Bernardo, cuando se llamó su atención sobre semejantes teorías, se haya levantado contra ellas con fuerza e incluso con un cierto arrebató, y también que haya reprochado amargamente a su autor haber enseñado que la fe no era más que una simple opinión. La controversia entre estos dos hombres tan diferentes, que comenzó en conversaciones particulares, tuvo pronto una inmensa resonancia en las escuelas y los monasterios; Abelardo, confiando en su habilidad para manejar el razonamiento, pidió al arzobispo de Sens que reuniera un concilio ante el que se justificaría públicamente, ya que pensaba conducir la discusión de tal manera que la manejaría fácilmente para confusión de su adversario. Las cosas pasaron de un modo muy diferente: en efecto, el abad de Clairvaux no concebía el concilio más

que como un tribunal ante el que el teólogo sospechoso comparcería como acusado; en una sesión preparatoria, presentó las obras de Abelardo y sacó de ellas las proposiciones más temerarias, cuya heterodoxia probó; al día siguiente, habiendo sido admitido el autor, le intimó, después de haber enunciado estas proposiciones, a retractarse de ellas o a justificarlas. Abelardo, presintiendo desde entonces una condena, no atendió al juicio del concilio y declaró inmediatamente que apelaba para ello a la corte de Roma; el proceso no cambió su curso por ello, y, desde que se pronunció la condena, Bernardo escribió a Inocencio II y a los cardenales cartas de una elocuencia abrumadora, tanto que, seis semanas más tarde, la sentencia era confirmada en Roma. Abelardo no tenía más que someterse; se refugió en Cluny, junto a Pedro el Venerable, que le arregló una entrevista con el abad de Clairvaux y se avino a reconciliarlos.

El concilio de Sens tuvo lugar en 1140; en 1147, Bernardo obtuvo igualmente, en el concilio de Reims, la condena de los errores de Gilbert de la Porrée, obispo de Poitiers, concernientes al misterio de la Trinidad; estos errores provenían de que su autor aplicaba a Dios la distinción real de la esencia y de la existencia, distinción que no es aplicable más que a los seres creados. Gilbert se retractó sin dificultad; así pues, se prohibió simplemente leer o transcribir su obra antes de que hubiera sido corregida; su autoridad, a parte de los puntos particulares que estaban en causa no fue menoscabada por ello, y su doctrina permaneció en gran crédito en las escuelas durante toda la Edad Media.

* * *

Dos años antes de este último asunto, el abad de Clairvaux había tenido la alegría de ver subir sobre el trono pontifical a uno de sus antiguos monjes, Bernardo de Pisa, que tomó el nombre de Eugenio III, y que continuó manteniendo siempre con él las más afectuosas relaciones; es éste nuevo papa el que, casi desde el comienzo de su pontificado, le encargó pre-

dicar la segunda cruzada. Hasta entonces, la Tierra Santa no había tenido, en apariencia al menos, más que un lugar muy débil en las preocupaciones de San Bernardo; no obstante, sería un error creer que había permanecido enteramente extraño a lo que pasaba allí, y la prueba de ello está en un hecho sobre el que, de ordinario, se insiste mucho menos de lo que conveniría. Queremos hablar de la parte que San Bernardo había tomado en la constitución de la Orden del Temple, la primera de las Órdenes militares por la fecha y por la importancia, y la que había de servir de modelo a todas las demás. Es en 1128, alrededor de diez años después de su fundación, cuando esta Orden recibió su regla en el concilio de Troyes, y es Bernardo quien, en calidad de secretario del concilio, fue encargado de redactarla, o al menos de trazar sus primeros lineamientos, pues parece que no es sino un poco más tarde cuando fue llamado a completarla, y que no acabó su redacción definitiva sino en 1131. San Bernardo comentó después esta regla en el tratado *De laude novae militiae*, donde expuso con una magnífica elocuencia la misión y el ideal de la caballería cristiana, de lo que él llamaba la «milicia de Dios». Estas relaciones del abad de Clairvaux con la Orden del Temple, que los historiadores modernos no consideran más que como un episodio muy secundario de su vida, tenía ciertamente una importancia muy diferente a los ojos de los hombres de la Edad Media; y ya hemos mostrado en otra parte que constituían sin duda la razón por la que Dante debía escoger a San Bernardo como su guía en los últimos círculos del Paraíso.

* * *

Desde 1145, Luis VII había concebido el proyecto de ir en ayuda de los principados latinos de Oriente, amenazados por el emir de Alepo; pero la oposición de sus consejeros le había obligado a aplazar su realización, y la decisión definitiva había sido remitida a una asamblea plenaria que debía reunirse en Vezelay durante las fiestas de Pascua del año siguiente. Eugenio III, retenido en Italia por una revolución suscitada en

Roma por Arnaud de Brescia, encargó al abad de Clairvaux reemplazarle en esta asamblea; Bernardo, después de haber dado lectura a la bula que invitaba a Francia a la cruzada, pronunció un discurso que fue, a juzgar por el efecto que produjo, la mayor acción oratoria de su vida; todos los asistentes se precipitaron a recibir la cruz de sus manos. Alentado por este éxito, Bernardo recorrió las ciudades y las provincias, predicando por todas partes la cruzada con un celo infatigable; allí donde no podía trasladarse en persona, dirigía cartas no menos elocuentes que sus discursos. Pasó después a Alemania, donde su predicación tuvo los mismos resultados que en Francia; el emperador Conrad, luego de haber resistido algún tiempo, debió ceder a su influencia y enrolarse en la cruzada. Hacia la mitad del año 1147, los ejércitos francés y alemán se ponían en marcha para esta gran expedición, que, a pesar de su formidable apariencia, iba a finalizar en un desastre. Las causas de este fracaso fueron múltiples; las principales parecen ser la traición de los Griegos y la falta de entendimiento entre los diversos jefes de la cruzada; pero algunos, muy injustamente, buscaron descargar la responsabilidad de ello sobre el abad de Clairvaux. Éste debió escribir una verdadera apología de su conducta, que era al mismo tiempo una justificación de la acción de la Providencia, mostrando que las desgracias sobrevenidas no eran imputables más que a las faltas de los cristianos, y que así «las promesas de Dios quedaban intactas, pues no prescriben contra los derechos de justicia»; esta apología está contenida en el libro *De consideratione*, dirigido a Eugenio III, libro que es como el testamento de San Bernardo y que contiene concretamente sus puntos de vista sobre los deberes del papado. Por lo demás, no todos se dejaron llevar por el desaliento, pues Suger concibió pronto el proyecto de una nueva cruzada, de la que el abad de Clairvaux mismo debía ser el jefe; pero la muerte del gran ministro de Luis VII detuvo su ejecución. El mismo San Bernardo murió poco después, en 1153, y sus últimas cartas dan testimonio de que se preocupó hasta el fin de la liberación de la Tierra Santa.

Si la meta inmediata de la cruzada no había sido alcanzada, ¿se debe decir por eso que una tal expedición era enteramente inútil y que los esfuerzos de San Bernardo habían sido reputados como pura pérdida? No lo creemos, a pesar de lo que podrían pensar los historiadores que se quedan en las apariencias exteriores, pues había en estos grandes movimientos de la Edad Media, de un carácter político y religioso a la vez, razones más profundas, de las que una, la única que queremos apuntar aquí, era mantener en la Cristiandad una viva conciencia de su unidad. La Cristiandad era idéntica a la civilización occidental, fundada entonces sobre bases esencialmente tradicionales, como lo es toda la civilización normal, y que iba a alcanzar su apogeo en el siglo XIII; a la pérdida de este carácter tradicional debía seguir necesariamente la ruptura de la unidad misma de la Cristiandad. Esta ruptura, que fue llevada a cabo en el dominio religioso por la Reforma, lo fue en el dominio político por la instauración de las nacionalidades, precedida de la destrucción del régimen feudal; y, desde este último punto de vista, se puede decir que quien dio los primeros golpes al grandioso edificio de la Cristiandad medieval fue Felipe el Hermoso, el mismo que, por una coincidencia que no tiene ciertamente nada de fortuito, destruyó la Orden del Temple, atentando con ello directamente a la obra misma de San Bernardo.

* * *

En el curso de todos sus viajes, San Bernardo apoyó constantemente su predicación mediante numerosas curaciones milagrosas, que eran para las gentes como signos visibles de su misión; estos hechos han sido contados por testigos oculares, pero él mismo no hablaba de ello sino muy a desgana. Puede ser que esta reserva le fuera impuesta por su extrema modestia; pero, sin duda, él mismo no atribuía tampoco a estos milagros más que una importancia secundaria, considerándolos solamente como una concesión acordada por la misericordia divina a la debilidad de la fe en la mayor parte de los hombres, conformemente a la palabra de Cristo: «Biena-

venturados los que crean sin haber visto». Esta actitud concuerda con el desdén que manifiesta en general por todos los medios exteriores y sensibles, tales como la pompa de las ceremonias y la ornamentación de las iglesias; incluso se le ha podido reprochar, con alguna apariencia de verdad, no haber tenido más que desprecio por el arte religioso. Aquellos que formulan esta crítica olvidan sin embargo una distinción necesaria, la que él mismo estableció entre lo que llama la arquitectura episcopal y la arquitectura monástica: es solo esta última la que debe tener la austeridad que él preconiza; no es más que a los religiosos y a aquellos que siguen el camino de la perfección a quienes prohibió el «culto de los ídolos», es decir el culto de las formas, cuya utilidad, al contrario, proclama como medio de educación, para los simples y los imperfectos. Si ha protestado contra el abuso de las figuras desprovistas de significación y que no tenían más que un valor puramente ornamental, no ha podido querer, como se ha pretendido falsamente, proscribir el simbolismo del arte arquitectónico, cuando él mismo hacía en sus sermones un uso muy frecuente de él.

* * *

La doctrina de San Bernardo es esencialmente mística; por ello, entendemos que considera sobre todo las cosas divinas bajo el aspecto del amor, que, por lo demás, sería erróneo interpretarlo aquí en un sentido simplemente afectivo como lo hacen los modernos psicólogos. Como muchos grandes místicos, fue especialmente atraído por el *Cantar de los Cantares*, que comentó en numerosos sermones, formando una serie que se prosiguió a través de toda su carrera; y este comentario, que permaneció siempre inacabado, describe todos los grados del amor divino, hasta la paz suprema a la que el alma llega en el éxtasis. El estado extático, tal como le comprende y como ciertamente lo sintió, es una suerte de muerte a las cosas del mundo; con las imágenes sensibles, todo sentimiento natural ha desaparecido; todo es puro y espiritual tanto en el alma misma como en su amor. Este misticismo debía reflejarse naturalmente en los tratados dogmáticos de San Bernardo; el tí-

tulo de uno de los principales, *De diligendo Deo*, muestra en efecto suficientemente qué lugar tiene en él el amor; pero se estaría equivocado si se creyera que esto sea en detrimento de la verdadera intelectualidad. Si el abad de Clairvaux quiso siempre permanecer extraño a las vanas sutilezas de la escuela, es porque no tenía ninguna necesidad de los laboriosos artificios de la dialéctica; resolvía de un solo golpe las cuestiones más arduas, porque no procedía mediante una larga serie de operaciones discursivas; lo que los filósofos se esfuerzan en alcanzar por una vía desviada y como de tanteo, él llegaba a ello inmediatamente, por la intuición intelectual sin la que ninguna metafísica real es posible, y fuera de la cual no se puede percibir más que una sombra de la verdad.

* * *

Un último rasgo de la fisonomía de San Bernardo, que es esencial señalar también, es el lugar eminente que tiene, en su vida y en sus obras, el culto de la Santa Virgen, y que ha dado lugar a toda una floración de leyendas, que son quizás aquellas por lo que ha permanecido más popular. Amaba dar a la Santa Virgen el título de Nuestra Señora, cuyo uso se generalizó después de su época, y sin duda en gran parte gracias a su influencia; es que era, como se ha dicho, un verdadero «caballero de María», y que la consideraba verdaderamente como a su «señora», en el sentido caballeresco de esta palabra. Si se atiende a este hecho del papel que desempeña el amor en su doctrina, y que desempeñaba también, bajo formas más o menos simbólicas, en las concepciones propias a las Órdenes de Caballería, se comprenderá fácilmente por qué hemos puesto cuidado en mencionar sus orígenes familiares. Devenido monje, permaneció siempre caballero como lo eran todos aquellos de su raza; y, por eso mismo, se puede decir que de alguna manera estaba predestinado a desempeñar, como lo hizo en tantas circunstancias, el papel de intermediario, de conciliador y de árbitro entre el poder religioso y el poder político, porque tenía en su persona como una participación en la natu-

raleza del uno y del otro. Monje y caballero todo junto, éstos dos caracteres eran los de los miembros de la «milicia de Dios», de la Orden del Temple; eran también, y primeramente, los del autor de su regla, del gran santo a quien se ha llamado el último de los Padres de la Iglesia, y en quien algunos quieren ver, no sin alguna razón, el prototipo de Galaad, el caballero ideal y sin tacha, el héroe victorioso de la «gesta del Santo Grial».

Capítulo XIX

LOS ÁRBOLES DEL PARAÍSO*

En su notable artículo de agosto-septiembre de 1925, Louis Charbonneau-Lassay ha mostrado que el árbol, de manera general, es, en el Cristianismo tanto como en la antigüedad precristiana, un emblema de resurrección. Por nuestra parte, hemos indicado (diciembre de 1925) que el árbol es también una figura del “Eje del Mundo”; y estas dos significaciones, que además no carecen de relaciones bastante estrechas entre ellas y que se completan admirablemente, son propias una y otra para hacer del árbol, como efectivamente ha ocurrido, un símbolo de Cristo.

A este respecto, hemos hecho alusión más particularmente al Arbol de Vida que estaba emplazado en el centro del Paraíso terrestre, y que une manifiestamente en él los dos sentidos de que se trata. Pensamos incluso que muchos árboles emblemáticos, de especies diversas según los países, o a veces no pertenecientes a alguna especie que se encuentre en la naturaleza, han sido tomados primero para representar el “Arbol de Vida” o “Arbol del Mundo”, bien que esta significación primera haya podido, en algunos casos, ser más o menos olvidada a continuación. ¿No es así como puede explicarse especialmente el nombre del árbol *Paradisison* de la Edad Media, nombre que ha sido a veces extrañamente deformado en *Peridexion*, como si hubiera dejado de comprenderse en cierto momento?

Pero, en el Paraíso terrestre, no sólo estaba el Arbol de Vida; había otro que desempeña una función no menos importante, e incluso más generalmente conocida: es el Arbol de la Ciencia del bien y del mal. Las relaciones existentes entre estos dos árboles son muy misteriosas; y, según el texto del re-

*[Publicado originalmente en *Regnabit*, nº 10, marzo de 1926 y luego reelaborado en *El simbolismo de la Cruz*, caps. IX y XXV].

lato bíblico, estaban situados muy cerca el uno del otro. En efecto, el *Génesis*, inmediatamente después de haber designado al Arbol de Vida como estando en mitad del jardín, nombra al Arbol de la Ciencia del bien y del mal (II, 9), más adelante, se dice que este último estaba igualmente “en medio del jardín” (III, 3); y en fin Adán, tras haber comido el fruto del Arbol de la Ciencia, no habría tenido a continuación más que “alargar” su mano para tomar también del fruto del Arbol de Vida (III, 22). En el segundo de estos tres pasajes, la defensa hecha por Dios es relacionada únicamente con “el árbol que está en mitad del jardín”, y que no es más especificado; pero, remitiéndose al otro pasaje en el cual esta defensa ha sido ya enunciada (II, 17), se ve que es evidentemente del Arbol de la Ciencia del bien y del mal del que se trata en este caso. ¿Es en razón de esta proximidad de los dos árboles, que están tan estrechamente unidos en el simbolismo hasta tal punto que algunos árboles emblemáticos presentan rasgos que evocan a la vez a ambos? Sobre este punto querríamos ahora llamar la atención para completar lo que hemos dicho precedentemente, sin tener, por lo demás, en absoluto la pretensión de agotar una cuestión que nos aparece como extremadamente compleja.

Aunque la naturaleza del Arbol de la ciencia del bien y del mal puede, como su nombre mismo lo indica, estar caracterizada por la dualidad, no podría ser lo mismo para el Arbol de la Vida, cuya función de “Eje del Mundo” implica esencialmente la unidad. Luego, cuando encontramos en un árbol emblemático una imagen de la dualidad, parece que se necesite ver ahí una alusión al Arbol de la Ciencia, mientras que, en otros aspectos, el símbolo considerado sería incontestablemente una figura del Arbol de la Vida. Así, el “Arbol de los Vivos y de los Muertos”, por sus ramas, cuyos frutos representan respectivamente las buenas y las malas obras, se emparenta claramente con el Arbol de la Ciencia del bien y del mal; y al mismo tiempo su tronco, que es Cristo mismo, lo identifica al Arbol de Vida. Hemos ya comparado este símbolo medieval con el árbol sefirótico de la Cábala hebrea, que es expresamente designado como el Árbol de Vida, y donde, sin embargo, la

columna de la derecha” y la “columna de la izquierda” figuran una dualidad análoga; pero entre las dos es la “columna del medio” donde se equilibran las dos tendencias opuestas, y donde se reencuentra así la unidad verdadera del Árbol de Vida.

Esto nos lleva a una observación que nos parece bastante importante: cuando estamos en presencia de un árbol que presenta una forma ternaria, como el del *ex-libris* hermético del que L. Charbonneau-Lassay ha dado la reproducción (agosto-septiembre de 1925, p. 179), puede ocurrir que tal ternario, además de su sentido propio en tanto que ternario, tenga otro que resulta del hecho de ser descomponible en la unidad y la dualidad de la que acaba de tratarse. En el ejemplo que recordamos, la idea de la dualidad es además expresada claramente por las dos columnas o más bien los dos prismas triangulares remontados por el sol y por la luna (la correlación de estos dos astros corresponde también a uno de los aspectos de esta dualidad considerada en el orden cósmico). Tal árbol podría muy bien sintetizar en sí, en cierto modo, las naturalezas del Árbol de Vida y del Árbol de la Ciencia del bien y del mal, como si éstos se encontraran reunidos en uno solo¹. En lugar de un árbol único, se podría tener también con la misma significación, tres árboles unidos por sus raíces y dispuestos como las tres columnas del árbol sefirótico (o como los tres portales y las tres naves de una catedral, y a esta disposición aludimos al final de nuestro último artículo); sería interesante investigar si existe efectivamente en el simbolismo cristiano ejemplos iconográficos de tal figuración.

La naturaleza dual del Árbol de la Ciencia sólo aparece a Adán en el momento de la caída, puesto que es entonces cuando deviene “conocedor del bien y del mal” (III, 22)². Es

¹ En un pasaje de la *Astrea* de Honoré d'Úrfe, de cual no hemos podido desgraciadamente encontrar la referencia exacta, se trata de un árbol de tres surtidores, según una tradición que parece ser de origen druídico.

² Cuando “sus ojos fueron abiertos”, Adán y Eva se cubrieron con hojas de higuera (III, 7), esto hay que relacionarlo con el hecho de que, en la tradición hindú, el “Árbol del mundo” es representado por la higuera; y el papel que juega el mismo árbol en el Evangelio merecería también ser estudiado particularmente.

entonces también cuando es alejado del centro que es el lugar de la unidad primera a la cual corresponde el Árbol de Vida; y precisamente “para guardar el camino del “Árbol de Vida”, los querubines, armados con la espada flamígera, están emplazados a la entrada del Edén (III, 24). Este centro ha devenido inaccesible para el hombre caído, habiendo, como hemos dicho precedentemente (agosto-septiembre de 1925)³, perdido el sentido de la eternidad, que es también el “sentido de la unidad”.

Lo que acabamos de indicar reaparece, por otro lado, en el simbolismo de Janus; el tercer rostro de éste, que es el verdadero⁴, es invisible, lo mismo que el Árbol de Vida es inaccesible en el estado de decadencia de la humanidad; ver este tercer rostro de Janus, o alcanzar el Árbol de Vida, es recobrar el “sentido de eternidad”. Las dos caras visibles, son la misma dualidad que constituye el Árbol de la Ciencia; y hemos ya explicado que la condición temporal, en la cual el hombre se encuentra encerrado por la caída, responde precisamente a uno de los aspectos de Janus, aquel donde los dos rostros son considerados como mirando respectivamente al pasado y al porvenir (véase nuestro artículo de diciembre de 1925)⁵. Estas observaciones acaban de justificar la aproximación que hacíamos entonces entre símbolos que, a primera vista, pueden parecer enteramente diferentes, pero entre las cuales existen sin embargo lazos muy estrechos, que se hacen manifiestos desde que uno se aplica un poco a profundizar su sentido.

Hay todavía otra cosa que es muy digna de destacarse: hemos recordado, lo que todo el mundo sabe además y que se comprende por sí mismo, que la cruz del Salvador es identificada simbólicamente al Árbol de Vida; pero, por otra parte, una “leyenda de la Cruz” que corría en la Edad Media, la cruz

³ [“El Sagrado Corazón y la leyenda del Santo Grial”, en este volumen. N. del T.].

⁴ Janus es triple como Hécate, la cual no es otra que *Jana* o *Diana*.

⁵ [Los trabajos sobre el simbolismo de Janus y las puertas solsticiales se han reunido en *Tradición primordial y Ciclos Cósmicos*. N. del T.].

habría sido hecha con la madera del Árbol de la Ciencia, de suerte que éste, tras haber sido el instrumento de la caída, se habría así convertido en el de la Redención; hay allí como una alusión al restablecimiento del orden primordial por la Redención; y tal simbolismo hay que relacionarlo con lo que dice San Pablo de los dos Adán (I, Corintios, XV); pero, en esta nueva función, que es inversa de la primera, el Arbol de la Ciencia se asimila en cierto modo al árbol de Vida, que vuelve a estar entonces accesible para la humanidad: la Eucaristía ¿no es realmente comparable al fruto del Arbol de Vida?

Esto nos hace pensar, por otro lado, en la serpiente de bronce levantada por Moisés en el desierto (Números XXI), que se sabe es una figura del Cristo Redentor, lo mismo que la pértiga sobre la cual está colocada recuerda también el Árbol de Vida. Sin embargo, la serpiente está más habitualmente asociada al Árbol de la Ciencia; pero entonces es considerada bajo su aspecto maléfico, y hemos ya hecho observar que, como muchos otros símbolos, hay dos significaciones opuestas (agosto-septiembre de 1925, p. 191)⁶. No hay que confundir la serpiente que representa la vida y la que representa la muerte, la serpiente que es un símbolo de Cristo y la que es un símbolo de Satán (y ello incluso cuando se encuentran estrechamente reunidos en la curiosa figuración de la “anfisbena” o serpiente de dos cabezas); y ¿no podría decirse que la relación de esos dos aspectos contrarios no deja de tener alguna analogía con la de los papeles que desempeñan respectivamente el Árbol de Vida y el Árbol de la Ciencia?

Hablábamos más delante de una figuración posible de tres árboles de los cuales el central representaría el Árbol de Vida, mientras que los otros dos evocarían la doble naturaleza del Árbol de la ciencia del bien y del mal. He aquí precisamente que, a propósito de la cruz, encontramos algo de éste género: ¿no es ésa, en efecto, la idea que debe venimos al espíritu

⁶ [“El Sagrado Corazón y la leyenda del Santo Grial”, en este volumen. N. del T.].

viendo la cruz de Cristo entre las del buen y del mal ladrón? Estos están colocados respectivamente a derecha y a izquierda del Cristo crucificado, como los elegidos y los condenados lo serán a la derecha y a la izquierda de Cristo en el Juicio final; y, al mismo tiempo, que representan evidentemente el bien y el mal, corresponden también con relación a Cristo, a la Misericordia y al Rigor, los atributos característicos de las dos columnas del árbol sefirótico. La cruz de Cristo ocupa siempre el lugar central que pertenece propiamente al Árbol de Vida; y, cuando es figurada entre el sol y la luna, es también lo mismo: ella es entonces verdaderamente el “Eje del Mundo”.

Estas últimas reflexiones nos obligan a recordar algo que se pierde de vista demasiado frecuentemente: los hechos históricos, hemos dicho, tienen, además de su realidad propia, un valor simbólico, porque expresan y traducen en su orden los principios de los que dependen, y de la misma manera que la naturaleza toda entera, de la que forman parte, es como un símbolo de lo sobrenatural (diciembre de 1925, p. 28 y enero de 1926, pp. 113-114)⁷. Si es así, la crucifixión de Cristo entre los dos ladrones no es solamente un símbolo, como podrían suponer los que comprenden mal tal punto de vista; ella es también y primero un hecho; pero es precisamente este hecho mismo el que, como todos los de la vida de Cristo, es al mismo tiempo un símbolo, y eso le confiere un valor universal. Nos parece que, si se consideraran las cosas de esta manera, el cumplimiento de las profecías aparecería con un sentido mucho más profundo que aquel al que se limita ordinariamente; y, hablando aquí de profecías, comprendemos en ellas igualmente todas las “prefiguraciones”, que tienen, también ellas, un carácter verdaderamente profético.

A propósito de esta cuestión de las “prefiguraciones”, se nos ha señalado un hecho notable: la cruz, en su forma habitual, la de la cruz misma de Cristo, se encuentra en los jeroglíficos egipcios con el sentido de “salvación” (por ejemplo en el

⁷ [“El Verbo y el símbolo”, en este volumen. N. del T.].

nombre de Ptolomeo Soter). Este signo es claramente distinto de la “cruz ansada”, que, por su lado, expresa la idea de “vida”, y que fue por lo demás empleada como símbolo por los Cristianos de los primeros siglos. Se puede preguntar, además, si el primero de los dos jeroglíficos no tendría cierta relación con la figuración del Árbol de la Vida, lo que religaría una a la otra ambas formas diferentes de la cruz, puesto que su significación sería así en parte idéntica, y, en todo caso, hay entre las ideas de “vida” y de “salvación” una conexión evidente.

Tras estas consideraciones, debemos añadir que, si el árbol es uno de los símbolos principales del “Eje del Mundo”, no es el único; la montaña lo es igualmente, y es común a muchas tradiciones diferentes; el árbol y la montaña son también asociados a veces uno al otro. La piedra misma (que puede además tomarse como una representación reducida de la montaña, bien que no sea únicamente eso) desempeña también la misma función en ciertos casos; y este símbolo de la piedra, como el del árbol, está muy frecuentemente en relación con la serpiente. Tendremos sin duda ocasión de hablar nuevamente de estas diversas figuras en otros estudios; pero tenemos que señalar desde ahora que, por lo mismo que se relacionan todas con el “Centro del Mundo”⁸, no carecen de un ligamen más o menos directo con el símbolo del corazón, de suerte que, en todo esto, no nos alejamos tanto del objeto propio de esta Revista como algunos podrían creer; y volvemos a ello de una manera más inmediata, para una última observación.

Decimos que, en cierto sentido, el Árbol de Vida se ha tornado accesible al hombre por la Redención; en otros términos, se podría decir también que el verdadero Cristiano es aquel que, virtualmente al menos, está reintegrado en los derechos y en la dignidad de la humanidad primordial, y que tiene, consecuentemente, la posibilidad de reentrar al Paraíso, en la

⁸ El autor publicó diversos trabajos sobre el simbolismo del corazón, la caverna y la montaña como representaciones del Centro del Mundo, que ahora se ha reunido en el volumen *El Centro del Mundo*, de estas *Obras Completas*. N. del T.].

“morada de inmortalidad”. Sin duda, esta reintegración no se efectuará plenamente, para la humanidad colectiva, sino cuando “la Jerusalén nueva descenderá del cielo a la tierra” (Apocalipsis XXI), puesto que ello será la consumación perfecta del Cristianismo, coincidiendo con la restauración no menos perfecta del orden anterior a la caída. No es menos cierto que actualmente ya, la reintegración puede ser considerada individualmente, si no de una manera general; y tal es, pensamos nosotros, la significación más completa del “hábitat espiritual” en el Corazón de Cristo”, del que hablaba recientemente L. Charbonneau-Lassay (enero de 1926), puesto que, como el Paraíso Terrestre, el Corazón de Cristo es verdaderamente el “Centro del Mundo” y la “morada de inmortalidad”.

Capítulo XX

EL VERBO Y EL SIMBOLO*

Hemos tenido ya ocasión de referirnos a la importancia de la forma simbólica en la transmisión de las enseñanzas doctrinales de orden tradicional¹. Volvemos sobre el tema para aportar algunas precisiones complementarias y mostrar aún más explícitamente los diferentes puntos de vista desde los cuales se puede afrontar.

Ante todo, el simbolismo se nos aparece como especialmente adaptado a las exigencias de la naturaleza humana, que no es una naturaleza puramente intelectual, sino que ha menester de una base sensible para elevarse hacia las esferas superiores. Es preciso tomar el compuesto humano tal cual es, uno y múltiple a la vez en su complejidad real; hay cierta tendencia a olvidar esto a menudo, desde que Descartes ha pretendido establecer entre el alma y el cuerpo una separación radical y absoluta. Para una pura inteligencia, sin duda, ninguna forma exterior, ninguna expresión se necesita para comprender la verdad, ni siquiera para comunicar a otras inteligencias puras lo que ha comprendido, en la medida en que ello sea comunicable; pero no ocurre así en el hombre. En el fondo, toda expresión, toda formulación, cualquiera fuere, es un sím-

* [Publicado en *Regnabit*, enero de 1926; este estudio se refería a un artículo del R. P. Anizan, titulado “Si nous savions regarder”, aparecido en el número de noviembre de 1925 en la misma revista, el cual insistía más particularmente sobre la importancia y el valor del símbolo del Sagrado Corazón. N. del T.].

¹ [Cf. *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, aparecido en 1921, parte II, cap. VII, y *El esoterismo de Dante*, aparecido en 1925; después del presente artículo, Guénon volvió a menudo en otros artículos y libros sobre la doctrina que da fundamento al simbolismo, especialmente en *El simbolismo de la Cruz* (1931) y en *Apercepciones sobre la iniciación*, cap. XVI-XVIII. N. del T.].

bolo del pensamiento, al cual traduce exteriormente; en este sentido, el propio lenguaje no es otra cosa que simbolismo. No debe, pues, haber oposición entre el empleo de las palabras y el de los símbolos figurativos; estos dos modos de expresión serían más bien mutuamente complementarios (y de hecho, por lo demás, pueden combinarse, ya que la escritura es primitivamente ideográfica y a veces, inclusive, como en la China, ha conservado siempre ese carácter).

De modo general, la forma del lenguaje es analítica, “discursiva”, como la razón humana de la cual constituye el instrumento propio y cuyo decurso el lenguaje sigue o reproduce lo más exactamente posible; al contrario, el simbolismo propiamente dicho es esencialmente sintético, y por eso mismo “intuitivo” en cierta manera, lo que lo hace más apto que el lenguaje para servir de punto de apoyo a la “intuición intelectual”, que está por encima de la razón, y que ha de cuidarse no confundir con esa intuición inferior a la cual apelan diversos filósofos contemporáneos. Por consiguiente, de no contentarse con la comprobación de la diferencia, y de querer hablarse de superioridad, ésta estará, por mucho que algunos pretendan lo contrario, del lado del simbolismo sintético, que abre posibilidades de concepción verdaderamente ilimitadas, mientras que el lenguaje, de significaciones más definidas y fijadas, pone siempre al entendimiento límites más o menos estrechos.

No se diga, pues, que la forma simbólica es buena para el vulgo; la verdad sería más bien lo contrario; o, mejor aún, dicha forma es igualmente buena para todos, porque ayuda a cada cual, según la medida de sus propias posibilidades intelectuales, a comprender más o menos completamente, más o menos profundamente la verdad representada por ella. Así, las verdades más altas, que no serían en modo alguno comunicables o transmisibles por ningún otro medio, se hacen tales hasta cierto punto cuando están, si puede decirse, incorporadas en símbolos que sin duda las disimularán para muchos, pero que las manifestarán en todo su resplandor a los ojos de los que saben ver.

¿Implica esto que el empleo del simbolismo sea una necesidad? Aquí es preciso establecer una distinción en sí, y de manera absoluta, ninguna forma exterior es necesaria; todas son igualmente contingentes y accidentales con respecto a lo que expresan o representan. Así, según la enseñanza de los hindúes, una figura cualquiera, por ejemplo una estatua que simbolice tal o cual aspecto de la Divinidad, no debe considerarse sino como un “soporte”, un punto de apoyo para la meditación; es, pues, un simple “auxiliar” y nada más. Un texto védico da a este respecto una comparación que aclara perfectamente este papel de los símbolos y de las formas exteriores en general: tales formas son como el caballo que permite a un hombre realizar un viaje con más rapidez y mucho menos esfuerzo que si debiera hacerlo por sus propios medios. Sin duda, si ese hombre no tuviese caballo a su disposición, podría pese a todo alcanzar su meta, pero ¡con cuánta mayor dificultad! Si puede servirse de un caballo, haría muy mal en negarse a ello so pretexto de que es más digno de él no recurrir a ayuda alguna: ¿no es precisamente así como actúan los detractores del simbolismo? Y aun, si el viaje es largo y penoso, aunque nunca haya una imposibilidad absoluta de realizarlo a pie, puede existir una verdadera imposibilidad práctica de llevarlo a cabo. Así ocurre con los ritos y símbolos: no son necesarios con necesidad absoluta, pero lo son en cierto modo por una necesidad de conveniencia, en vista de las condiciones de la naturaleza humana².

Pero no basta considerar el simbolismo del lado humano, como acabamos de hacerlo hasta ahora; conviene, para penetrar todo su alcance, encararlo igualmente por el lado divino, si

² Puede citarse un texto paralelo de Santo Tomás de Aquino: “Para un fin cualquiera, se dice que algo es necesario de dos modos: de uno, como aquello sin lo cual no puede ser, tal el alimento necesario para la conservación de la vida humana; de otro, como aquello por lo cual de modo mejor y más conveniente se alcanza ese fin, tal el caballo es necesario para el camino” (*Summa Theol.*, III, q. 1, a. 2, *respondeo*). Esto hacía escribir al P. Anizan: “*Sicut equus necessarius est ad iter*”, dicen los *Veda* y la *Suma Teológica*” (*Regnabit*, enero de 1927, pág. 136).

es dado expresarse así. Y si se comprueba que el simbolismo tiene su fundamento en la naturaleza misma de los seres y las cosas, que está en perfecta conformidad con las leyes de esa naturaleza, y si se reflexiona en que las leyes naturales no son en suma sino una expresión y como una expresión de la Voluntad divina, ¿no autoriza esto a afirmar que tal simbolismo es de origen “no humano”, como dicen los hindúes, o, en otros términos, que su principio se remonta más lejos y más alto que la humanidad?

No sin razón han podido recordarse³ a propósito del simbolismo las primeras palabras del Evangelio de San Juan: “En el principio era el Verbo”. El Verbo, el Logos, es a la vez Pensamiento y Palabra: en sí, es el Intelecto divino, que es el “lugar de los posibles”; con relación a nosotros, se manifiesta y se expresa por la Creación, en la cual se realizan en existencia actual algunos de esos mismos posibles que, en cuanto esencias, están contenidos en Él desde toda la eternidad. La Creación es obra del Verbo; es también, por eso mismo, su manifestación, su afirmación exterior; y por eso el mundo es como un lenguaje divino para aquellos que saben comprenderlo: *Caeli enarrant gloriam Dei* (Ps. XIX, 2). El filósofo Berkeley no se equivocaba, pues, cuando decía que el mundo es “el lenguaje que el Espíritu infinito habla a los espíritus finitos”; pero erraba al creer que ese lenguaje no es sino un conjunto de signos arbitrarios, cuando en realidad nada hay de arbitrario ni aun en el lenguaje humano, pues toda significación debe tener en el origen su fundamento en alguna conveniencia o armonía natural entre el signo y la cosa significada. Dado que Adán había recibido de Dios el conocimiento de la naturaleza de todos los seres vivientes, pudo darles sus nombres (*Génesis, II, 19-20*); y todas las tradiciones antiguas concuerdan en enseñar que el verdadero nombre de un ser es uno con su naturaleza o esencia misma.

³ Cf. R. P. Anizan, al comienzo del artículo de *Regnabit*, noviembre de 1925.

Si el Verbo es Pensamiento en lo interior y Palabra en lo exterior, y si el mundo es el efecto de la Palabra divina proferida en el origen de los tiempos, la naturaleza entera puede tomarse como un símbolo de la realidad sobrenatural. Todo lo que es, cualquiera sea su modo de ser, al tener su principio en el Intelecto divino, traduce o representa ese principio a su manera y según su orden de existencia; y así, de un orden en otro, todas las cosas se encadenan y corresponden para concurrir a la armonía universal y total, que es como un reflejo de la Unidad divina misma. Esta correspondencia es el verdadero fundamento del simbolismo, y por eso las leyes de un dominio inferior pueden siempre tomarse para simbolizar la realidad de orden superior, donde tienen su razón profunda, que es a la vez su principio y su fin. Señalemos, con ocasión de esto, el error de las modernas interpretaciones “naturalistas” de las antiguas doctrinas tradicionales, interpretaciones que trastruecan pura y simplemente la jerarquía de relaciones entre los diferentes órdenes de realidades: por ejemplo los símbolos o los mitos nunca han tenido por función representar el movimiento de los astros, sino que la verdad es que se encuentran a menudo en ellos figuras inspiradas en ese movimiento y destinadas a expresar analógicamente otra cosa, porque las leyes de aquél traducen físicamente los principios metafísicos de que dependen. Lo inferior puede simbolizar lo superior, pero la inversa es imposible; por otra parte, si el símbolo no estuviese más próximo al orden sensible que lo representado por él, ¿cómo podría cumplir la función a la que está destinado?⁴ En la naturaleza, lo sensible puede simbolizar lo suprasensible; el orden natural íntegro puede, a su vez, ser un símbolo del orden divino; y, por lo demás, si se considera más particularmente al hombre, ¿no es legítimo decir que él también es un símbolo, por el hecho mismo de que ha sido “creado a imagen de Dios” (*Génesis*, I, 26-27) ? Agreguemos aún que la naturaleza solo

⁴ [Este pasaje ha sido retomado casi textualmente en *Autoridad espiritual y poder temporal*, cap. I; pasaje paralelo en el prefacio de *El simbolismo de la Cruz* (1931). N. del T.].

adquiere su plena significación si se la considera en cuanto proveedora de un medio para elevarnos al conocimiento de las verdades divinas, lo que es, precisamente, también el papel esencial que hemos reconocido al simbolismo⁵.

Estas consideraciones podrían desarrollarse casi indefinidamente; pero preferimos dejar a cada cual el cuidado de realizar ese desarrollo por un esfuerzo de reflexión personal, pues nada podría ser más provechoso; como los símbolos que son su tema, estas notas no deben ser sino un punto de partida para la meditación. Las palabras, por lo demás, no pueden traducir sino muy imperfectamente aquello de que se trata; empero, hay todavía un aspecto de la cuestión, y no de los menos importantes, que procuraremos hacer comprender, o por lo menos presentir, por una breve indicación.

El Verbo divino se expresa en la Creación, decíamos, y ello es comparable, analógicamente y salvadas todas las proporciones, al pensamiento que se expresa en formas (no cabe ya aquí distinguir entre el lenguaje y los símbolos propiamente dichos) que lo velan y lo manifiestan a la vez. La Revelación primordial, obra del Verbo como la Creación, se incorpora también, por así decirlo, en símbolos que se han transmitido de edad en edad desde los orígenes de la humanidad; y este proceso es además análogo, en su orden al de la Creación misma. Por otra parte, ¿no puede verse, en esta incorporación simbólica de la tradición “no humana”, una suerte de imagen anticipada, de “prefiguración”, de la Encarnación del Verbo? ¿Y ello no permite también percibir, en cierta medida, la misteriosa relación existente entre la Creación y la Encarnación que la corona?

⁵ Quizá no sea inútil hacer notar que este punto de vista, según el cual la naturaleza se considera como un símbolo de lo sobrenatural, no es nuevo en modo alguno, sino que, al contrario, ha sido encarado corrientemente en la Edad Media; ha sido, especialmente, el de la escuela franciscana, y en particular de San Buenaventura. Notemos también que la analogía, en el sentido tomista de la palabra, que permite remontarse del conocimiento de las criaturas al de Dios, no es otra cosa que un modo de expresión simbólica basado en la correspondencia del orden natural con el sobrenatural.

Concluiremos con una última observación relativa a la importancia del simbolismo universal del Corazón y más especialmente de la forma que reviste en la tradición cristiana, la del Sagrado Corazón. Si el simbolismo es, en su esencia, estrictamente conforme al “plan divino”, y si el Sagrado Corazón es el centro del ser, de modo real y simbólico juntamente, este símbolo del Corazón, por sí mismo o por sus equivalentes, debe ocupar en todas las doctrinas emanadas más o menos directamente de la Tradición primordial un lugar propiamente central⁶; es lo que trataremos de mostrar en algunos de los estudios que siguen⁷.

⁶ [El autor agregaba aquí una referencia al lugar efectivamente central que ocupa el corazón, en medio de los círculos planetario y zodiacal, en un mármol astronómico de Saint-Denis-d'Orques (Sarthe), esculpido por un cartujo hacia fines del siglo XV. La figura había sido reproducida primeramente por L. Charbonneau-Lassay en *Reg.*, febrero de 1924; cf., del mismo, *Le Bétiaire du Christ*, pág. 102, y también se ha reproducido más abajo en este volumen. N. del T.].

⁷ [R. Guénon ya había tratado sobre el corazón como centro del ser, y más especialmente como “morada de Brahma” o “residencia de Átmâ” en *El hombre y su devenir según el Védânta* (1925); en el marco de *Regnabit*, donde nunca hacía referencia a sus obras sobre el hinduismo, debía retomar de modo nuevo ese tema. N. del T.].

Capítulo XXI

EL SAGRADO CORAZÓN Y LA LEYENDA DEL SANTO GRIAL*

En uno de sus últimos artículos¹ el Sr. L. Charbonneau-Lassay señala muy acertadamente, refiriéndose a lo que se podría llamar la «prehistoria del Corazón Eucarístico de Jesús», a la leyenda del Santo Grial, escrita en el siglo XII pero muy anterior por sus orígenes, puesto que es en realidad una adaptación cristiana de muy antiguas tradiciones célticas. La idea de esta relación nos fue ya mostrada con ocasión de un artículo anterior, extremadamente interesante desde el punto de vista en el que nos situamos, titulado *Le cœur humain et la notion du Cœur de Dieu dans la religion de l'ancienne Egypte*² y del que recordaremos el pasaje siguiente: «En los jeroglíficos, escritura sagrada en los que a menudo la imagen de la cosa representa la palabra que la designa, el corazón fue sin embargo, figurado por un emblema: la vasija. El corazón del hombre ¿no es en efecto la vasija en la que su vida se elabora continuamente con su sangre?». Es esta vasija, tomada como símbolo del corazón y sustituyendo a éste en la ideografía egipcia, lo que nos había hecho pensar inmediatamente en el Santo Grial, tanto más cuanto que en este último, además del sentido general del símbolo (considerado a la vez bajo sus dos aspectos divino y humano), vemos incluso una relación especial y mucho más directa con el Corazón de Cristo.

En efecto, el Santo Grial es la copa que contiene la preciosa sangre de Cristo, y que la contiene dos veces, puesto que sirvió primero en la Cena, y después para que José de Arima-

* [Publicado originalmente en *Regnabit*, agosto-septiembre de 1925].

¹ *Regnabit*, junio de 1925.

² *Id.*, noviembre de 1921.

tea recogiese la sangre y el agua que escaparon de la herida abierta por la lanza del centurión en el costado del Redentor. Esta copa se sustituye de alguna manera por el Corazón de Cristo como receptáculo de su sangre, toma por así decirlo su lugar y se convierte en un equivalente simbólico; ¿y no es por eso aún más notable, en esas condiciones, que la vasija haya sido ya antiguamente un emblema del corazón? Además, la copa, bajo una u otra forma, juega, tanto como el corazón mismo, un papel muy importante en muchas tradiciones antiguas; y sin duda fue así para los Celtas, puesto que fue de estos de donde vino lo que constituyó el fondo o al menos la trama de la leyenda del Santo Grial. Es lamentable que no se pueda saber con precisión cuál fue la forma de esta tradición anteriormente al Cristianismo, como ocurre por lo demás con todo lo que concierne a las doctrinas celtas, para las cuales la enseñanza oral fue siempre el único modo de transmisión utilizado; pero existen, por otra parte, bastantes concordancias para que al menos pueda ser fijado el sentido de los principales símbolos que representaron, y que era en suma, lo que tenían de más esencial.

Pero volvamos a la leyenda bajo la forma en que nos ha llegado; lo que dice del origen del Grial es muy digno de atención: esta copa habría sido tallada por los ángeles en una esmeralda sacada de la frente de Lucifer después de su caída. Esta esmeralda recuerda de una manera sorprendente la *urna*, la perla frontal que, en la iconografía hindú, toma a menudo el lugar del tercer ojo de *Shiva* que representa lo que podemos llamar el «sentido de la eternidad». Esta relación nos parece más propia que cualquier otra para aclarar perfectamente el simbolismo del Grial, y se puede añadir otra relación con el corazón que es, para la tradición hindú, como para muchas otras, pero quizá en ella más claramente aún, el centro del ser integral, y al cual por consiguiente ese «sentido de la eternidad» debe ser directamente relacionado.

Se dice más tarde que el Grial fue confiado a Adán en el Paraíso terrenal, pero que, después de su expulsión, Adán lo

perdió a su vez, pues no se lo pudo llevar con él cuando fue desterrado del Edén, y esto aún aclara más el sentido que nosotros acabamos de indicar. El hombre, desplazado de su centro original por su propia falta, se encuentra en adelante encerrado en la esfera temporal; no podía reunir el punto único en el que todas las cosas son contempladas bajo el aspecto de la eternidad. El Paraíso terrenal, en efecto, era verdaderamente el «Centro del Mundo», asimilado simbólicamente al Corazón divino; ¿y no se puede decir que Adán, cuando estaba en el Edén, vivía verdaderamente en el Corazón de Dios?

Lo que sigue es más enigmático: Seth pudo volver a entrar en el Paraíso terrenal y pudo recobrar la preciosa vasija; así pues, Seth es una de las figuras del Redentor, tanto más cuanto que su nombre expresa las ideas de fundamento, estabilidad, y anuncia de alguna forma la restauración del orden primordial destruido por la caída del hombre. Había, pues, desde entonces al menos, una restauración parcial, en el sentido de que Seth y los que después poseyeron el Grial podían por ello mismo establecer, en alguna parte de la tierra, un centro espiritual que fuese una imagen del Paraíso perdido. La leyenda, además, no dice dónde ni por quién fue conservado el Grial hasta la época de Cristo, ni cómo fue asegurada su transmisión; pero el origen celta que se le reconoce debe probablemente dejar entender que los Druidas tomaron parte en ellos y debían ser tenidos en cuenta entre los conservadores regulares de la Tradición primordial. En todo caso, la existencia de tal centro espiritual, o de muchos simultánea o sucesivamente, no parece que pueda ser puesta en duda, aunque es preciso pensar en su localización; lo que es de resaltar es que se une siempre a esos centros, entre otras designaciones, la de «Corazón del Mundo», y que en todas las tradiciones, las descripciones que se hacen de él están basadas sobre un simbolismo idéntico, que es posible seguir hasta en los detalles más precisos. ¿No muestra esto suficientemente que el Grial o lo que así es representado, ya tenía anteriormente al Cristianismo, e incluso en todo tiempo, un nexo de los mas estrechos

con el Corazón divino y con el *Emmanuel*, queremos decir con la manifestación, virtual o real según las edades, pero siempre presente, del Verbo eterno en el seno de la humanidad terrestre?

Después de la muerte de Cristo, el Santo Grial fue, según la leyenda, transportado a Gran Bretaña por José de Arimatea y Nicodemo; entonces comienza a desarrollarse la historia de los Caballeros de la Tabla Redonda y de sus hazañas, que no intentaremos seguir aquí. La Tabla Redonda estaba destinada a recibir el Grial cuando uno de los Caballeros llegara a conquistarlo y lo transportase de Gran Bretaña a Armórica; y esta tabla es también un símbolo verosímilmente muy antiguo, uno de los que fueron asociados a la idea de los centros espirituales a los que acabamos de hacer alusión. La forma circular de la tabla está además ligada al «ciclo zodiacal» (un símbolo que merecería ser estudiado más a fondo) por la presencia a su alrededor de los doce personajes principales, particularidad que se vuelve a encontrar en la constitución de todos los centros que tratamos. Dicho esto, ¿no puede verse en el número de los doce Apóstoles un rastro, entre una multitud de otros, de la perfecta conformidad del Cristianismo con la tradición primordial, a la cual el nombre de «precristianismo» convendría tan exactamente? Y por otra parte, a propósito de la Tabla Redonda, hemos constatado una extraña concordancia en las revelaciones simbólicas hechas a Marie des Vallées (ver *Regnabit*, noviembre 1924), en donde es mencionada «una tabla redonda de jaspe, que representa el Corazón de Nuestro Señor», al mismo tiempo que hay un «Jardín que es el Santo Sacramento del altar», y que, con sus «cuatro fuentes de agua viva» se identifica misteriosamente con el Paraíso terrenal; ¿no es esto una confirmación bastante sorprendente e inesperada de las relaciones que señalamos más arriba?

Naturalmente, estas notas tan rápidas no podrían tener la pretensión de constituir un estudio completo sobre una cuestión tan poco conocida; deberemos limitarnos por el momento a dar unas simples indicaciones, y nos damos cuenta perfec-

tamente de que hay en ellas consideraciones que, en principio, son susceptibles de sorprender un poco a los que no están familiarizados con las tradiciones antiguas y con sus modos habituales de expresión simbólica; pero nos reservamos el desarrollarlas y justificarlas más ampliamente después, en artículos en que pensamos poder abordar igualmente muchos otros puntos que no son menos dignos de interés.

Hasta entonces, mencionaremos en lo que concierne a la leyenda del Santo Grial, una extraña complicación que no hemos tenido en cuenta hasta ahora; por una de esas asimilaciones verbales que juegan a menudo en el simbolismo un papel no despreciable, y que además tienen quizá razones más profundas que las que se pueden imaginar a primera vista, el Grial es a la vez una vasija (*grasale*) y un libro (*gradale* o *graduale*). En algunas versiones, los dos sentidos se encuentran incluso estrechamente relacionados, pues el libro se convierte entonces en una inscripción trazada por Cristo o por un ángel sobre la copa. No entendemos que se pueda sacar ninguna conclusión, aunque haya relaciones fáciles de hacer, con el «Libro de la Vida» y con algunos elementos del simbolismo apocalíptico.

Añadamos también que la leyenda asocia el Grial con otros objetos, y particularmente con una lanza que, en la adaptación cristiana no es otra que la lanza del centurión Longinos, pero lo que es muy curioso es la preexistencia de esta lanza o de alguno de sus equivalentes como símbolo, de alguna manera complementario a la copa, en las tradiciones antiguas. Por otra parte, para los Griegos, la lanza de Aquiles pasaba por curar las heridas que había causado; la leyenda medieval atribuye precisamente la misma virtud a la lanza de la Pasión. Y aquí nos recuerda otra similitud del mismo tipo: en el mito de Adonis (cuyo nombre, además, significa «el Señor»), mientras que el héroe es sorprendido mortalmente por la acometida de los colmillos de un jabalí (que reemplaza aquí a la lanza), su sangre, al caer en tierra, da nacimiento a una flor; el Sr. Charbonneau-Lassay ha señalado «un sagrario del siglo XII en el

que se ve la sangre de las llagas del Crucificado caer en gotitas que se transforman en rosas, y la vidriera del siglo XIII de la Catedral de Angers donde la sangre divina, fluyendo en riachuelos, se transforma en rosas».³ Tendremos que hablar dentro de poco del simbolismo floral, considerado bajo un aspecto algo distinto; pero, sea cual fuere la multiplicidad de los sentidos que presentan casi todos los símbolos, todo esto se completa y se armoniza perfectamente, y esta multiplicidad misma, lejos de ser un inconveniente o una falta, es por el contrario, para quien sabe comprenderla, una de las ventajas principales de un lenguaje mucho menos estrechamente limitado que el lenguaje ordinario.

Para terminar estas notas, indicaremos algunos símbolos que, en diversas tradiciones, sustituyen a veces al de la copa, y que le son idénticos en el fondo; esto no es salir de nuestro tema, pues el Grial mismo, como podemos darnos cuenta fácilmente por todo lo que acabamos de decir, no tiene en su origen un significado diferente del que adopta generalmente la vasija sagrada en todas partes donde se encuentra, y que posee, particularmente en Oriente, la copa sacrificial que contiene el *Soma* védico (o el *Haoma* mazdeo), esta extraordinaria «prefiguración» eucarística sobre la cual volveremos quizá en alguna otra ocasión. Lo que representa propiamente el Soma es el «brebaje de inmortalidad» (el Amrita de los Hindúes, la Ambrosía de los Griegos, dos palabras etimológicamente parecidas) que confiere o restituye a los que la reciben con las disposiciones requeridas, ese «sentido de inmortalidad» que hemos tratado anteriormente.

Uno de los símbolos de los que queremos hablar es el del triángulo cuyo vértice está dirigido hacia abajo; es como una especie de representación esquemática de la copa sacrificial, y se reencuentra a este nivel en ciertos *yantras* o símbolos geométricos de la India. Por otra parte, lo que es muy notable desde nuestro punto de vista, es que la misma figura es igual-

³ *Regnabit*, enero de 1925.

mente un símbolo del corazón, pues reproduce además su forma y la simplifica; el «triángulo del corazón» es una expresión corriente en las tradiciones orientales. Esto nos lleva a una observación que tiene también su interés: es que la representación del corazón inscrito en un triángulo dispuesto así tiene en sí algo muy legítimo, ya se trate de un corazón humano o del Corazón divino, y que es bastante significativa cuando se la relaciona con los emblemas usados por cierto hermetismo cristiano de la Edad Media, cuyas intenciones fueron siempre plenamente ortodoxas. Si se ha querido a veces, en los tiempos modernos, atribuir a tal representación un sentido blasfemo,⁴ es que se ha alterado, conscientemente o no, el significado primitivo de los símbolos, hasta invertir su valor normal; ahí se da un fenómeno del que se podrían citar varios ejemplos, y que encuentra además su explicación en el hecho de que algunos símbolos son efectivamente susceptibles de una doble interpretación y tienen dos caras opuestas. La serpiente por ejemplo y también el león ¿no significan a la vez y según el caso, a Cristo y a Satán? No podemos pensar en exponer aquí a este respecto una teoría general que nos alejaría mucho del tema, pero se comprenderá que hay algo que hace muy delicado el manejo de los símbolos, y también que este punto requiere una atención especial cuando se trata de descubrir el sentido real de algunos emblemas y de traducirlos correctamente.

Otro símbolo que equivale frecuentemente al de la copa es un símbolo floral: la flor, en efecto, ¿no evoca por su forma la idea de un «receptáculo» y no se habla del «cáliz» de una flor? En Oriente, la flor simbólica por excelencia es el loto, en Occidente es, más a menudo, la rosa la que juega el mismo papel. No queremos decir que éste sea el único significado de esta última, como tampoco del loto, puesto que, por contra, nosotros mismos indicamos otro anteriormente; pero lo veríamos de buen grado en el dibujo bordado sobre el canon del

⁴ *Regnabit*, agosto-septiembre de 1924.

altar de la abadía de Fontevrault⁵ en el que la rosa está colocada al pie de una lanza a lo largo de la cual llueven gotas de sangre. Esta rosa aparece ahí asociada a la lanza exactamente como lo está además la copa, y parece recoger las gotas de sangre más que provenir de su transformación; pero, por lo demás, ambos significados se completan antes que oponerse, pues esas gotas que caen sobre la rosa, la vivifican y la hacen abrirse. Es el «rocío celeste», según la representación empleada a menudo en relación con la idea de la Redención, o con las ideas conexas de regeneración y de resurrección, esto aún exigiría largas explicaciones, pero nos limitaremos a resaltar las concordancias de las diferentes tradiciones respecto a este otro símbolo.

Por otra parte, puesto que ha salido aquí el tema de la Rosacruz a propósito del sello de Lutero,⁶ diremos que este emblema hermético fue en principio específicamente cristiano, sean cuales fueren las falsas interpretaciones más o menos «naturalistas» que han sido dadas a partir del siglo XVII; y ¿no es destacable que la rosa ocupe, en el centro de la cruz, el lugar del Sagrado Corazón? Fuera de las representaciones en que las cinco llagas del Crucificado son figuradas por otras tantas rosas, la rosa central, cuando está sola, puede identificarse con el Corazón mismo, la vasija que contiene la sangre, que es el centro de la vida y también el centro del ser completo.

Hay aún al menos otra equivalencia simbólica de la copa: es la luna creciente; pero ésta, para ser convenientemente explicada exigiría desarrollos que estarían de hecho fuera del tema del presente estudio; nosotros no lo mencionamos más que para no ignorar completamente ninguna parte de la cuestión.

De todas las relaciones que acabamos de señalar, sacaremos ya una consecuencia que esperamos pueda quedar más clara en lo que sigue: dado que se encuentran por todas partes

⁵ *Regnabit*, enero de 1925, figura pág. 106.

⁶ Id. enero de 1925.

tales concordancias, ¿sólo hay en ello un simple indicio de la existencia de una Tradición primordial? ¿Y cómo explicar que, muy a menudo, los mismos que se creen obligados a admitir en principio esta Tradición primordial piensan y razonan de hecho exactamente como si no hubiese existido nunca, o al menos como si nada se hubiese conservado de ella en el curso de los siglos? Si se quiere reflexionar sobre lo que hay de anormal en tal actitud, se estará quizá menos dispuesto a sorprenderse de algunas consideraciones que, en verdad, no parecen extrañas más que en virtud de los hábitos mentales propios de nuestra época. Además, es suficiente buscar un poco, a condición de no tomar partido previamente, para descubrir por todas partes las huellas de esa unidad doctrinal esencial, cuya conciencia ha podido a veces obscurecerse en la humanidad pero que no ha desaparecido nunca completamente; y a medida que se avanza en esta búsqueda, los puntos de comparación se multiplican por sí mismos y nuevas pruebas aparecen a cada instante; ciertamente, *Quoerite et invenietis* del Evangelio no son vanas palabras.

ADDENDUM⁷

Queremos decir algunas palabras acerca de una objeción que se nos ha dirigido con motivo de las relaciones que hemos considerado entre el Santo Grial y el Sagrado Corazón, aunque, a decir verdad, la respuesta que al mismo tiempo se ha dado nos parece plenamente satisfactoria⁸.

⁷ [Publicado en *Regnabit*, diciembre de 1925].

⁸ [Ver *Reg.*, octubre de 1925, págs. 358-59. Un corresponsal había escrito a la revista: “Muy interesante el estudio de René Guénon sobre el Santo Grial y el Corazón de Jesús. Pero, ¿no se podría plantear contra su tesis una objeción que la haría derrumbarse por la base? Chrestien de Troyes probablemente no ha pensado jamás en el Corazón de Cristo. En todo caso, los celtas de la antigua Galia ciertamente no han pensado en él. Ver, pues en el Santo Grial un emblema del Corazón de Cristo es una interpretación enteramente moderna del viejo mito: una interpretación que puede ser muy ingeniosa, pero que habría asombrado a nuestros antepasados... R. Guénon podrá algún día decimos él mismo su pensamiento sobre la objeción que se le ha formulado. Notemos simplemente que la

Poco importa, en efecto, que Chrestien de Troyes y Robert de Boron no hayan visto, en la antigua leyenda de que no han sido sino adaptadores, toda la significación contenida en ella; esta significación no por ello dejaba de encontrarse realmente contenida, y no pretendemos haber hecho otra cosa que explicitarla, sin introducir nada de “moderno” en nuestra interpretación. Por lo demás, es muy difícil decir con exactitud lo que los escritores del siglo XII veían o no veían en la leyenda; y, dado que no desempeñaban en suma sino un simple papel de “transmisores”, concedemos de buen grado que no debían de ver, sin duda, todo lo que veían sus inspiradores; queremos decir, los verdaderos poseedores de la doctrina tradicional.

Por otra parte, en lo que a los celtas se refiere, hemos cuidado recordar qué precauciones se imponen cuando quiere hablarse de ellos, en ausencia de toda documentación escrita; pero, ¿por qué querría suponerse, a despecho de los indicios contrarios que a pesar de todo poseemos, que hayan sido menos favorecidos que los demás pueblos de la Antigüedad? En efecto, en todas partes vemos, y no sólo en Egipto, la asimilación simbólica establecida entre el corazón y la copa o el vaso;

‘nesciencia’ completa de los celtas o de Chrestien de Troyes con respecto al Corazón de Jesús no podría ‘derrumbar’ la interpretación que de la leyenda del Santo Grial nos da R. Guénon. R. Guénon no afirma que los celtas hayan visto en el Vaso misterioso un emblema del Corazón de Cristo. Muestra que el Santo Grial, cuya leyenda los celtas conocían y nos han transmitido, es *objetivamente* un emblema del Corazón viviente que es la verdadera copa de la verdadera vida. Ahora bien; esta segunda afirmación es independiente de la primera. Que, en la leyenda con que nutrían su pensamiento, los celtas *no hayan visto* tal o cual sentido, no prueba en modo alguno que ese sentido *no estuviera en ella*. Ello prueba simplemente que este sentido permanece velado, aun ante aquellos que tanto debían amar la admirable leyenda. Sabemos todos hoy que el *llena de gracia* de la salutación angélica incluye la gracia de la Inmaculada Concepción de María. Imagínese que durante largos siglos toda una escuela de teología *no haya visto* en esa fórmula ese sentido que nosotros vemos hoy, y ello no probaría en absoluto que ese sentido *no estuviera*. Probaría, simplemente, que esa escuela no habría captado *todo* el sentido de la fórmula. Con mayor razón, es posible que uno de los verdaderos sentidos de un mito religioso haya permanecido inadvertido por aquellos mismos que conservaban piadosamente tal leyenda”].

en todas partes, el corazón está considerado como el centro del ser, centro a la vez divino y humano en las aplicaciones múltiples que permite; en todas partes, también, la copa sacrificial representa el Centro o el Corazón del Mundo, la “morada de inmortalidad”⁹; ¿qué más se ha menester? Sabemos bien que la copa y la lanza, o sus equivalentes, han tenido además otras significaciones que las que hemos indicado, pero, sin detenernos en ello, podemos decir que todas esas significaciones, por extrañas que algunas puedan parecer a los ojos de los modernos, son perfectamente concordes entre sí, y expresan en realidad las aplicaciones de un mismo principio a órdenes diversos, según una ley de correspondencia en la cual se funda la armoniosa multiplicidad de sentidos que se incluyen en todo simbolismo.

Ahora bien; que no solo el Centro del Mundo se identifica efectivamente con el Corazón de Cristo, sino que esta identidad ha sido netamente indicada en las doctrinas antiguas, es cosa que esperamos poder mostrar en otros estudios¹⁰. Evidentemente, la expresión “Corazón de Cristo”, en este caso, debe tomarse en un sentido que no es precisamente el que podríamos llamar “histórico”; pero debe señalarse que los hechos históricos mismos, como todo lo demás, traducen en su modo propio las realidades superiores y se conforman a esa ley de correspondencia a que acabamos de aludir, ley que, solo ella, permite explicar ciertas “prefiguraciones”. Se trata, si se quiere, de Cristo-principio, es decir, del Verbo manifestado

⁹ Habríamos podido recordar también el *athanor* hermético, el vaso en que se cumple la “Gran Obra”, cuyo nombre, según algunos, derivaría del griego *athánatos*, “inmortal”; el fuego invisible que se mantiene perpetuamente en él corresponde al calor vital que reside en el corazón. Hubiéramos podido, igualmente, establecer vinculaciones con otro símbolo muy difundido, el del *huevo*, que significa resurrección e inmortalidad, y sobre el cual tendremos quizá oportunidad de volver. Señalemos por otra parte, al menos a título de curiosidad, que la *copa* del Tarot (cuyo origen es, por lo demás, hartó misterioso) ha sido reemplazada por el *corazón* en los naipes franceses, lo que es otro índice de la equivalencia de ambos símbolos.

¹⁰ [Véase “La idea del Centro en las tradiciones antiguas”, artículo recopilado en *El Centro del Mundo*, de estas *Obras Completas*. N. del T.].

en el punto central del Universo; pero, ¿quién osaría pretender que el Verbo eterno y su manifestación histórica, terrestre y humana, no son real y sustancialmente un solo y mismo Cristo en dos aspectos diferentes? Tocamos con esto, además, la cuestión de las relaciones entre lo temporal y lo intemporal; quizá no convenga insistir demasiado, pues esas cosas son justamente de aquellas que solo el simbolismo permite expresar en la medida en que son expresables. En todo caso, basta saber leer los símbolos para encontrar en ellos todo lo que nosotros encontramos; pero, por desgracia, particularmente en nuestra época, no todos saben leerlos.

Capítulo XXII

EL SANTO GRIAL*

El Sr. Arthur Edward Waite ha publicado una obra sobre las leyendas del Santo Grial¹, imponente por sus dimensiones y por la suma de investigaciones que representa, y en la cual todos aquellos que se interesen por esta cuestión podrán encontrar una exposición muy completa y metódica del contenido de los múltiples textos que se relacionan con ella, así como diversas teorías que han sido propuestas para explicar el origen y el significado de esas leyendas tan complejas, a veces incluso contradictorias en algunos de sus elementos. Hay que añadir que el Sr. Waite no ha pretendido hacer únicamente una obra de erudición, y conviene felicitarlo por ello, pues compartimos completamente su punto de vista sobre el escaso valor de todo trabajo que no sobrepase esa perspectiva, y cuyo interés no puede ser en suma más que «documental»; ha querido desentrañar el sentido real e «interior» del simbolismo del Santo Grial y de su «búsqueda». Desgraciadamente, debemos decir que esta parte de su obra es la que nos parece más insatisfactoria; las conclusiones a las que llega son incluso decepcionantes después de todo el trabajo realizado para obtenerlas; y es a esto último a lo que querríamos formular algunas observaciones, que se referirán de forma natural a cuestiones que ya hemos tratado en otras ocasiones.

Creemos no ofender al Sr. Waite si decimos que su obra es un poco *one-sighted*; ¿podríamos traducirlo por «parcial»? No sería quizá rigurosamente exacto, y en todo caso no queremos decir con ello que lo sea voluntariamente; habría más

* [Publicado originalmente en *Le Voile d'Isis*, febrero-marzo de 1934].

¹ *The Holy Grail, its legends and symbolism*, London, Rider and Co., 1933.

bien en ello una falta bastante frecuente en aquellos que, estando «especializados» en un cierto orden de estudios, se ven llevados a referirlo todo a ellos o a ignorar todo lo que no se deja reducir a esos parámetros. Que la leyenda del Grial sea cristiana no es discutible, y el Sr. Waite tiene razón al afirmarlo; pero ¿esto le impedirá necesariamente que también sea otra cosa al mismo tiempo? Aquellos que tienen constancia de la unidad fundamental de todas las tradiciones no verán en ello ninguna incompatibilidad; pero el Sr. Waite, por su parte, no quiere verlo, de alguna manera, en lo que es específicamente cristiano, encerrándose así en una forma tradicional particular, por lo que las relaciones que tiene con las demás, precisamente por su lado «interior», parecen entonces escapársele. No es que niegue la existencia de elementos de otra procedencia, probablemente anteriores al Cristianismo, pues eso sería ir contra la evidencia; pero no les da más que una importancia mediocre, y parece considerarlos como «accidentales», como habiendo sido añadidos a la leyenda «por fuera» y simplemente debidos al medio en que ha sido elaborada. También esos elementos son considerados por él como procedentes de lo que se ha convenido en llamar el folklore, no siempre por desprecio como la palabra misma podría hacer suponer, sino más bien para satisfacer una especie de «moda» de nuestra época, y siempre sin darse cuenta de las intenciones que se encuentran implicadas; y no es quizás inútil insistir un poco sobre este punto.

La concepción misma del folklore, tal como se entiende habitualmente, responde a una idea radicalmente falsa, la idea de que existen «creaciones populares», producidas espontáneamente por la masa del pueblo; y se ve enseguida la estrecha relación de esta forma de ver las cosas con los prejuicios «democráticos». Como se ha dicho muy justamente, «el interés profundo de todas las tradiciones llamadas populares reside sobre todo en el hecho de que no son de origen popular»²;

² Luc Benoist, *La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée*, París, 1932, p.74.

y añadiremos que, si se trata, como es casi siempre el caso, de elementos tradicionales en el verdadero sentido del término, por deformados, disminuidos o fragmentados que puedan estar a veces, y de cosas que hayan tenido un valor simbólico real, todo esto, lejos de ser de origen popular, no es ni de origen humano. Lo que puede ser popular es únicamente el hecho de la «supervivencia», en cuanto a los elementos pertenecientes a formas tradicionales desaparecidas; y, a este respecto, el término de folklore toma un sentido bastante próximo al de «paganismo», no teniendo en cuenta más que la etimología de este último, y con la intención «polémica» e injuriosa al menos. El pueblo conserva, sin comprenderlos, los vestigios de antiguas tradiciones, remontándose a veces a un pasado tan lejano que sería imposible determinarlo, y que se contenta en referir, por esta razón, al dominio oscuro de la «prehistoria»; cumple en esto la función de una especie de memoria colectiva más o menos «subconsciente», cuyo contenido es además manifiestamente legado³. Lo que puede parecer más sorprendente es que, cuando se va al fondo de las cosas, se constata que lo que es conservado así contiene sobre todo, bajo una forma más o menos velada, una suma considerable de datos de orden esotérico, es decir, precisamente todo lo que hay de menos popular por esencia; y este hecho sugiere en sí mismo una explicación que nos limitaremos a indicar en pocas palabras. Cuando una forma tradicional está a punto de extinguirse, sus últimos representantes pueden muy bien confiar voluntariamente a esa memoria colectiva de la que acabamos de hablar, lo que de otro modo se perdería irremediablemente; en suma, es el único medio de salvar lo que puede ser salvado en cierta medida; y, al mismo tiempo, la incompreensión natural de la masa es garantía suficiente de que lo que posee un carácter esotérico no será despojado de él por esto, sino que permanecerá solamente como en una especie de testimonio del pa-

³ Esta es una función esencialmente «lunar», y es de resaltar que, según la astrología, la masa popular corresponde efectivamente a la Luna, lo que, al mismo tiempo, indica su carácter puramente pasivo, incapaz de iniciativa o de espontaneidad.

sado, para aquellos que, en otros tiempos, serán capaces de comprenderlo.

Dicho esto, no vemos por qué se atribuiría al *folklore*, sin mayor examen, todo lo que pertenece a tradiciones distintas al Cristianismo, haciendo de éste la única excepción; tal parece ser la intención del Sr. Waite puesto que acepta esta denominación para los elementos «pre-cristianos» y particularmente célticos que se encuentran en las leyendas del Grial. No hay, bajo este punto de vista, forma tradicional privilegiada; la única distinción a hacer es la de las formas desaparecidas y las que están actualmente vivas; y, por consiguiente, toda la cuestión consistiría en saber si la tradición celta había cesado realmente de existir cuando se constituyeron las leyendas que tratamos. Esto es al menos discutible: por una parte, esta tradición puede haberse mantenido más tiempo del que se cree ordinariamente, con una organización más o menos oculta, y por otra parte, estas leyendas pueden ser más antiguas de lo que piensan los «críticos», no porque hayan existido textos hoy perdidos forzosamente, en los cuales creemos tan poco como el Sr. Waite, sino por una transmisión oral que puede haber durado muchos siglos, lo que está lejos de ser un hecho excepcional. Vemos en ello, por nuestra parte, la huella de una «unión» entre dos formas tradicionales, una antigua y otra entonces nueva, la tradición celta y la tradición cristiana, unión por la cual lo que debía ser conservado de la primera fue de alguna manera incorporado a la segunda, modificándose sin duda hasta cierto punto, en cuanto a la forma exterior, por adaptación y asimilación, pero no transponiéndose sobre otro plano, como lo querría el Sr. Waite, pues hay equivalencias entre todas las tradiciones regulares; ahí hay pues, algo diferente a una simple cuestión de «fuentes», en el sentido en que lo entienden los eruditos. Sería quizá difícil precisar exactamente el lugar y la fecha en que esta unión se operó, pero esto no tiene más que un interés secundario y casi únicamente histórico; por lo demás es fácil de entender que estas cosas son de las que no dejan huellas en los «documentos» escritos. Quizá

la «Iglesia celta» o «culdeana» merezca, a este respecto, más atención que la que el Sr. Waite parece dispuesto a concederle; su misma denominación podría darlo a entender; y no hay nada inverosímil en que haya habido detrás algo de otro orden, no religioso sino iniciático, pues como todo lo que se refiere a los nexos existentes entre las diferentes tradiciones, lo que se trata aquí proviene necesariamente del dominio iniciático o esotérico. El exoterismo, ya sea religioso u otro, no va nunca más allá de los límites de la forma tradicional a la que pertenece en propiedad; lo que traspasa esos límites no puede pertenecer a la «Iglesia» como tal, sino que ésta puede solamente ser el «soporte» exterior; y esta es una puntualización sobre la que tendremos la ocasión de volver más adelante. Otra observación, que concierne más particularmente al simbolismo, se impone igualmente: hay símbolos que son comunes a las formas tradicionales más diversas y más alejadas unas de otras, no por «préstamos» que en la mayoría de casos serían totalmente imposibles, sino porque pertenecen en realidad a la Tradición primordial de la que todas derivan directa o indirectamente. Este caso es precisamente el de la vasija o la copa; ¿por qué cuando se trata de tradiciones «pre cristianas» no podría pertenecer más que al *folklore*? Estas no son las comparaciones consideradas por Burnouf o por otros que son aquí rechazables, sino interpretaciones «naturalistas» que han querido extenderse al Cristianismo como a todo el resto y que, en realidad, no son válidas en ninguna parte. Sería necesario pues hacer aquí exactamente lo contrario de lo que hace el Sr. Waite, que deteniéndose en las explicaciones exteriores y superficiales –que acepta con confianza mientras no se trate de Cristianismo– ve sentidos radicalmente diferentes y sin relación entre sí allí donde no hay más que aspectos más o menos múltiples de un mismo símbolo o sus diversas aplicaciones; sin duda sería de otra manera si no hubiese sido obstaculizado por su idea preconcebida de una especie de heterogeneidad del Cristianismo respecto a las demás tradiciones. Del mismo modo, el Sr. Waite rechaza muy justamente, en lo que concierne a la leyenda del Grial, las teorías que hacen alusión a

pretendidos «dioses de la vegetación»; pero es lamentable que sea mucho menos claro respecto a los Misterios antiguos, que no tuvieron nunca nada en común con ese «naturalismo» de invención totalmente moderna; los «dioses de la vegetación» y otras historias del mismo género no han existido nunca más que en la imaginación de Frazer y similares, cuyas intenciones antitradicionales no son por lo demás nada dudosas.

En verdad, parece que el Sr. Waite también esté más o menos influenciado por un cierto «evolucionismo»; esta tendencia se traiciona claramente en cuanto que declara que lo que importa es mucho menos el origen de la leyenda que el último estado al cual ha llegado; y parece creer que ha debido existir, entre uno y otro, un perfeccionamiento progresivo. En realidad, si se trata de algo que tiene un carácter verdaderamente tradicional, todo debe encontrarse desde el principio, y los desarrollos ulteriores no hacen más que explicarlo, sin añadir elementos nuevos del exterior. El Sr. Waite parece admitir una especie de «espiritualización» por la cual un sentido superior habría podido venir a incorporarse sobre algo que no lo comportaba desde el principio, de hecho, es más bien a la inversa lo que se produce generalmente y recuerda un poco las maneras profanas de los «historiadores de las religiones». Encontramos, a propósito de la alquimia, un ejemplo muy sorprendente de esta especie de inversión: el Sr. Waite piensa que la alquimia material ha precedido a la alquimia espiritual, y que ésta no hizo su aparición más que con Khunrath y Jacob Boehme; si conociese algunos tratados árabes bastante anteriores a aquéllos, estaría obligado, incluso ateniéndose a documentos escritos, a modificar esta opinión; de otro modo, puesto que reconoce que el lenguaje empleado es el mismo en ambos casos, podríamos preguntarle cómo puede estar seguro de que, en tal o cual texto, no se trata más que de operaciones materiales. La verdad es que nunca se ha tenido la necesidad de declarar expresamente que se tratase de otra cosa, que debía, bien al contrario, ser velada precisamente por el simbolismo utilizado; y, si se ha llegado después a que algunos lo

hayán declarado, fue sobre todo en presencia de degeneraciones debidas a que había gente que, ignorantes del valor de los símbolos, tomaban todo al pie de la letra y en un sentido exclusivamente material: eran los «sopladores», precursores de la química moderna. Pensar que un sentido nuevo puede ser dado a un símbolo que no lo poseyera ya en sí mismo es casi negar el simbolismo, pues es hacer de él algo artificial sino completamente arbitrario, y en todo caso puramente humano; y en este orden de ideas, el Sr. Waite llega a decir que cada uno encuentra en un símbolo lo que él mismo pone, si bien que su significado cambiaría con la mentalidad de cada época; reconocemos ahí las teorías «psicológicas» tan queridas por un buen número de nuestros contemporáneos; ¿no teníamos razón para hablar de «evolucionismo»? Lo habíamos dicho a menudo, y no podríamos más que repetirlo: todo verdadero símbolo lleva sus múltiples sentidos en sí mismo, y esto desde el principio, pues no está constituido como tal en virtud de una convención humana, sino en virtud de la «ley de correspondencia» que religa todos los mundos entre sí; que, mientras que algunos ven esos sentidos, otros no los ven o no ven más que una parte, pero no por eso dejan de estar realmente contenidos, y el «horizonte intelectual» de cada uno marca toda la diferencia; el simbolismo es una ciencia exacta y no una ilusión en la que las fantasías individuales pueden tener libre curso.

No creemos pues, para las cosas de este orden, en las «invenciones de los poetas» a las cuales el Sr. Waite parece dispuesto a dar importancia; estas invenciones, lejos de tratar de lo esencial, no hacen más que disimularlo, voluntariamente o no, envolviéndolo de apariencias engañosas de una «ficción» cualquiera; y a veces lo hacen muy bien, pues en tanto que se hacen tan abusivas, acaba por llegar a ser casi imposible descubrir el sentido profundo y original; ¿no es así como, en el mundo griego, el simbolismo degeneró en «mitología»? Este peligro va en aumento puesto que el poeta mismo no tiene consciencia del valor real de los símbolos, pues es evidente que este caso puede presentarse; el apólogo de «el asno que

lleva las reliquias» se aplica aquí como en muchos otros casos y el poeta, entonces, jugará en suma un papel análogo al del pueblo profano, conservando y transmitiendo a su antojo los legados iniciáticos, como hemos dicho antes. La cuestión se plantea aquí muy particularmente: ¿los de los romances del Grial estuvieron en este último caso o por el contrario fueron conscientes, en uno u otro grado, del sentido profundo de lo que expresaban? No es fácil responder con certeza, pues, ahí también, las apariencias pueden engañar: en presencia de una mezcla de elementos insignificantes e incoherentes, se está tentado de pensar que el autor no sabía de qué hablaba; sin embargo no es forzosamente así, pues ocurre a menudo que las oscuridades e incluso las contradicciones son perfectamente voluntarias, y que los detalles inútiles tengan expresamente por finalidad desviar la atención de los profanos, de la misma manera que un símbolo puede ser disimulado intencionadamente en un motivo ornamental más o menos complicado; en la Edad Media sobre todo, los ejemplos de este género abundan, tanto como en Dante y los «Fieles de Amor». El hecho de que el sentido superior sea menos transparente en Chretien de Troyes, por ejemplo, que en Robert de Boron, no prueba necesariamente que el primero haya sido menos consciente que el segundo; aún menos habría que concluir que este sentido esté ausente de sus escritos, lo que sería un error comparable al que consiste en atribuir a los antiguos alquimistas preocupaciones de orden únicamente material, por la única razón de que ellos no han juzgado conveniente escribir claramente que su ciencia era en realidad de naturaleza espiritual⁴. Por lo demás, la cuestión de la «Iniciación» de los autores de romances tiene quizá menos importancia de la que podría creerse en principio, puesto que de todas maneras no cambia nada las apariencias bajo las cuales está presentado el tema; en cuanto a que se trata de una «exteriorización» de legados esotéricos,

⁴ Si el Sr. Waite cree, como así parece, que algunas cosas son muy «materiales» para ser compatibles con la existencia de un sentido superior en los textos en que se encuentran, podríamos preguntarle lo que piensa, por ejemplo de Rabelais o de Boccaccio.

lo que no podría ser de ninguna manera una «vulgarización», es fácil de comprender que debe ser así. Iremos más lejos: un profano puede incluso, por tal «exteriorización», haber servido de «portavoz» a una organización, que lo habría elegido a este efecto simplemente por sus cualidades de poeta o escritor, o por otra razón contingente. Dante escribió con perfecto conocimiento de causa; Chretien de Troyes, Robert de Boron y muchos otros fueron probablemente mucho menos conscientes de lo que expresaban y quizá incluso algunos de ellos no lo fueron en absoluto; pero poco importa en el fondo, pues, si existía tras de ellos una organización iniciática, fuera la que fuese, el peligro de una deformación debida a su incompreensión se encontraba por ello mismo descartada, pudiendo esta organización guiarles constantemente sin que se dieran cuenta, ya fuese por intermedio de algunos de sus miembros que les facilitasen los elementos a introducir en su obra, ya fuese por sugerencias o influencias de otro género, más sutiles y menos «tangibles», pero no menos reales ni menos eficaces. Se comprenderá sin esfuerzo que esto no tiene nada que ver con la supuesta «inspiración» poética, tal como la entienden los modernos, y que no es en realidad más que imaginación pura y simple, ni con la «literatura», en el sentido profano de la palabra; y añadiremos enseguida que no se trata tampoco de «misticismo»; pero este último punto toca directamente otras cuestiones que consideraremos en la segunda parte de este estudio.

Nos parece fuera de toda duda que los orígenes de la leyenda del Grial deben ser remontados a la transmisión de elementos tradicionales de orden iniciático del druidismo al cristianismo; habiendo sido operada esta transmisión regularmente, y sean cuales fueren sus modalidades, estos elementos fueron desde entonces parte integrante del esoterismo; estamos de acuerdo con el Sr. Waite sobre este segundo punto, pero debemos decir que al primero parece habérsele escapado. La existencia del esoterismo cristiano en la Edad Media es una cosa absolutamente cierta; las pruebas de todo género abun-

dan, y las negaciones debidas a la incomprensión moderna, que provienen de partidarios o adversarios del Cristianismo, no puede nada contra este hecho; hemos tenido bastante a menudo la ocasión de hablar de esta cuestión para que no sea necesario insistir aquí. Pero entre estos mismos que admiten la existencia de ese esoterismo, hay muchos que se hacen una concepción más o menos inexacta, y nos parece que tal es el caso del Sr. Waite, a juzgar por sus conclusiones; ahí existen todavía confusiones y malentendidos que es necesario disipar.

Primeramente, recalcaremos que decimos «esoterismo cristiano» y no «Cristianismo esotérico»; no se trata, en efecto, de una forma especial de Cristianismo, se trata del lado «interior» de la tradición cristiana; es fácil comprender que es más que un simple matiz. Por otro lado, en tanto que ha lugar para distinguir en una forma tradicional dos caras, una exotérica, y otra esotérica, debe quedar claro que no se refieren al mismo dominio, si bien no puede haber entre ellas conflicto u oposición alguna; en particular, dado que el exoterismo reviste el carácter específicamente religioso, como es aquí el caso, el esoterismo correspondiente, aún tomándolo como base y soporte, no tiene nada que ver con el dominio religioso y se sitúa en orden completamente diferente. Resulta inmediatamente de esto que ese esoterismo no puede en ningún caso estar representado por «Iglesias» o «sectas» cualesquiera, que por definición, son siempre religiosas, luego exotéricas; este es un punto que ya hemos tratado en otras circunstancias, y que nos basta recordar sumariamente. Algunas «sectas» han podido nacer de una confusión entre ambos dominios, y de una «exteriorización» errónea de legados esotéricos mal comprendidos y mal aplicados; pero las organizaciones iniciáticas verdaderas, manteniéndose estrictamente en su propio terreno, permanecieron forzosamente a salvo de tales desviaciones, y su «regularidad» las obliga a no reconocer más que lo que presenta un carácter de ortodoxia, ya sea éste en el orden exotérico. Por ello está asegurado que aquellos que quieren relacionar con las «sectas» lo que concierne al esoterismo o la iniciación se

equivocan de camino y se desvían; no es necesario un examen más amplio para descartar cualquier hipótesis de este género; y si se encuentran en algunas «sectas» elementos que parecen ser de naturaleza esotérica hay que concluir, no que hayan tenido su origen en ellas, sino por el contrario, que han sido desprovistos de su verdadero significado.

Dicho esto, algunas dificultades aparentes se encuentran de pronto resueltas, o mejor dicho, se percibe que son inexistentes y no es necesario preguntarse cuál es su situación respecto a la ortodoxia cristiana entendida en sentido ordinario, de una línea de transmisión fuera de la «sucesión apostólica» como la que se trata en algunas versiones de la leyenda del Grial; si se trata allí de una jerarquía iniciática, la jerarquía religiosa no podría de ninguna manera ser afectada por su existencia, que además no tiene por qué conocer «oficialmente», si se puede decir así, puesto que ella misma no ejerce jurisdicción legítima más que en el dominio exotérico. Igualmente, en tanto que se trata de una fórmula secreta en relación con algunos ritos hay, digámoslo francamente, una singular ingenuidad en preguntarse si la pérdida u omisión de esta fórmula no impide que la celebración de la misa pueda ser considerada como válida; la misa, tal como es, es un rito religioso, y allí se trata de un rito iniciático; cada uno vale en su orden, e incluso si uno y otro tienen en común un carácter «eucarístico», esto no cambia en nada esta distinción esencial, más que el hecho de que un mismo símbolo pueda ser interpretado a la vez desde ambos puntos de vista esotérico y exotérico no impide a éstos ser extremadamente distintos y referirse a dominios totalmente diferentes; sean cuales puedan ser a veces los parecidos exteriores, que se explican además por ciertas correspondencias, el alcance y el fin de los ritos iniciáticos son diferentes a los de los ritos religiosos. Con más razón, no hay que investigar si la fórmula misteriosa de que se trate no podría ser identificada con una fórmula en uso en tal o cual Iglesia que posea un ritual más o menos especial; en principio, mientras se trate de Iglesias ortodoxas, las variantes del ritual son del todo se-

cundarias y no pueden influir de ningún modo sobre nada esencial; por consiguiente, esos diversos rituales nunca pueden ser algo diferente a rituales religiosos y como tales, son perfectamente equivalentes, no acercándose más la consideración de uno u otro al punto de vista iniciático; ¡cuántas investigaciones y discusiones inútiles se ahorrarían si estuvieran bien fijados ante todo los principios!

Ahora bien, que los escritos concernientes a la leyenda del Grial hayan emanado directa o indirectamente de una organización iniciática no quiere decir que constituyan un ritual de iniciación, como algunos han supuesto bastante groseramente; y es curioso notar que no se ha emitido nunca una hipótesis parecida, al menos que nosotros sepamos, para las obras que no obstante describen mucho más manifiestamente un proceso iniciático como la *Divina Comedia* o el *Roman de la Rose*; es evidente que todos los escritos que presentan un carácter esotérico no son por ello rituales. El Sr. Waite, que rechaza con justa razón esta suposición, ha hecho surgir estas inverosimilitudes: tal es, claramente, el hecho de que el pretendido recipiendario tendría algo que aportar en lugar de tener, por contra, que responder a las preguntas del iniciador, como tiene lugar generalmente; y podríamos añadir que las divergencias que existen entre las diferentes versiones son incompatibles con el carácter de un ritual, que tiene necesariamente una forma fija y bien definida; pero, ¿en qué impide todo esto que la leyenda se refiera, en cualquier nivel, a lo que el Sr. Waite llama *Instituted Mysteries*, y que nosotros llamamos más sencillamente organizaciones iniciáticas? Eso es porque se ha hecho de ellas una idea muy estrecha e inexacta en más de un extremo; por una parte parece concebirlas como algo casi exclusivamente «ceremonial» lo que, recalquémoslo de pasada, es una forma de ver las cosas típicamente anglosajona; por otra parte, según un error muy extendido y sobre el que ya hemos insistido a menudo, se las representa parecidas a «sociedades», mientras que, si algunas de ellas han llegado a tomar tal forma, eso no es más que el efecto de una especie de

degeneración totalmente moderna. Ha conocido sin duda por experiencia directa, un buen número de esas asociaciones pseudoiniciáticas que pululan en nuestros días por Occidente, y si parece haber sido más bien decepcionado, no ha permanecido por ello menos influenciado por lo que ha visto: queremos decir que, en vez de percibir claramente la diferencia de la iniciación auténtica y de la pseudoiniciación, atribuye equivocadamente a las verdaderas organizaciones iniciáticas caracteres comparables a los de las falsificaciones con las que está en contacto; y este desconocimiento entraña aún otras consecuencias, afectando directamente, como vamos a ver, a las conclusiones positivas de su estudio.

Es evidente, en efecto, que todo lo que es de orden iniciático no podría de ninguna manera entrar en un marco tan estrecho como el de las «sociedades» constituidas a la manera moderna; pero precisamente allí donde el Sr. Waite no encuentra nada parecido de cerca o de lejos a esas «sociedades», se pierde y llega a admitir la fantástica suposición de una iniciación que pueda existir fuera de toda organización y de toda transmisión regular; no podemos hacer nada mejor que remitirlo a los artículos que hemos consagrado anteriormente a esta cuestión⁵. Y es que, fuera de dichas «sociedades», no ve aparentemente otra posibilidad que la de una cosa vaga e indefinida que llama «Iglesia secreta» o «Iglesia interior», siguiendo las expresiones acuñadas por místicos tales como Eckarthausen y Lopoukine, y en las cuales la palabra «Iglesia» indica en realidad que se encuentra relacionada pura y simplemente con el punto de vista religioso, sea éste de alguna de sus variedades más o menos aberrantes en las cuales el misticismo tiende espontáneamente a desarrollarse desde que escapa al control de una ortodoxia rigurosa. Efectivamente, el Sr. Waite es aún de aquellos, desgraciadamente tan numerosos hoy en día, que por razones diversas confunden el misticismo con la iniciación; y llega a hablar de alguna manera, indiferentemente de uno y otro, incompatibles entre sí, como si fuesen casi sinón-

⁵ [Cf. *Apercepciones sobre la Iniciación*].

nimos. Lo que cree entender por iniciación se convierte, en definitiva, en una simple «experiencia» como algo «psicológico», lo que nos llevaría aún a un nivel inferior al del misticismo en su sentido propio, pues los verdaderos estados místicos escapan ya completamente al dominio de la psicología, a pesar de todas las teorías modernas del género uno de cuyos representantes más conocidos es William James. En cuanto a los estados interiores cuya realización proviene del orden iniciático, no son ni estados psicológicos ni estados místicos; son algo mucho más profundo y al mismo tiempo, no son de esas cosas de las que no se puede decir ni de dónde vienen ni lo que son, sino que implican por el contrario un conocimiento exacto y una técnica precisa; la sentimentalidad y la imaginación no tienen aquí la menor cabida. Transponer las verdades de orden religioso al orden iniciático, no es disolverlas en las nubes de un «ideal» cualquiera; es por el contrario penetrar su sentido más profundo y más «positivo» a la vez, descartando todas las tinieblas que paralizan y limitan la visión intelectual de la humanidad ordinaria. A decir verdad, en una concepción como la del Sr. Waite, no es de transposición de lo que se trata, sino como mucho, si se quiere, de una especie de prolongación o de extensión en el sentido «horizontal», puesto que todo lo que es misticismo está incluido en el domicilio religioso y no va más allá; y, para ir efectivamente más allá, es necesario algo más que la agregación a una «Iglesia» calificada de «interior», sobre todo, por lo que parece, porque no tiene más que una existencia simplemente «ideal», lo que, traducido en término más claros, quiere decir que no es de hecho más que una organización imaginaria.

Eso no podría ser verdaderamente el «secreto del Santo Grial», ni tampoco ningún otro secreto iniciático real; si se quiere saber dónde se encuentra ese secreto, es necesario referirse a la constitución muy «positiva» de los centros espirituales, como ya lo hemos indicado bastante explícitamente en nuestro estudio sobre *El Rey del Mundo*. Nos limitaremos, a este respecto, a remarcar que el Sr. Waite toca a veces cosas

cuyo alcance parece escapársele: así, llega a hablar diversas veces de cosas «sustituidas», que pueden ser palabras u objetos simbólicos; así, esto puede referirse ya sea a los diversos centros secundarios en tanto que son imágenes o reflejos del Centro supremo, ya sea a las fases sucesivas del «oscurecimiento» que se produce gradualmente, en conformidad con las leyes cíclicas en la manifestación de esos mismos centros respecto al mundo exterior. Además, el primero de esos dos casos entra en cierta forma en el segundo, pues la constitución de los centros secundarios corresponde a formas tradicionales particulares, sean las que sean, marca ya un primer grado de oscurecimiento respecto a la Tradición primordial; en efecto, el Centro supremo, desde entonces, no está en contacto directo con el exterior y el nexo es mantenido por intermedio de los centros secundarios. Por otra parte, si uno de estos llega a desaparecer, se puede decir que es en cierta manera reabsorbido en el Centro supremo, del que no era más que una emanación; por lo demás, aún hay aquí grados que observar: puede hacerse que tal centro llegue a ser solamente más oculto y más cerrado, y este hecho puede ser representado por el mismo simbolismo que su desaparición completa, siendo todo alejamiento del exterior al mismo tiempo, y en una medida equivalente, un retomo hacia el Principio. Queremos hacer aquí alusión al simbolismo de la desaparición del Grial: que éste haya sido elevado al Cielo, según algunas versiones, o que haya sido transportado al «Reino del Preste Juan» según otras, significa exactamente lo mismo, de lo cual el Sr. Waite no parece darse cuenta⁶. Se trata simplemente de ese retorno del exterior al interior; en razón del estado del mundo en una cierta época, o por hablar más exactamente, de esta porción del mundo que

⁶ De que una carta atribuida al Preste Juan es manifiestamente apócrifa, el Sr. Waite pretende concluir su inexistencia, lo que es una argumentación, al menos singular; la cuestión de las relaciones de la leyenda del Grial con la Orden del Temple es tratada por él de una manera no menos sumaria; parece que haya, inconscientemente sin duda, una cierta prisa en descartar estas cosas muy significativas e inconciliables con su «misticismo»; y de una forma general, nos parece que las versiones alemanas de la leyenda merecen más consideración que la que él les da.

está en relación con la forma tradicional considerada; este retomo no se aplica por lo demás aquí más que al lado esotérico de la tradición, el lado exotérico, en el caso del Cristianismo, permanece sin cambio aparente; pero es precisamente por el lado esotérico por el que son establecidos y mantenidos los nexos de unión efectivos y conscientes con el Centro supremo. Sin embargo, que subsista algo invisiblemente de alguna manera, en tanto que esa forma tradicional permanece viva, debe ocurrir necesariamente; si fuera de otro modo, querría decir que el «espíritu» se ha retirado completamente y no permanece más que un cuerpo muerto. Se dice que el Grial ya no fue visto como antes, pero no se dice que alguien no lo viera; seguramente, en principio al menos, está siempre presente para aquellos que están «cualificados»; pero, de hecho, estos cada vez son más escasos, hasta el punto de constituir una ínfima excepción; y, después de la época en que se dice que los Rosacruces se retiraron a Asia, entendiéndose literal o simbólicamente, ¿qué posibilidades de llegar a la iniciación efectiva pueden encontrarse abiertas todavía para aquéllos en el mundo occidental?

Capítulo XXIII

EL CORAZON IRRADIANTE Y EL CORAZÓN EN LLAMAS*

Al referirnos, con motivo de “la luz y la lluvia”¹, a las representaciones del sol con rayos alternativamente rectilíneos y ondulados, señalábamos que estas dos clases de rayos se encuentran también, de modo por completo semejante, en ciertas figuraciones simbólicas del corazón; uno de los ejemplos más interesantes que pueden darse es el del corazón figurado en un pequeño bajo relieve de mármol negro, que data al parecer del siglo XVI, proviene de la Cartuja de Saint-Denis d’Orques, y ha sido estudiado por L. Charbonneau-Lassay². Este corazón irradiante se sitúa en el centro de dos círculos en los que se encuentran, respectivamente, los planetas y los signos del Zodíaco, lo que lo caracteriza expresamente como “Centro del Mundo” según la doble relación del simbolismo espacial y del temporal³; dicha figuración es evidentemente “solar”, pero, por otra parte, el hecho de que el sol, entendido en el sentido “físico”, se encuentre situado en el círculo planetario, como debe estarlo normalmente en el simbolismo astrológico, evidencia que se trata propiamente en ese caso del “Sol espiritual”.

* [Publicado en *Regnabit*, abril de 1926 y luego retomado en *Études Traditionnelles*, junio-julio de 1946].

¹ [Ver “La luz y la lluvia”, ahora recopilado en *El Centro del Mundo*].

² “Le Marbre astronomique de Saint-Denis d’Orques”, en *Regnabit*, febrero de 1924 [retomado en *Le Bestiaire du Christ*, cap. X].

³ Hay también, en la misma figuración, otros detalles de gran interés desde el punto de vista simbólico; así, en particular, el corazón lleva una herida o por lo menos lo que presenta la apariencia externa de tal, con la forma de un *yod* hebreo, lo que se refiere a la vez al “Ojo del corazón” y al “germen” avatárico que reside en el “centro”, ya se entienda a éste en sentido macrosómico (como es manifiestamente el caso aquí), ya en sentido microcósmico (ver *Apercepciones sobre la iniciación*, cap. XLVIII).



Bajorrelieve de mármol negro, de los años 1550 a 1575, procedente de la Antigua cartuja de Saint-Denis d'Orques (Sarthe)

Huelga recordar que la asimilación del sol y el corazón, en cuanto uno y otro tienen igualmente un significado “central”, es común a todas las doctrinas tradicionales, de Occidente tanto como de Oriente; así, por ejemplo, dice Proclo dirigiéndose al Sol: “Ocupando por sobre el éter el trono del medio, y teniendo por figura un círculo deslumbrante que es el Corazón del Mundo, tú colmas todo de una providencia apta para despertar la inteligencia”⁴. Citamos este texto en particular con preferencia a muchos otros, debido a la mención formal de la inteligencia que en él se hace; y, como hemos tenido ocasión frecuente de explicarlo, el corazón se considera también ante todo, en todas las tradiciones, como sede de la inteligencia⁵. Por lo demás, según Macrobio, “el nombre de Inteligencia del

⁴ *Himno al Sol*, traducción [francesa] de Mario Meunier.

⁵ Debe quedar bien claro (y volveremos luego sobre el punto) que se trata aquí de la inteligencia pura, en el sentido universal, y no de la razón, la cual no es sino un simple reflejo de aquélla en el orden individual y está en relación con el cerebro, siendo entonces éste con respecto al corazón, en el ser humano, el análogo de lo que es la luna con respecto al sol, en el mundo.

Mundo que se da al Sol responde al de Corazón del Cielo⁶; fuente de la luz etérea, el Sol es para este fluido lo que es el corazón para el ser animado”⁷; y Plutarco escribe que el Sol, “dotado de la fuerza de un corazón, dispersa y difunde de sí mismo el calor y la luz, como si fueran la sangre y el hálito”⁸. Encontramos en este último pasaje, tanto para el corazón como para el sol, la indicación del calor y la luz, correspondientes a las dos clases de rayos que considerábamos; si el “hálito” está allí referido a la luz, se debe a que es propiamente el símbolo del espíritu, esencialmente idéntico a la inteligencia; en cuanto a la sangre, es evidentemente el vehículo del “calor vivificante”, lo que se refiere más en particular al papel “vital” del principio que es centro del ser⁹.

En ciertos casos, la figuración del corazón incluye solo uno de esos dos aspectos: luz o calor; la luz está representada, naturalmente, por una irradiación del tipo ordinario, o sea formada únicamente por rayos rectilíneos; en cuanto al calor, está representado por lo común por llamas que surgen del corazón. Por otra parte, cabe observar que la irradiación, incluso cuando están reunidos los dos aspectos, parece sugerir, de modo general, una preponderancia reconocida al aspecto luminoso; esta interpretación se ve confirmada por el hecho de que las representaciones del corazón irradiante, con distinción o no de ambas clases de rayos, son las más antiguas, pues datan en su mayoría de épocas en que la inteligencia estaba aún referida tradicionalmente al corazón, mientras que las representaciones del corazón en llamas se difundieron sobre todo

⁶ Esta expresión de “Corazón del Cielo” aplicada al sol se encuentra también en las antiguas tradiciones de América Central.

⁷ *Sueño de Escipión*, I, 20.

⁸ *Sobre el rostro que se ve en el orbe de la luna*, 15, 4. Este texto y el precedente son citados en nota por el traductor con motivo del pasaje de Proclo que acabamos de reproducir.

⁹ Aristóteles asimila la vida orgánica al calor, en lo cual está de acuerdo con todas las doctrinas orientales; Descartes mismo sitúa en el corazón un “fuego sin luz”, pero que no es para él sino el principio de una teoría fisiológica exclusivamente “mecanicista” como toda su física, lo cual, por supuesto, no tiene nada en común con el punto de vista tradicional de los antiguos.

con las ideas modernas que reducen el corazón a no corresponder sino al sentimiento¹⁰. Harto sabido es, en efecto, que se ha llegado a no dar al corazón otra significación que ésta, olvidando por completo su relación con la inteligencia; el origen de esta desviación, por lo demás, es sin duda imputable en gran parte al racionalismo, en cuanto pretende identificar pura y simplemente la inteligencia con la razón, pues el corazón no está en relación con esta última sino más bien con la inteligencia trascendente, precisamente, ignorada o incluso negada por el racionalismo. Verdad es, por otra parte, que desde que el corazón se considera como centro del ser, todas las modalidades de éste pueden en cierto sentido serle referidas por lo menos indirectamente, incluido el sentimiento o lo que los psicólogos llaman la “afectividad”; pero ello no quita que hayan de observarse las relaciones jerárquicas, manteniendo solo al intelecto como verdaderamente “central” y no teniendo las demás modalidades sino un carácter más o menos “periférico”. Pero, al desconocerse la intuición intelectual, que reside en el corazón¹¹, y al usurpar la razón, que reside en el cerebro, el papel “iluminador”¹² de aquélla, no quedaba al corazón sino la posibilidad única de ser considerado como la sede de la afectividad¹³; por otra parte, el mundo moderno debía también ver surgir, como una suerte de contrapartida del racionalismo, lo que puede llamarse el sentimentalismo, es decir, la tendencia a ver el sentimiento como lo más profundo y eleva-

¹⁰ Es notable a este respecto que, en el simbolismo cristiano particularmente, las figuraciones más antiguas del Sagrado Corazón pertenecen todas al tipo del corazón irradiante, mientras que en las que no se remontan más allá del siglo XVII se encuentra de modo constante y casi exclusivo el corazón en llamas: es éste un ejemplo muy significativo del influjo ejercido por las concepciones modernas hasta en el dominio religioso.

¹¹ Esta intuición intelectual es la simbolizada propiamente por el “ojo del corazón”.

¹² Cf. lo que hemos dicho en otro lugar sobre el sentido racionalista dado a las “luces” en el siglo XVIII, especialmente en Alemania, y sobre la significación conexas de la denominación “Iluminados de Baviera” (*Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XX).

¹³ Así, Pascal, contemporáneo de los comienzos del racionalismo propiamente dicho, entiende ya “corazón” en el sentido exclusivo de “sentimiento”.

do que hay en el ser, y a afirmar su supremacía sobre la inteligencia; y es bien evidente que tal cosa, como todo lo que no es en realidad sino exaltación de lo “infrarracional” en una u otra forma, no ha podido producirse sino porque la inteligencia había sido previamente reducida a la simple razón.

Ahora bien; si, aparte de la desviación moderna de que acabamos de hablar, se quiere establecer dentro de límites legítimos cierta relación entre el corazón y la afectividad, se deberá considerar esa relación como resultado directo del papel del corazón en cuanto “centro vital” y sede del “calor vivificante”, pues vida y afectividad son dos cosas muy próximas entre sí, e inclusive muy conexas, mientras que la relación con la inteligencia es, evidentemente, de otro orden. Por lo demás, esa relación estrecha entre vida y afectividad está netamente expresada en el propio simbolismo, ya que ambas se representan igualmente bajo el aspecto de “calor”¹⁴; y en virtud de esta misma asimilación, pero realizada entonces de modo muy poco consciente, en el lenguaje ordinario se habla corrientemente de la “calidez” de la afección o del sensimiento¹⁵. A este respecto, debe observarse también que cuando el fuego se polariza en esos dos aspectos complementarios que son el calor y la luz, éstos, en su manifestación, se hallan, por así decirlo, en razón mutuamente inversa; y sabido es que, inclusive desde el simple punto de vista de la física, una llama es, en efecto, tanto más cálida cuanto menos ilumina. De igual modo, el sentimiento no es verdaderamente sino un calor sin luz¹⁶, y también puede encontrarse en el hombre una llama sin calor, la de la razón, que no es sino una luz refleja, fría como la luz lunar

¹⁴ Naturalmente, se trata aquí de la vida orgánica en su acepción más literal, y no del sentido superior en el cual la “vida” está, al contrario, puesta en relación con la luz, como se ve particularmente al comienzo del Evangelio de San Juan (cf. *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XLVII).

¹⁵ Entre los modernos, el corazón en llamas suele tomarse, por lo demás, como representación del amor, no solamente en sentido religioso sino también en sentido puramente humano; esta representación era de lo más corriente sobre todo en el siglo XVIII.

¹⁶ Por eso los antiguos representaban ciego al amor.

que la simboliza. En el orden de los principios, al contrario, los dos aspectos, como todos los complementarios, convergen y se unen indisolublemente, pues son constitutivos de una misma naturaleza esencial; así ocurre, pues, en lo que respecta a la inteligencia pura, que pertenece propiamente a ese orden principal, y esto es una nueva confirmación de que, según indicábamos poco antes, la irradiación simbólica en su doble forma puede serle integralmente referida. El fuego que reside en el centro del ser es a la vez luz y calor; pero, si se quiere traducir estos dos términos por inteligencia y amor, respectivamente, aunque no sean en el fondo sino dos aspectos inseparables de una cosa única, será menester, para que tal traducción sea aceptable y legítima, agregar que el amor de que se trata entonces difiere tanto del sentimiento al cual se da el mismo nombre como la inteligencia pura difiere de la razón.

Es fácil comprender, en efecto, que ciertos términos tomados del orden de la afectividad sean susceptibles, lo mismo que otros, de transponerse analógicamente a un orden superior, pues todas las cosas tienen efectivamente, además de su sentido inmediato y literal, un valor de símbolos con respecto a realidades más profundas; y es manifiestamente así, en particular, cada vez que se habla de amor en las doctrinas tradicionales. Inclusive entre los místicos, pese a ciertas confusiones inevitables, el lenguaje afectivo aparece sobre todo como un modo simbólico de expresión, pues, cualquiera fuere en ellos la incontestable parte de sentimiento en el sentido ordinario de esta palabra, es empero inadmisibile, por mucho que digan los psicólogos modernos, que no haya allí sino emociones y afecciones puramente humanas referidas tal cual a un objeto sobrehumano. Con todo, la transposición se hace aún mucho más evidente cuando se verifica que las aplicaciones tradicionales de la idea de amor no se limitan al dominio exotérico, y sobre todo religioso, sino que se extienden igualmente al dominio esotérico e iniciático; así ocurre, particularmente, en las numerosas ramas o escuelas del esoterismo islámico, lo mismo que en ciertas doctrinas del Medioevo occidental, espe-

cialmente las tradiciones propias de las Ordenes de caballería¹⁷, y también la doctrina iniciática, por lo demás conexas, que ha encontrado su expresión en Dante y los “Fieles de Amor”. Agregaremos que la distinción entre inteligencia y amor, así entendida, tiene su correspondencia en la tradición hindú en la distinción entre el *Jñānamārga* [‘vía del conocimiento’] y el *Bhakti-mārga* [‘vía de la devoción’]; la alusión que acabamos de hacer a las órdenes de caballería indica, por otra parte, que la vía del amor es más particularmente apta para los *kshātriya*, mientras que la vía de la inteligencia o del conocimiento es, naturalmente, la que conviene sobre todo a los brahmanes; pero, en definitiva, no se trata sino de una diferencia que se refiere solo al modo de encarar el Principio, en conformidad con la diferencia de las naturalezas individuales, y que no afecta en modo alguno a la indivisible unidad del Principio mismo.

*Post scriptum*¹⁸: Para completar nuestro artículo sobre “El Corazón irradiante y el Corazón en llamas” (abril de 1926), reproducimos estas líneas tomadas del Sr. Charbonneau-Lassay¹⁹: “Los rayos, en la heráldica y en la iconografía de la Edad Media, eran el signo especial para representar el estado glorioso; las llamas simbolizaban el amor o el ardor (en el sentido humano y en el sentido místico) que consumen como el fuego, pero no la gloria. Los rayos, brillo y luz fulgurante figuraban el triunfo, la glorificación suprema y total. En la antigua heráldica francesa, tan nítidamente expresiva, los rayos eran también el emblema de la gloria así entendida, y sobre todo en una composición religiosa, de la gloria celestial, donde las cruces irradiantes portan, en el lenguaje tan expresivo del bla-

¹⁷ Sabido es que la base principal de estas tradiciones era el Evangelio de San Juan: “Dios es Amor” dice San Juan, lo que sin duda no puede comprenderse sino por la transposición de que aquí hablamos; y el grito de guerra de los Templarios era: “Vive Dios Santo Amor”.

¹⁸ [Publicado al final del artículo “El Omphalos, símbolo del centro”, recopilado en *El Centro del Mundo*. N. del T.].

¹⁹ *Le Coeur rayonnant du donjon de Chinon*, 21.

són, el nombre de cruces divinas” (véase la figura sacada del tratado de heráldica de Vulson de la Colombière, 1669)²⁰.

Hay ahí una razón, añadiéndose a las que hemos ya dicho, de la importancia preponderante de la figuración del Corazón irradiante anteriormente a los tiempos modernos: se ve en efecto que ella correspondía a un aspecto más elevado, más exclusivamente divino en cierto modo, del simbolismo del Corazón.

Para las llamas, el significado heráldico es exactamente el que hemos indicado basándonos sobre consideraciones de otro orden; para los rayos, como la concordancia podría no ser asida inmediatamente, hace falta una explicación complementaria, que puede por lo demás darse en pocas palabras. En efecto, la significación heráldica de los rayos se relaciona esencialmente con la “luz de gloria”, en y por la cual se opera la visión beatífica; ahora bien, ella es de orden intelectual puro, es el conocimiento más alto, la realización más completa de la inteligencia, puesto que es la contemplación directa de la verdad suprema.

²⁰ Vulson de la Colombière, *La Science Héroïque*, cap. XIII, p. 115, fig. XXXIV.

Capítulo XXIV

CORAZON Y CEREBRO*

Hemos leído en la revista *Vers l'Unité* (julio-agosto y septiembre-octubre de 1926), un estudio, firmado por la señora Th. Darel, donde se encuentran algunas consideraciones muy próximas en ciertos aspectos a las que hemos tenido ocasión de exponer por nuestra parte. Quizá habría que formular reservas acerca de ciertas expresiones, que no nos parecen tener toda la precisión deseable; pero no por eso creemos menos interesante reproducir diversos pasajes de dicho estudio.

“...Si hay un movimiento esencial, es el que ha hecho del hombre un ser vertical, de estabilidad voluntaria, un ser cuyos impulsos de ideal, cuyas plegarias, cuyos sentimientos más elevados y puros suben como un incienso hacia los cielos. De ese ser, el Ser supremo ha hecho un templo en el Templo y para ello le dotó de un *corazón*, es decir, de un punto de apoyo inmutable, de un centro de movimiento que hace al hombre adecuado a sus orígenes, semejante a su Causa primera. Al mismo tiempo, es verdad, el hombre fue provisto de un *cerebro*; pero este cerebro, cuya inervación es propia del reino animal íntegro, se encuentra de *facto* sometido a un orden de movimiento secundario (con respecto al movimiento inicial). El cerebro, instrumento del pensamiento encerrado en el mundo, y transformador, para uso del hombre y del mundo, de ese *pensamiento latente*, hace a éste realizable por intermedio suyo. Pero solo el corazón, por un aspir y un expir secreto, permite al hombre, permaneciendo unido a su Dios, ser *pensamiento* vivo. Así, gracias a esta pulsación regia, el hombre conserva su palabra de divinidad y opera bajo la égida de su Creador, observante de su Ley, feliz de una dicha, que le per-

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

tenece a él únicamente, de raptarse a sí mismo, apartándose de la vía secreta que lleva de su corazón al Corazón universal, al Corazón divino... Reaído al nivel de la animalidad, por superior que tenga el derecho de llamarse, el hombre ya no tiene que hacer uso sino del cerebro y sus anexos. Obrando así, vive de sus exclusivas posibilidades transformadoras; vive del pensamiento latente expandido en el mundo; pero ya no está en su poder el ser pensamiento vivo. Empero, las religiones, los santos, los monumentos mismos elevados bajo el signo de una ordenación espiritual desaparecida, hablan al hombre de su origen y de los privilegios propios de éste. Por poco que lo quiera, su atención, exclusivamente dirigida a las necesidades inherentes a su estado relativo, puede dedicarse a restablecer en él el equilibrio, a recobrar la felicidad... El exceso de sus extravíos lleva al hombre a reconocer la inanidad de ellos. Sin aliento, he ahí que por un movimiento instintivo se repliega sobre sí mismo, se refugia en su propio corazón, y, tímidamente, trata de descender a su cripta silenciosa. Allí los vanos ruidos del mundo se acallan. Si permanecen aún, quiere decir que la profundidad muda no ha sido alcanzada todavía, que el umbral augusto no ha sido franqueado aún... El mundo y el hombre son *uno*. Y el Corazón del hombre, el Corazón del mundo, son un *solo* Corazón”.

Nuestros lectores advertirán sin dificultad en este texto la idea del corazón como centro del ser, idea que, según lo hemos explicado (y volveremos sobre ella) es común a todas las tradiciones antiguas, procedentes de esa Tradición primordial cuyos vestigios se encuentran aún en todas partes para quien sabe verlos. Advertirán también la idea de la caída que rechaza al hombre lejos de su centro original e interrumpe para él la comunicación directa con el “Corazón del Mundo”, tal como estaba establecida de modo normal y permanente en el estado edénico¹. Advertirán, por último, en lo que concierne al papel central del corazón, la indicación del doble movimiento cen-

¹ [Ver “El Sagrado Corazón y la leyenda del Santo Grial” en esta recopilación. N. del T.].

trípeta y centrífugo, comparable a las dos fases de la respiración²; es cierto que, en el pasaje que citaremos en seguida, la dualidad de esos movimientos está referida a la del corazón y el cerebro, lo que parece a primera vista introducir alguna confusión, aun cuando eso sea también sostenible situándose en un punto de vista algo diferente, en que corazón y cerebro se encaran como constituyendo en cierto modo dos polos en el ser humano.

“En el hombre, la fuerza centrífuga tiene por órgano el *Cerebro*, la fuerza centrípeta, el *Corazón*. El Corazón, sede y conservador del movimiento inicial, está representado en el organismo corpóreo por el movimiento de diástole y de sístole que devuelve continuamente a su propulsor la sangre generadora de vida física y la rechaza para irrigar el campo de su acción. Pero el Corazón es además otra cosa. Como el sol, que, a la vez que difunde los efluvios de la vida, guarda el secreto de su realeza mística, el Corazón reviste funciones sutiles, no discernibles para quien no se ha inclinado hacia la vida profunda y no ha concentrado su atención en el reino interior del cual él es el Tabernáculo... El Corazón es, en nuestra opinión, la sede y el conservador de la vida cósmica. Las religiones lo sabían, cuando hicieron del Corazón el símbolo sagrado, y también los constructores de catedrales que erigieron el lugar santo en el corazón del Templo. Lo sabían también aquellos que en las tradiciones más antiguas, en los ritos más secretos, hacían abstracción de la inteligencia discursiva, imponían silencio a sus cerebros para entrar en el Santuario y elevarse más allá de su ser relativo hasta el Ser del ser. Este paralelismo del Templo y el Corazón nos reconduce al doble modo de movimiento, que, por una parte (modo vertical), eleva al hombre más allá de sí mismo y lo desprende del proceso propio de la manifestación, y por otra parte (modo horizontal o circular), le hace participar de esa manifestación íntegra”.

[² Ver “La idea del Centro en las tradiciones antiguas”, recopilado ahora en estas *Obras Completas* con el título *El Centro del Mundo*. N. del T.].

La comparación del Corazón y del Templo, a la cual se alude aquí, se encuentra más particularmente, como hemos señalado en otro lugar³, en la Cábala hebrea, y, según indicábamos, se pueden poner en conexión con ella las expresiones de ciertos teólogos medievales que asimilan el Corazón de Cristo al Tabernáculo o al arca de la Alianza⁴. Por otra parte, en lo que respecta a la consideración de los movimientos vertical y horizontal, hay referencia a un aspecto del simbolismo de la cruz, especialmente desarrollado en ciertas escuelas de esoterismo musulmán, sobre las cuales hablaremos quizás alguna vez⁵; en efecto, de ese simbolismo se trata en la continuación del mismo estudio, del cual extraeremos una última cita cuyo comienzo podrá relacionarse con lo que hemos dicho, con motivo de los símbolos del centro, acerca de la cruz en el círculo y acerca de la *svástika*⁶.

“La Cruz es el signo cósmico por excelencia. Tan lejos como es posible remontarse en el pasado, la Cruz representa lo que une lo vertical y lo horizontal en su doble significación; ella hace participar, al movimiento que les es propio, de un solo centro, de un mismo generador... ¿Cómo no otorgar un sentido metafísico a un signo capaz de responder tan completamente a la naturaleza de las cosas? Al haberse convertido en el símbolo casi exclusivo de la crucifixión divina, la Cruz no ha hecho sino acentuar su significación sagrada. En efecto; si desde los orígenes ese signo fue representativo de las relaciones del mundo y el hombre con Dios, resultaba imposible no identificar la Redención y la Cruz, no clavar en la Cruz al Hombre cuyo Corazón es en el más alto grado representativo de lo divino en un mundo olvidado de ese misterio. Si hicié-

³ “El Corazón del Mundo en la Cábala hebrea” [ahora recopilado en *Sobre la Cábala y el esoterismo judío*, y retomado también en *El Rey del Mundo*, cap. III, y *El simbolismo de la Cruz*, caps. IV y VII. N. del T.].

⁴ “A propósito de los signos corporativos y de su sentido original” [retomado en “Algunos aspectos del simbolismo de Jano”, ahora recopilado en estas *Obras Completas* con el título *Tradición y Ciclos Cósmicos*].

⁵ [Cf. *El simbolismo de la Cruz*, cap. III].

⁶ “La idea del Centro en las tradiciones antiguas” [ahora recopilado en *El Centro del Mundo*. N. del T.].

ramos aquí exégesis, sería fácil mostrar hasta qué punto los Evangelios y su simbolismo profundo son significativos a este respecto. Cristo es más que un hecho, más que el gran Hecho de hace dos mil años. Su figura es de todos los siglos. Surge de la tumba a donde baja el hombre relativo, para resucitar incorruptible en el Hombre divino, en el Hombre rescatado por el Corazón universal que late en el corazón del Hombre, y cuya sangre se derrama para salvación del hombre y del mundo”.

La última observación, aunque formulada en términos un tanto oscuros, coincide en el fondo con lo que decíamos sobre el valor simbólico que, aparte de su realidad propia (y, entiéndase bien, sin que ésta sea en modo alguno afectada por ello), tienen los hechos históricos, y sobre todo los hechos de la historia sagrada⁷; pero no nos proponemos insistir ahora sobre estas consideraciones. Nuestro propósito es volver, aprovechando la oportunidad que así se nos ofrece, sobre el asunto de las relaciones entre corazón y cerebro, o entre las facultades representadas por estos dos órganos; ya hemos dado ciertas indicaciones a este respecto⁸, pero creemos que no será inútil aportar nuevos desarrollos.

Acabamos de ver que, en cierto sentido, se puede considerar al corazón y al cerebro como dos polos, es decir, como dos elementos complementarios; este punto de vista de la complementariedad corresponde efectivamente a una realidad en cierto orden, en cierto nivel, si así puede decirse; e inclusive es menos exterior y superficial que el punto de vista de la oposición pura y simple, que encierra empero también una parte de verdad, aunque solo ateniéndose a las apariencias más inmediatas. Con la consideración de la complementariedad, la oposición se encuentra ya conciliada y resuelta, por lo menos hasta cierto punto, pues sus dos términos se equilibran en cierto modo el uno por el otro. Con todo, este punto de vista es insuficiente aún, por el hecho mismo de que deja subsistir, pese a

⁷ “Los Arboles del Paraíso” [en este volumen].

⁸ “El Corazón irradiante y el Corazón en llamas”, en *Regnabit*, marzo de 1926 [recopilado en el presente volumen].

todo, una dualidad: que hay en el hombre dos polos o dos centros, entre los cuales, por lo demás, puede existir antagonismo o armonía según los casos, es verdad cuando se lo encara en cierto estado; pero, ¿no es éste un estado que podría decirse “desunido” o “descentrado”, y que, como tal, caracteriza propiamente solo al hombre caído, o sea separado de su centro original, según lo recordábamos poco antes. En el momento mismo de la caída Adán adquiere “el conocimiento del bien y del mal” (*Génesis*, III, 22), es decir, comienza a considerar todas las cosas según el aspecto de la dualidad; la naturaleza dual del “Árbol de la Ciencia” se le aparece cuando se encuentra expulsado del lugar de la unidad primera, a la cual corresponde el “Árbol de Vida”⁹.

Como quiera que fuere, lo cierto es que, si la dualidad existe efectivamente en el ser, no puede ser sino desde un punto de vista contingente y relativo; situándose desde otro punto de vista, más profundo y esencial, o encarando al ser en el estado que corresponde a tal punto de vista, la unidad de ese ser debe encontrarse restaurada¹⁰. Entonces, la relación entre los dos elementos, que al comienzo aparecían como opuestos y después como complementarios, se transforma en otra: es una relación, no ya de correlación o de coordinación, sino de subordinación. Los dos términos de esa relación, en efecto, no pueden colocarse en un mismo plano, como si hubiese entre ambos una especie de equivalencia; al contrario, el uno depende del otro como teniendo su principio en él; y tal es el caso para lo que respectivamente representan el cerebro y el corazón.

Para hacerlo comprender, volveremos al simbolismo, ya indicado¹¹, según el cual el corazón se asimila al sol y el cere-

⁹ Ver “Los Árboles del Paraíso”. De ciertas comparaciones que pueden establecerse entre el simbolismo bíblico y apocalíptico y el simbolismo hindú, resulta muy claramente que la esencia del “Árbol de Vida” es propiamente lo “Indivisible” (en sánscrito, *Aditi*); pero desarrollar esto nos apartaría demasiado de nuestro tema.

¹⁰ Cabe recordar aquí el adagio escolástico: “*Esse et unum convertuntur*”.

¹¹ “El Corazón irradiante y el Corazón en llamas” [en este volumen].

bro a la luna. Ahora bien; el sol y la luna, o más bien los principios cósmicos representados por estos dos astros, se figuran a menudo como complementarios, y en efecto lo son desde cierto punto de vista; se establece entonces entre ambos una suerte de paralelismo o de simetría, ejemplos de lo cual sería fácil encontrar en todas las tradiciones. Así, el hermetismo hace del sol y la luna (o de sus equivalentes alquímicos, el oro y la plata) la imagen de los dos principios, activo y pasivo, o masculino y femenino según otro modo de expresión, que constituyen ciertamente los dos términos de una verdadera complementariedad¹². Por otra parte, si se consideran las apariencias de nuestro mundo, según es legítimo hacerlo, el sol y la luna tienen efectivamente papeles comparables y simétricos, siendo, según la expresión bíblica, “los dos grandes luminares, el luminar mayor como regidor del día y el luminar menor como regidor de la noche” (*Génesis*, 1, 16); y algunas lenguas extremo-orientales (chino, annamita, malayo) los designan con términos que son, análogamente, simétricos, pues significan “ojo del día” y “ojo de la noche” respectivamente. Empero, si se va más allá de las apariencias, no es posible ya mantener esa especie de equivalencia, puesto que el sol es por sí mismo una fuente de luz, mientras que la luna no hace sino reflejar la luz que recibe de él¹³. La luz lunar no es en realidad sino un reflejo de la luz solar; podría decirse, dado que la luna, en cuanto “luminar”, no existe sino por el sol.

¹² Por otra parte, debe señalarse que, en cierta manera, cada uno de los dos términos puede polarizarse a su vez en activo y pasivo, de donde las figuraciones del sol y de la luna como andróginos; así, Jano, en uno de sus aspectos, es *Lunus-Luna*, según hemos señalado anteriormente [“A propos de quelques symboles hermético-religieux”, en *Reg.*, diciembre de 1925, cuya materia fue retomada en “Algunos aspectos del simbolismo de Jano”, recopilado en *Tradicón y Ciclos Cósmicos*. N. del T.]. Puede comprenderse, por consideraciones análogas, que la fuerza centrífuga y la centripeta estén referidas respectivamente, desde cierto punto de vista, al cerebro y al corazón, y que, desde otro, lo estén ambas al corazón, como correspondiendo a dos fases complementarias de su función central.

¹³ Esto podría generalizarse: la “receptividad” caracteriza siempre y en todas partes al principio pasivo, de modo que no hay verdadera equivalencia entre éste y el principio activo, aunque, en otro sentido, sean mutuamente necesarios, no siendo el uno activo y el otro pasivo sino en esa su mutua relación.

Lo que es válido del sol y la luna lo es también del corazón y el cerebro, o, por decir mejor, de las facultades a las cuales corresponden esos dos órganos y que están simbolizadas por ellos, es decir, la inteligencia intuitiva y la inteligencia discursiva o racional. El cerebro, en cuanto órgano o instrumento de esta última, no desempeña verdaderamente sino un papel de “transmisor” o, si se quiere, de “transformador”; y no sin motivo se aplica la palabra “reflexión” al pensamiento racional, por el cual las cosas no se ven sino como en espejo, *quasi per speculum*, como dice San Pablo. No sin motivo tampoco una misma raíz, *man-* o *men-*, ha servido en lenguas diversas para formar los numerosos vocablos que designan por una parte la luna (griego *menê*, inglés *moon* alemán *Mond*)¹⁴, y por otra la facultad racional o lo “mental” (sánscrito *manas*, latín *mens*, inglés *mind*)¹⁵, y también, consiguientemente, al hombre considerado más especialmente según la naturaleza racional por la cual se define específicamente (sánscrito *mànava*, inglés *man*, alemán *Mann* y *Mensch*)¹⁶. La razón, en efecto, que no es sino una facultad de conocimiento mediato, es el modo propiamente humano de la inteligencia; la intuición intelectual puede llamarse suprahumana, puesto que es una participación directa de la inteligencia universal, la cual, residente en el corazón, es decir, en el centro mismo del ser, allí donde está su punto de contacto con lo Divino, penetra a ese ser desde el interior y lo ilumina con su irradiación.

¹⁴ De ahí también el nombre del “mes” (latín *mensis*, inglés *month*, alemán *Monat*), que es propiamente la “lunación”. A la misma raíz pertenece igualmente la idea de “medida” (lat. *mensura*) y a la división o reparto; pero esto también nos llevaría demasiado lejos.

¹⁵ La memoria se encuentra también designada por palabras similares (griego *mnêsis*, *mnêmosynê*); en efecto, ella también no es sino una facultad “reflejante”, y la luna, en cierto aspecto de su simbolismo, se considera como representante de la “memoria cósmica”.

¹⁶ De ahí proviene igualmente el nombre de la *Minerva* (o *Menerva*) de los etruscos y latinos; es de notar que la *Athêna* de los griegos, que le está asimilada, se considera nacida del cerebro de Zeus y tiene por atributo la lechuza, la cual, en su carácter de ave nocturna, se refiere también al simbolismo lunar; a este respecto, la lechuza se opone al águila, que, al poder mirar al sol de frente, representa a menudo la inteligencia intuitiva o la contemplación directa de la luz inteligible.

La luz es el símbolo más habitual del conocimiento; es, pues, natural representar por medio de la luz solar el conocimiento directo, es decir, intuitivo, que es el del intelecto puro, y por la luz lunar el conocimiento reflejo, es decir, discursivo, que es el de la razón. Como la luna no puede dar su luz si no es a su vez iluminada por el sol, así tampoco la razón puede funcionar válidamente, en el orden de realidad que es su dominio propio, sino bajo la garantía de principios que la iluminan y dirigen, y que ella recibe del intelecto superior. Hay a este respecto un equívoco que importa disipar: los filósofos modernos¹⁷ se engañan extrañamente al hablar, como lo hacen, de “principios racionales”, como si tales principios pertenecieran de modo propio a la razón, como si fuesen en cierto modo su obra, cuando, al contrario, para gobernarla, es menester que aquéllos se impongan necesariamente a ella, y por lo tanto procedan de un orden más alto; es éste un ejemplo del error racionalista, y con ello puede uno darse cuenta de la diferencia esencial existente entre el racionalismo y el verdadero intelectualismo. Basta reflexionar un instante para comprender que un principio, en el verdadero sentido del término, por el hecho mismo de que no puede derivarse o deducirse de otra cosa, no puede ser captado sino de modo inmediato, o sea, de modo intuitivo, y no podría ser objeto de un conocimiento discursivo, como el que caracteriza a la razón; para servirnos aquí de la terminología escolástica, el intelecto puro es *habitus principiorum* [‘hábito (o ‘posesión’) de los principios], mientras que la razón es solamente *habitus conclusionum*.

Otra consecuencia resulta además de los caracteres fundamentales respectivos del intelecto y la razón: un conocimiento intuitivo, por ser inmediato, es necesariamente infali-

¹⁷ Para precisar, señalemos que con esta expresión no nos referimos a los que representan la mentalidad moderna, tal como hemos tenido frecuente ocasión de definirla (ver especialmente nuestra comunicación aparecida en el número de junio de 1926 [ver “La reforma de la mentalidad moderna”, recopilado ahora en el volumen *El error ocultista y otras derivas modernas*, de estas *Obras Completas*. N. del T.]; el punto de vista mismo de la filosofía moderna y su manera especial de plantear las cuestiones son incompatibles con la verdadera metafísica.

ble en sí mismo¹⁸; al contrario, siempre puede introducirse el error en todo conocimiento que es indirecto o mediato, como lo es el conocimiento racional; y se ve por eso cuánto erraba Descartes al querer atribuir la infalibilidad a la razón. Es lo que Aristóteles expresa en estos términos¹⁹:

“Entre los haberes de la inteligencia²⁰, en virtud de los cuales alcanzamos la verdad, hay unos que son siempre verdaderos y otros que pueden dar en el error. El razonamiento está en este último caso; pero el intelecto es siempre conforme a la verdad, y nada hay más verdadero que el intelecto. Ahora bien; siendo los principios más notorios que la demostración, y estando toda ciencia, acompañada de razonamiento, el conocimiento de los principios no es una ciencia (sino que es un modo de conocimiento, superior al conocimiento científico o racional, que constituye propiamente el conocimiento metafísico). Por otra parte, solo el intelecto es más verdadero que la ciencia (o que la razón que edifica la ciencia); por lo tanto, los principios pertenecen al intelecto”. Y, para mejor afirmar el carácter intuitivo del intelecto, Aristóteles agrega: “No se demuestran los principios, sino que se percibe directamente su verdad”²¹.

¹⁸ Santo Tomás advierte, sin embargo (*S. T.*: I, q. 58, a. 5 y q. 85, a. 6), que el intelecto puede errar en la simple percepción de su objeto propio; pero que este error se produce solo *per accidens*, a causa de una afirmación de orden discursivo que haya intervenido; no se trata ya, pues, verdaderamente, del intelecto puro. Por otra parte, debe quedar claro que la infalibilidad no se aplica sino a la captación misma de las verdades intuitivas y no a su formulación o a su traducción en modo discursivo.

¹⁹ *Segundos Analíticos* [II, 19, 100 b].

²⁰ Se traduce habitualmente por “haber” la palabra griega *héxis*, casi intraducible en nuestra lengua, que corresponde más exactamente al latín *habitus*, con el sentido de ‘naturaleza’, ‘disposición’, ‘estado’, ‘modo de ser’ a la vez.

²¹ Recordemos también definiciones de Santo Tomás de Aquino: “Ratio discursum quenidam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pervenit; intellectus vero simplicem et absolutam, cognitionem (sine aliquo motu vel discursu, statim, in prima et subita acceptione) designare videtur” [‘Razón designa un discurrir por el cual el alma humana llega a conocer una cosa a partir de otra; pero *intelecto* parece designar un conocimiento simple y absoluto (de modo inmediato, en una primera y súbita captación, sin movimiento o discurso alguno)’] (*De Veritate*, q. XV, a. 1).

Esta percepción directa de la verdad, esta intuición intelectual y superracional, de la cual los modernos parecen haber perdido hasta la simple noción, es verdaderamente el “conocimiento del corazón”, según una expresión frecuente en las doctrinas orientales. Tal conocimiento, por lo demás, es en sí mismo incommunicable; es preciso haberlo “realizado”, por lo menos en cierta medida, para saber qué es verdaderamente; y todo cuanto pueda decirse no da sino una idea más o menos aproximada, inadecuada siempre. Sobre todo, sería un error creer que se puede comprender efectivamente lo que es el género de conocimiento de que se trata limitándose a encararlo “filosóficamente”, es decir, desde afuera, pues no ha de olvidarse nunca que la filosofía no es sino un conocimiento puramente humano o racional, como todo “saber profano”. Al contrario, sobre el conocimiento superracional se funda esencialmente, la “ciencia sagrada”, en el sentido en que empleamos esta expresión en nuestros escritos²²; y todo lo que hemos dicho sobre el uso del simbolismo y de la enseñanza contenida en él se refiere a los medios que las doctrinas tradicionales ponen a disposición del hombre para permitirle llegar a ese conocimiento por excelencia, del cual todo otro conocimiento, en la medida en que tenga también alguna realidad, no es sino una participación más o menos lejana, un reflejo más o menos indirecto, como la luz de la luna no es sino un pálido reflejo de la del sol. El “conocimiento del corazón” es la percepción directa de la luz inteligible, esa Luz del Verbo de que habla San Juan al comienzo de su Evangelio, Luz irradiante del “Sol espiritual” que es el verdadero “Corazón del Mundo”.

²² [Ver *El hombre y su devenir según el Védânta*, prefacio; y también *Apercepciones sobre la iniciación*, cap. XVIII].

Capítulo XXV

EL GRANO DE MOSTAZA*

Con motivo del simbolismo de la letra hebrea *yod* figurada en el interior del corazón¹, hemos señalado que, en el corazón irradiante del mármol astronómico de Saint-Denis d'Orques, la herida tiene la forma de una *yod*, y esta semejanza es demasiado notable y significativa para no ser intencional; por otra parte, en una estampa diseñada y grabada por Callot para una tesis defendida en 1625, se ve que el corazón de Cristo contiene tres *yod*. Esta letra, la primera del nombre tetragramático y aquella a partir de la cual se forman todas las demás letras del alfabeto hebreo, ya esté sola para representar la Unidad divina², ya esté repetida tres veces con significación “trinitaria”³ es siempre esencialmente la imagen del Principio. La *yod* en el corazón es, pues, el Principio residente en el cen-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, enero-febrero de 1949]. Este artículo, que había sido escrito en otro tiempo para la revista *Regnabit*, pero que no pudo publicarse en ella porque la hostilidad de ciertos medios “neoescolásticos” nos obligó entonces a suspender nuestra colaboración, se sitúa más particularmente en la “perspectiva” de la tradición cristiana con la intención de mostrar su perfecta conformidad con las demás formas de la Tradición universal; completa las breves indicaciones que hemos dado sobre el mismo punto en *El hombre y su devenir según el Vedānta*, cap. III. No hemos introducido sino muy pocas modificaciones, para dar mayor precisión a algunos puntos, y sobre todo para agregar referencias a nuestras diversas obras cuando ello nos ha parecido presentar alguna utilidad para los lectores.

¹ [Cf. “El Ojo que lo ve todo”, recopilado en *Estudios sobre la Masonería*. N. del T.].

² Cf. *La Gran Triada*, cap. XXV.

³ Esta significación existe ciertamente por lo menos cuando la figuración de las tres *yod* se debe a autores cristianos, como en el caso de la estampa que acabamos de mencionar; de modo más general (pues no ha de olvidarse que las tres *yod* se encuentran también como forma abreviada del tetragrama en la tradición judía misma), esa figuración está vinculada con el simbolismo universal del triángulo, cuya relación con el corazón, por otra parte, hemos señalado también.

tro, ya sea, desde el punto de vista “macrocósmico”, en el “Centro del Mundo” que es el “Santo Palacio” de la Cábala⁴, ya sea, desde el punto de vista “microcósmico” y virtualmente por lo menos, en el centro de todo ser, centro simbolizado siempre por el corazón en las diferentes doctrinas tradicionales⁵ y que constituye el punto más interior, el punto de contacto con lo Divino. Según la Cábala, la *Shejináh* o “Presencia divina”, que se identifica con la “Luz del Mesías”⁶, habita (*shaján*) a la vez en el tabernáculo, llamado por eso *mishkán*, y en el corazón de los fieles⁷; y existe estrechísima relación entre esta doctrina y el significado del nombre Emmanuel, aplicado al Mesías e interpretado como “Dios en nosotros”. Pero hay también a este respecto muchas otras consideraciones que desarrollar, partiendo sobre todo de que la *yod*, a la vez que el sentido de “principio”, tiene también el de “germen”: la *yod* en el corazón es, pues, en cierto modo, el germen envuelto en el fruto; hay en esto la indicación de una identidad, por lo menos en cierto respecto, entre el simbolismo del corazón y el del “Huevo del Mundo”, y puede comprenderse así que el nombre de “germen” se aplique al Mesías en diversos pasajes de la Biblia⁸. Sobre todo debe retener aquí nuestra atención la idea del germen en el corazón; y lo merece tanto más cuanto que está directamente relacionada con la significación profunda de una de las más célebres parábolas evangélicas, la del grano de mostaza.

Para comprender bien tal relación, hay que referirse ante todo a la doctrina hindú que da al corazón, en cuanto centro del ser, el nombre de “Ciudad divina” (*Brahma-pura*) y que, cosa muy notable, aplica a esta “Ciudad divina” expresiones

⁴ Cf. *El simbolismo de la Cruz*, cap. IV.

⁵ Cf. *El hombre y su devenir según el Védānta*, cap. III.

⁶ Cf. *El Rey del Mundo*, cap. III.

⁷ Cf. *El simbolismo de la Cruz*, cap. VII. La residencia de *es-Sakinah* en el corazón de los fieles es afirmada igualmente por la tradición islámica.

⁸ *Isaías*, IV, 2; *Jeremías*, XXIII, 5; *Zacarías*, III, 8, y *Le Voile d'Isis*, 12. Cf. *Apercepciones sobre la iniciación*, caps. XLVII y XLVIII, y también nuestro estudio, ya citado, sobre “El Ojo que lo ve todo” [en *Estudios sobre la Masonería*].

idénticas a algunas de las que se emplean en el *Apocalipsis* para describir la “Jerusalén celeste”⁹. El Principio divino, en cuanto reside en el centro del ser, es a menudo designado simbólicamente como el “Éter en el corazón”, tomándose, naturalmente, para representar el Principio, el elemento primordial del cual todos los demás proceden; y este “Éter” (*Ākāṣa*) es la misma cosa que el *’Avîr* hebreo, de cuyo misterio brota la luz (*’ôr*) que realiza la extensión por su irradiación externa¹⁰, “haciendo del vacío (*tohû*) un algo y de lo que no era, lo que es”¹¹, mientras que, por una concentración correlativa con respecto a esta expansión luminosa, permanece en el interior del corazón como la *yod*, es decir, “el punto escondido hecho manifiesto”, uno en tres y tres en uno¹². Pero dejaremos ahora este punto de vista cosmogónico para referirnos preferentemente al punto de vista concerniente a un ser particular, como el ser humano, aunque cuidando señalar que entre los dos puntos de vista, “macrocósmico” y “microcósmico” hay una correspondencia analógica en virtud de la cual siempre es posible una transposición del uno al otro.

En los textos sagrados de la India encontramos lo siguiente: “Este *Ātmâ* (el Espíritu divino), que reside en el corazón, es más pequeño que un grano de arroz, más pequeño que un grano de cebada, más pequeño que un grano de mostaza, más pequeño que un grano de mijo, más pequeño que el germen que está en un grano de mijo; este *Ātmâ*, que reside en el corazón, es también más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que todos los mundos en conjunto”¹³. Es imposible que no llame la atención la similitud entre los términos de este pasaje y los de la pará-

⁹ Cf. *El hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. III.

¹⁰ Cf. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. III.

¹¹ Es el *Fiat Lux* (*Yehi ’or*) del *Génesis*, primera afirmación del Verbo divino en la obra de la Creación; vibración inicial que abre la vía al desarrollo de las posibilidades contenidas potencialmente, en estado “informe y vacío” (*tohû va- bohû*), en el caos originario (cf. *Apercepciones sobre la iniciación*, cap. XLVI).

¹² Cf. *El simbolismo de la Cruz*, cap. IV.

¹³ *Chhandogya-Upânishad*, Prapâthaka 3º, Khanda 14º, çruti 3.

bola evangélica aludida “Semejante es el reino de los cielos a un granito de mostaza, que tomándolo un hombre lo sembró en su campo; el cual es la más pequeña de todas las semillas, mas cuando se ha desarrollado es mayor que las hortalizas y se hace un árbol, de modo que vienen las aves del cielo y anidan en sus ramas”¹⁴.

A este paralelo, que parece imponerse, podría hacerse una sola objeción: ¿es verdaderamente posible asimilar “el *Âtmâ* que reside en el corazón” a lo que el Evangelio designa como el “Reino de los Cielos” o “el Reino de Dios”? El Evangelio mismo da respuesta a esta pregunta, y en un sentido netamente afirmativo; en efecto, los fariseos que preguntaban cuándo llegaría el “Reino de Dios”, entendiéndolo en un sentido exterior y temporal, Cristo dirige estas palabras: “No viene el Reino de Dios ostensiblemente. Ni podrá decirse: Helo allí, helo aquí, porque el Reino de Dios está dentro de vosotros (*Regnum Dei intra vos est*)”¹⁵. La acción divina se ejerce siempre desde el interior¹⁶, y por eso no es ostensible, pues la mirada está necesariamente vuelta a las cosas exteriores; por eso también, la doctrina hindú da al Principio el nombre de “ordenador interno (*ántar-yâmî*)”¹⁷, pues su operación se cumple de adentro afuera, del centro a la circunferencia, de lo no-manifestado a la manifestación, de modo que su punto de partida escapa a todas las facultades pertenecientes al orden sensible o procedentes más o menos directa o indirectamente de

¹⁴ *San Mateo*, XIII, 31-32; cf. *San Marcos*, IV, 30, 32; *San Lucas*, XIII, 1819.

¹⁵ *San Lucas*, XVII, 21. Recordemos a este respecto el siguiente texto taoísta ya citado de modo más completo en *El hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. X): “No preguntéis si el Principio está en esto o en aquello. Está en todos los seres. Por eso se le dan los apelativos de grande, supremo, íntegro, universal, total... Está en todos los seres, por una terminación de norma (el punto central o el “invariable medio”), pero no es idéntico a los seres, pues ni está diversificado (en la multiplicidad) ni limitado” (Chuang-tsê, cap. XXII [§6=F (ed. Wieger)]).

¹⁶ “En el centro de todas las cosas, y superior a todas, está la acción productora del Principio supremo” (Chuang-tsê, cap. XI [§ 6 = F (ed. Wieger)]).

¹⁷ Cf. *El hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XV.

él¹⁸. El “Reino de Dios”, al igual que la “casa de Dios” (*Beytel*)¹⁹, se identifica naturalmente con el centro, es decir con lo que hay de más interior, sea con respecto al conjunto de todos los seres, sea con respecto a cada uno de ellos en particular.

Dicho esto, se ve claramente que la antítesis contenida en el texto evangélico –la figura del grano de mostaza que es “la más pequeña de las semillas” pero que se hace “mayor que las hortalizas” – corresponde exactamente a la doble gradación, descendente y ascendente, que en el texto hindú expresa la idea de extrema pequeñez y de extremo grandor. Por lo demás, hay en el Evangelio otros pasajes donde el grano de mostaza se toma también como representación de lo más pequeño posible: “Si tuvierais fe como un granito de mostaza...”²⁰; y esto no deja de relacionarse con lo que precede, pues la fe, por la cual se captan de cierta manera las cosas del orden suprasensible, está referida habitualmente al corazón²¹. Pero, ¿qué significa esa oposición según la cual el “Reino de Dios” o “el *Ātmā* que reside en el corazón” es a la vez lo más pequeño y lo más grande? Es evidente que ello debe entenderse en dos relaciones diversas; pero, ¿cuáles son estas relaciones? Para comprenderlo, basta en suma saber que, cuando se pasa análogicamente de lo inferior a lo superior, de lo externo a lo interno, de lo material a lo espiritual, tal analogía, para ser correctamente aplicada, debe tomarse en sentido inverso: así, tal como la imagen de un objeto en un espejo aparece invertida con respecto a ese objeto, lo que es primero o mayor en el orden principal es, por lo menos en apariencia, lo último y menor en el orden manifestado²². Esta aplicación del sentido inverso, de modo general, está indicada también por otras pala-

¹⁸ La acción “ordenadora” que hace salir el mundo del caos (sabido es que *kósmos* significa en griego a la vez ‘orden’ y ‘mundo’), se identifica esencialmente con la vibración inicial de que hablábamos anteriormente.

¹⁹ Cf. *El Rey del Mundo*, cap. IX.

²⁰ *San Lucas*, XVII, 6.

²¹ Inclusive podría a este respecto encontrarse aquí, más particularmente, cierta relación con el simbolismo del “ojo del corazón”.

²² Cf. *El hombre y su devenir según el Védānta*, cap. III.

bras evangélicas, por lo menos en una de las significaciones que contienen: “Los últimos serán los primeros, y los primeros últimos”²³; “El que se ensalza será humillado y el que se humille será ensalzado”²⁴; “El que se humillare hasta hacerse como un niño..., ése será el más grande en el Reino de los Cielos”²⁵; “Si alguno quiere ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos”²⁶; “El menor entre todos vosotros, ése será el más grande”²⁷.

Para limitarnos al caso que aquí nos interesa en especial y para hacer la cosa más fácilmente comprensible, podemos tomar términos de comparación en el orden matemático, sirviéndonos de los dos simbolismos, el geométrico y el aritmético, entre los cuales hay a este respecto perfecta concordancia. Así, el punto geométrico es cuantitativamente nulo²⁸ y no ocupa ningún espacio, aunque es el principio por el cual se produce el espacio íntegro, que no es sino el desarrollo de las virtualidades propias de aquél, ya que la “efectuación” del espacio resulta de la irradiación del punto según las “seis direcciones”²⁹. Del mismo modo, la unidad aritmética es el menor de los números si se la encara como situada en la multiplicidad, pero es el mayor en principio, pues los contiene virtualmente a todos y produce su serie íntegra por la sola repetición indefinida de sí misma. Y del mismo modo también, para volver al simbolismo de que tratábamos al comienzo, la *yod* es la menor de las letras del alfabeto hebreo, y sin embargo de ella derivan las formas de todas las demás³⁰. A esta doble re-

²³ *San Mateo*, XX, 16; cf. *ibid.*, XIX, 30; *San Marcos*, X, 31.

²⁴ *San Lucas*, XVIII, 14.

²⁵ *San Mateo*, XVIII, 4.

²⁶ *San Marcos*, IX, 35.

²⁷ *San Lucas*, IX, 48.

²⁸ Esta nulidad corresponde a lo que el taoísmo llama la “nada de forma”.

²⁹ Sobre las relaciones entre el punto y la extensión, cf. *El simbolismo de la Cruz*, cap. XVI.

³⁰ De ahí estas palabras: “Antes pasarán el cielo y la tierra que pase una sola jota (*iota*, es decir, una sola *yod*) o una tilde (parte de letra, forma elemental asimilada a la *yod*) de la Ley, sin que todo se verifique” (*San Mateo*, V, 18).

lación se refiere también el doble sentido jeroglífico del *yod*, como “principio” y como “germen”: en el mundo superior, es el principio, que contiene todas las cosas; en el mundo inferior, es el germen, que está contenido en todas las cosas; son el punto de vista de la trascendencia y el de la inmanencia, conciliados en la única síntesis de la armonía total³¹. El punto es a la vez principio y germen de las extensiones; la unidad es a la vez principio y germen de los números; igualmente, el Verbo divino, según se lo considere como eternamente subsistente en sí o como haciéndose “Centro del Mundo”³², es a la vez principio y germen de todos los seres³³.

El Principio divino que reside en el centro del ser está representado por la doctrina hindú como un grano o semilla (*dhātu*), como un germen (*bhija*)³⁴, porque, en cierto modo, solo esta virtualmente en ese ser, hasta tanto la “Unión” se haya realizado de modo efectivo³⁵. Por otra parte, ese mismo ser, y la manifestación íntegra a la cual pertenece, no son sino por

³¹ La identidad esencial de ambos aspectos está representada también por la equivalencia numérica de los nombres ‘*el-’Elyôn*, ‘el Dios altísimo’, y ‘*Immanû’el*, ‘Dios en nosotros’ (cf. *El Rey del Mundo*, cap. VI). [La suma de las letras consonánticas de cada nombre es 197, debiendo contarse, en virtud de las reglas de escritura hebrea, la doble *m* como simple. N. del T.]

³² En la tradición hindú, el primero de estos dos aspectos del Verbo es *Svayambhū* [‘El que subsiste por sí mismo’], y el segundo es *Hiranyagarbha* [el ‘Embrión de oro’].

³³ Desde otro punto de vista, esta consideración del sentido inverso podría aplicarse también a las dos fases complementarias de la manifestación universal: despliegue y repliegue (*développement et enveloppement*), espiración y aspiración, expansión y concentración, “solución” y “coagulación” (cf. *La Gran Triada*, cap. VI).

³⁴ Se advertirá a este respecto el parentesco de las palabras latinas *gramen*, ‘grano’, y *germen*, ‘germen’. En sánscrito, la palabra *drātu* sirve también para designar la ‘raíz’ verbal, como ‘simiente’ cuyo desarrollo da nacimiento al lenguaje íntegro (cf. *El hombre y su devenir según el Védānta*, cap. XI).

³⁵ Decimos “virtualmente” más bien que “potencialmente”, porque no puede haber nada de potencial en el orden divino; solo desde el punto de vista del ser individual y con respecto a él podría hablarse aquí de potencialidad. Pero la potencialidad es la indiferenciación absoluta de la “materia prima” en el sentido aristotélico, idéntica a la indistinción del caos primordial.

el principio, no tienen realidad positiva sino por participación en su esencia, y en la medida misma de esta participación. El Espíritu divino (*Âtmā*), siendo el Principio único de todas las cosas, sobrepasa o trasciende inmensamente toda existencia³⁶; por eso se lo califica de mayor que cada uno de los “tres mundos”, terrestre, intermedio y celeste (los tres términos del *Tri-bhívana*), que son los diferentes modos de la manifestación universal, y también de mayor que estos “tres mundos” en conjunto, puesto que está más allá de toda manifestación, siendo el Principio inmutable, eterno, absoluto e incondicionado³⁷.

En la parábola del grano de mostaza, hay aún un punto que requiere explicación en relación con lo que precede³⁸: se dice que el grano, al desarrollarse, se convierte en árbol; y sabido es que el árbol constituye en todas las tradiciones uno de los principales símbolos del “Eje del Mundo”³⁹. Esta significación conviene perfectamente al caso: el grano es el centro; el árbol que de él brota es el eje, directamente salido de ese centro, y extiende a través de todos los mundos sus ramas, en las cuales vienen a posarse las “aves del cielo”, que, como en ciertos textos hindúes, representan los estados superiores del ser. Ese eje invariable, en efecto, es el “soporte divino” de toda existencia; es, como enseñan las doctrinas extremo-orientales, la dirección según la cual se ejerce la “Actividad del Cielo”, el lugar de manifestación de la “Voluntad del Cie-

³⁶ Tomamos la palabra “existencia” en su acepción etimológica rigurosa: “*existere*” es *ex-stare*, tener su ser de otro distinto de sí mismo, ser dependiente de un principio superior; la existencia así entendida es, pues, propiamente el ser contingente, relativo, condicionado, el modo de ser de lo que no tiene en sí mismo su razón suficiente.

³⁷ Los “tres mundos” no se mencionan en la parábola del grano de mostaza, pero están representados por las tres medidas de harina en la parábola de la levadura, que la sigue inmediatamente (*San Mateo*, XIII, 33; *San Lucas*, XIII. 20-21).

³⁸ Señalemos también que el “campo” (*kshetra*) es, en la terminología hindú, la designación simbólica del dominio en el cual se desarrollan las posibilidades de un ser.

³⁹ Cf. *El simbolismo de la Cruz*, cap. IX.

lo”⁴⁰. ¿No es ésta una de las razones por las cuales, en el Padrenuestro, inmediatamente después de este ruego: “Venga a nosotros tu reino” (y ciertamente se trata aquí del “Reino de Dios”), sigue este otro: “Hágase tu voluntad en la Tierra como en el Cielo”, expresión de la unión “axial” de todos los mundos entre sí y con el Principio divino, de la plena realización de esa armonía total a la cual aludíamos, que no puede cumplirse a menos que todos los seres concierten sus aspiraciones según una dirección única, la del eje mismo?⁴¹ “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”⁴². Esta unión perfecta es el verdadero advenimiento del “Reino de Dios”, que viene de dentro y se expande hacia afuera, en la plenitud del orden universal, consumación de la manifestación entera y restauración de la integridad del “estado primordial”. Es la venida de la “Jerusalén Celeste al fin de los tiempos”⁴³: “He aquí el Tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos”⁴⁴. Y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más...”⁴⁵. “No habrá ya maldición alguna, y el trono de Dios y del Cordero estará en ella [en la Ciudad], y sus siervos le servirán, y verán su

⁴⁰ Cf. *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXIII. Emplearíamos aquí más bien la expresión “lugar metafísico” por analogía con la de “lugar geométrico” que da un símbolo lo más exacto posible de aquello de que se trata.

⁴¹ Es de notar que la palabra “concordia” significa literalmente ‘unión de los corazones’ (*cum-cordia*); en este caso, el corazón se toma como representación de la voluntad, principalmente.

⁴² *San Juan*, XVII, 21-23.

⁴³ Para vincular más íntimamente esto con lo que acabamos de decir sobre el simbolismo del árbol, recordaremos también que el “Árbol de Vida” está situado en el centro de la “Jerusalén celeste” (cf. *El Rey del Mundo*, cap. XI, y *El simbolismo de la Cruz*, cap. IX).

⁴⁴ Naturalmente, cabe referirse aquí a lo que decíamos anteriormente sobre la *Shejináh* y sobre *‘Immanû’el*.

⁴⁵ *Apocalipsis*, XXI, 3-4. La “Jerusalén celeste”, en cuanto “Centro del Mundo”, se identifica efectivamente con la “morada de inmortalidad” (cf. *El Rey del Mundo*, cap. VII).

rostro, y llevarán Su nombre sobre la frente⁴⁶. No habrá ya noche⁴⁷ ni tendrán necesidad de luz de antorcha, ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará, y reinarán por los siglos de los siglos”⁴⁸.

⁴⁶ Puede verse en esto una alusión al “tercer ojo”, el cual tiene la forma de una *yod*, según hemos explicado en nuestro estudio sobre “El Ojo que todo lo ve” [compilado en *Estudios sobre la Masonería*. N. del T.]: cuando sean restablecidos en el “estado primordial”, poseerán efectivamente, y por eso mismo, el “sentido de la eternidad”.

⁴⁷ La noche se torna aquí, naturalmente, en su sentido inferior, en que se asimila al caos, y es evidente que la perfección del “cosmos” está en oposición con éste (podría decirse, en el otro extremo de la manifestación), de modo que dicha perfección puede considerarse como un “día” perpetuo.

⁴⁸ *Apocalipsis*, XXII, 3-5. Cf. también *ibid.*, XXI, 23 “Y la ciudad no tiene necesidad de sol ni de luna para que alumbren en ella, porque la gloria de Dios la ilumina y su antorcha es el Cordero”. La “gloria de Dios” es también una designación de la *Shejináh*, cuya manifestación, en efecto, se representa siempre como “Luz” (cf. *El Rey del Mundo*, cap. III).

Capítulo XXVI

EL ÉTER EN EL CORAZÓN*

Al aludir anteriormente a lo que la doctrina hindú llama de modo simbólico “el Éter en el corazón”, indicábamos que lo así designado es en realidad el Principio divino que reside, virtualmente por lo menos, en el centro de todo ser. El corazón, aquí al igual que en todas las doctrinas tradicionales, se considera, en efecto, como representación del centro vital del ser¹, y ello en el sentido más completo concebible, pues no se trata únicamente del órgano corporal y de su papel fisiológico, sino que esa noción se aplica igualmente, por transposición analógica, a todos los puntos de vista y en todos los dominios a los cuales se extienden las posibilidades del ser considerado, del ser humano por ejemplo, puesto que su caso, por ser precisamente el nuestro, es de toda evidencia el que nos interesa de modo más directo. Más estrictamente aún, el centro vital se considera como correspondiente al ventrículo menor del corazón; y es claro que este ventrículo (referido al cual encontramos, por lo demás, la misma idea de “pequeñez” a que nos referíamos con motivo del grano de mostaza) toma una significación por completo simbólica cuando se lo transpone más allá del dominio corpóreo; pero ha de quedar bien claro que, como todo simbolismo verdadero y auténticamente tradicional, éste está fundado en la realidad, por una relación efectiva existente entre el centro tomado en sentido superior o espiri-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, abril-mayo de 1949]. Lo mismo que nuestro artículo sobre “El grano de mostaza”, éste, que debía seguirle, había sido escrito originariamente para *Regnabit*; da lugar, pues, a las mismas observaciones y, aunque la mayor parte de las consideraciones que contiene no sean sin duda enteramente nuevas para los lectores de *Études Traditionnelles*, hemos creído que podía no carecer de interés para ellos encontrarlas así presentadas desde un ángulo un tanto diferente.

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

tual y el punto determinado del organismo que le sirve de representación.

Para volver al “Éter en el corazón”, he aquí uno de los textos fundamentales a su respecto: “En esa residencia de *Brahma* (es decir, en el centro vital de que tratamos) hay un pequeño loto, una morada en la cual está una pequeña cavidad (*dáhara*) ocupada por el Éter (*Ākāṣa*); ha de buscarse lo que hay en ese lugar, y se lo conocerá”². Lo que así reside en este centro del ser no es simplemente el elemento etéreo, principio de los otros cuatro elementos sensibles; solo podrían creerlo así quienes se atuvieran al sentido más externo, es decir, al que se refiere únicamente al mundo corpóreo, en el cual dicho elemento desempeña ciertamente el papel de principio, ya que a partir de él, por diferenciación de las cualidades complementarias (convertidas apariencialmente en opuestas en su manifestación exterior) y por ruptura del equilibrio primordial en el que estaban contenidas en estado “indistinto”, se han producido y desarrollado todas las cosas de este mundo³. Pero en tal caso no se trata sino de un principio relativo, como es relativo este mismo mundo, no siendo sino un modo especial de la manifestación universal; aunque eso no quita que tal papel del Éter, en cuanto primero de los elementos, sea lo que hace posible la transposición que importa efectuar; todo principio relativo, por lo mismo que no deja de ser verdaderamente principio en su orden, es una imagen natural, aunque más lejana, y como un reflejo del Principio absoluto y supremo. E, inclusive, solo con carácter de “soporte” para esta transposición se designa al Éter en ese texto, según el final del mismo lo indica expresamente, pues, si no se tratara sino de lo que las palabras empleadas expresan de modo literal e inmediato, evidentemente no habría nada que buscar; lo que debe buscarse es la realidad espiritual que corresponde analógicamente al Éter, y de la cual éste es, por así decirlo, la expresión con respecto al

² *Chhândogya-Upânishad*, Prapâthaka 8°, Khanda 1°, çruti 2.

³ Ver nuestro estudio sobre “La teoría hindú de los cinco elementos” [en el volumen *Metafísica Hindú* de estas *Obras Completas*. N. del T.]

mundo sensible. El resultado de esa búsqueda es lo que se denomina propiamente “conocimiento del corazón” (*hârda-vidyâ*), y éste es al mismo tiempo el “conocimiento de la cavidad” (*dâhârda-vidyâ*), equivalencia que se manifiesta en sânscrito por el hecho de que las palabras respectivas (*hârda* y *dâhara* [siendo â=a+a]) están formadas por las mismas letras dispuestas en orden diferente; es, en otros términos, el conocimiento de lo más profundo e interior en el ser⁴.

Lo mismo que la designación del Éter, los términos como “loto” o “cavidad” que hemos encontrado deben también tomarse, por supuesto, en sentido simbólico; desde que se trasciende el orden sensible, por lo demás, ya no puede tratarse en modo alguno de localización en el sentido propio de la palabra, pues aquello de que se trata no está ya sometido a la condición espacial. Las expresiones referidas al espacio o al tiempo toman entonces valor de puros símbolos; y este género de simbolismo es, por lo demás, natural e inevitable desde que necesariamente debe hacerse uso de un modo de expresión adaptado al estado humano individual y terrestre, de un lenguaje que es el de seres vivos actualmente en el espacio y en el tiempo. Así esas dos formas, espacial y temporal, que en cierto modo son mutuamente complementarias en ciertos aspectos, son de empleo muy general y casi constante, ya por concurrencia en una misma representación, ya para dar dos representaciones diferentes de una misma realidad⁵, la cual, en sí misma, está más allá del tiempo y el espacio. Por ejemplo, cuando se dice que la inteligencia reside en el corazón, va de suyo que no se trata en modo alguno de localizar la inteligencia, de asignarle “dimensiones” y una posición determinada en el espacio; con Descartes estaba reservado a la filosofía moderna y puramente profana plantear la cuestión, contradictoria en sus términos mismos, de una “sede del alma”, y pre-

⁴ Con respecto a la cavidad o “caverna” del corazón, considerada más en particular como el “lugar” donde se cumple el nacimiento del *Avatâra*, ver también *Apercepciones sobre la iniciación*, cap. XLVIII.

⁵ Por ejemplo, la representación geométrica de los estados múltiples del ser y su representación en forma de una serie de “ciclos” sucesivos.

tender situarla literalmente en determinada zona del cerebro; las antiguas doctrinas tradicionales, por cierto, jamás han dado lugar a semejantes confusiones, y sus intérpretes autorizados han sabido siempre perfectamente a qué atenerse acerca de lo que debía ser entendido simbólicamente, haciendo corresponderse entre sí los diversos órdenes de realidades sin mezclarlos y observando estrictamente su repartición jerárquica según los grados de la Existencia universal. Todas estas consideraciones, por lo demás, nos parecen tan evidentes, que estaríamos tentados de pedir excusas por insistir tanto en ellas; si lo hacemos, se debe a que sabemos demasiado bien lo que los orientalistas, en su ignorancia de los datos más elementales del simbolismo, han llegado a hacer de las doctrinas que estudian desde afuera, sin procurar jamás adquirir de ellas un conocimiento directo, y cómo, tomándolo todo en el sentido más burdamente material, deforman tales doctrinas hasta presentar a veces de ellas una verdadera caricatura; y a que sabemos también que la actitud de esos orientalistas no es cosa excepcional, sino que procede, al contrario, de una mentalidad propia, por lo menos en Occidente, de la gran mayoría de nuestros contemporáneos, mentalidad que en el fondo no es sino la específicamente moderna.

El loto tiene un simbolismo de múltiples aspectos, a algunos de los cuales nos hemos referido ya en otras ocasiones⁶; en uno de ellos, al cual alude el texto antes citado, se lo emplea para representar los diversos centros, inclusive secundarios, del ser humano, ya sea centros fisiológicos (plexos nerviosos en especial), ya sea, y sobre todo, centros psíquicos (correspondientes a esos mismos plexos en virtud de la vinculación existente entre el estado corpóreo y el estado sutil en el compuesto que la individualidad humana constituye propiamente). Esos centros, en la tradición hindú, reciben habitualmente el nombre de “lotos” (*padma* o *kámala*) y se los representa con diferente número de pétalos, números que tienen

⁶ Ver particularmente “Las flores simbólicas” [recopilado en *El Centro del Mundo*, en estas *Obras Completas*. N. del T.].

igualmente significado simbólico, así como los colores puestos además en relación con ellos (aparte de ciertos sonidos con los cuales se ponen también en correspondencia y que son los mantra pertenecientes a diversas modalidades vibratorias, en armonía con las facultades especiales respectivamente regidas por tales centros y procedentes, en cierto modo, de su irradiación, figurada por el abrirse de los pétalos)⁷; también se les llama “ruedas” (*chakra*), lo cual, señálemoslo de paso, corrobora una vez más la estrechísima relación que, según hemos indicado en otro lugar, existe de modo general entre el simbolismo de la rueda y el de flores tales como el loto y la rosa.

Se impone aún otra observación antes de ir más lejos: en este caso, como en todos los otros del mismo género, se erraría en extremo si se creyera que la consideración de los sentidos superiores se opone a la admisión del sentido literal, que aquélla anula a ésta o la hace falsa de algún modo: la superposición de una pluralidad de sentidos que, lejos de excluirse, se armonizan y completan, es, según lo hemos explicado tan a menudo, un carácter enteramente general del verdadero simbolismo. Si nos limitamos al mundo corpóreo, el Éter, en cuanto primero de los elementos sensibles, desempeña en él real y verdaderamente el papel “central” que debe reconocerse a todo lo que es principio en un orden cualquiera: su estado de homogeneidad y equilibrio perfecto puede representarse por el punto primordial neutro, anterior a todas las distinciones y a todas las oposiciones, del cual éstas parten y a donde vuelven finalmente para resolverse en él, en el doble movimiento alternativo de expansión y contracción, expiración y aspiración, diástole y sístole, en que consisten esencialmente las dos fases complementarias de todo proceso de manifestación. Esto se encuentra con cabal exactitud, por lo demás, en las antiguas concepciones cosmológicas de Occidente, donde se han representado los cuatro elementos diferenciados como dispuestos en los extremos de los cuatro brazos de una cruz, oponiéndose

⁷ Sobre todo esto, ver “Kundalini-Yoga” [compilado en *Metafísica Hindú*. N. del T.].

dose así dos a dos: fuego y agua, aire y tierra, según su participación respectiva en las cualidades fundamentales igualmente opuestas por pares: cálido y frío, seco y húmedo, conforme a la teoría aristotélica⁸; y, en algunas de estas figuraciones, aquello que los alquimistas llamaban la “quintaesencia” (*quinta essentia*), es decir, el quinto elemento, que no es sino el Éter (primero en el orden de desarrollo de la manifestación, pero último en el orden inverso que es el de la reabsorción o del retorno a la homogeneidad primordial), aparece en el centro de la cruz en la forma de una rosa de cinco pétalos, que evidentemente recuerda, en cuanto flor simbólica, al loto de las tradiciones orientales (el centro de la cruz corresponde entonces a la “cavidad” del corazón, ya el simbolismo se aplique, por lo demás, al punto de vista “macrocósmico”, ya al “microcósmico”), mientras que, por otra parte, el esquema geométrico según el cual está trazada la rosa no es sino la estrella pentagramática o *pentalfa* pitagórico⁹. Es ésta una aplicación particular del simbolismo de la cruz y su centro, perfectamente conforme a su significación general tal como la hemos expuesto en otro lugar¹⁰; y al mismo tiempo estas consideraciones relativas al Éter deben ponerse, naturalmente, en conexión también con la teoría cosmogónica de la Cábala hebrea en lo que concierne al *‘Avîr*, teoría que hemos recordado antes¹¹.

Pero, en las doctrinas tradicionales, una teoría física (en el sentido antiguo de la palabra) no puede considerarse jamás como autosuficiente; es solamente un punto de partida, un “soporte” que permite, por medio de las correspondencias analógicas, elevarse al conocimiento de los órdenes superio-

⁸ Sobre esto también remitiremos para más detalles a nuestro recién mencionado estudio sobre “La teoría hindú de los cinco elementos” [compilado en *Metafísica Hindú*. N. del T.].

⁹ Recordaremos que tal figura, la cual es de carácter netamente hermético y rosacruz y es propiamente la de la *Rota Mundi*, ha sido puesta por Leibniz como encabezamiento de su tratado *De Arte Combinatoria* [ver *Los principios del cálculo infinitesimal*, prefacio, ahora compilado en *Metafísica del Número*. N. del T.].

¹⁰ *El simbolismo de la Cruz*, cap. VII.

¹¹ Ver “El grano de mostaza” [en esta recopilación. N. del T.].

res; y ésta, por lo demás, como es sabido, constituye una de las diferencias esenciales existentes entre el punto de vista de la ciencia sagrada o tradicional y el de la ciencia profana tal como la conciben los modernos. Lo que reside en el corazón no es, pues, solamente el Éter en el sentido propio del término: en tanto que el corazón es el centro del ser humano considerado en su integridad, y no en su sola modalidad corpórea, lo que está en su centro es el “alma viviente” (*jīvâtma*), la cual contiene en principio todas las posibilidades que se desarrollan en el curso de la existencia individual, como el Éter contiene en principio todas las posibilidades de la manifestación corpórea o sensible. Es muy notable, en relación con las concordancias entre las tradiciones orientales y occidentales, que Dante hable también del “espíritu de la vida, que mora en la más secreta cámara del corazón”¹², es decir, precisamente en esa misma “cavidad” de que se trata en la tradición hindú; y, cosa quizás más singular aún, la expresión que emplea, “*spirito de la vita*”, es una traducción lo más rigurosamente literal posible del término sánscrito *jīvâtma*, del cual, sin embargo, es muy poco verosímil que haya podido tomar conocimiento por ninguna vía.

Hay más aún: lo que respecta al “alma viviente” como residente en el corazón no concierne, directamente por lo menos, sino a un dominio intermedio, que constituye lo que puede llamarse propiamente el orden psíquico (en el sentido original de la palabra griega *psykhè*) y que no sobrepasa la consideración del individuo humano como tal; de ahí es menester, pues, elevarse aún a un sentido superior, el puramente espiritual o metafísico; y huelga casi señalar que la superposición de los tres sentidos corresponde exactamente a la jerarquía de “los tres mundos”. Así, lo que reside en el corazón, desde un primer punto de vista es el elemento etéreo, pero no eso solamente; desde un segundo punto de vista, es el “alma viviente”,

¹² “*In quello punto dico veracemente che lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo cuore...*” (*Vita Nova*, 2).

pero no es solamente eso tampoco, pues lo representado por el corazón es esencialmente el punto de contacto del individuo con lo universal o, en otros términos, de lo humano con lo Divino, punto de contacto que se identifica, naturalmente, con el centro mismo de la individualidad. Por consiguiente, hay que hacer intervenir aquí un tercer punto de vista, que puede llamarse “supraindividual”, puesto que, al expresar las relaciones del ser humano con el Principio, sale por eso mismo de los límites de la condición individual, y desde este punto de vista se dice, por último, que lo que reside en el corazón es *Brahma* mismo, el Principio divino del cual procede y depende enteramente toda existencia y que, desde el interior, penetra, sostiene e ilumina todas las cosas. El Éter también, en el mundo corpóreo, puede considerarse como el que produce y penetra todo, y por eso todos los textos sagrados de la India y sus comentarios autorizados lo presentan como un símbolo de *Brahma*¹³; lo, que se designa como “el Éter en el corazón”, en el sentido más elevado, es, pues, *Brahma* mismo y, por consiguiente, el “conocimiento del corazón” cuando alcanza su grado más profundo, se identifica verdaderamente con el “conocimiento divino” (*Brahma-vidyā*)¹⁴.

El Principio divino, por otra parte, se considera como residente también, en cierto modo, en el centro de todo ser, lo que está en conformidad con lo que dice San Juan cuando habla de “la Luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”; pero esta “presencia divina”, asimilable a la *Shejináh* hebrea, no puede ser sino virtual, en el sentido de que el ser puede no tener conciencia actual de ella; esa presen-

¹³ “*Brahma* es como el Éter, que está doquiera y que penetra simultáneamente el exterior y el interior de las cosas” (Çankarâchârya, *Âtma-Bodha*).

¹⁴ Este conocimiento divino mismo puede ser aún de dos especies, “no-supremo” (*âpara*) o “supremo” (*para*), correspondientes respectivamente al mundo celeste y a lo que está más allá de los “tres mundos”; pero esa distinción, pese a su extrema importancia desde el punto de vista de la metafísica pura, no tiene intervención en las consideraciones que ahora exponemos, así como tampoco la de los dos grados diferentes en que, de modo correlativo, puede encararse también la “Unión” misma.

cia no se hace plenamente efectiva para ese ser sino cuando éste ha tomado conciencia y la ha “realizado” por la “Unión”, entendida en el sentido del sánscrito *Yoga*. Entonces ese ser sabe, por el más real e inmediato de los conocimientos, que “el *Átmâ* que reside en el corazón” no, es simplemente el *ji-vâtmâ*, el alma individual y humana, sino que es también el *Átmâ* absoluto e incondicionado, el Espíritu universal y divino, y que uno y otro, en ese punto central, están en un contacto indisoluble y, por otra parte, inexpresable, pues en verdad no son sino uno, como, según las palabras de Cristo, “mi Padre y yo somos uno”. Quien ha llegado efectivamente a ese conocimiento, ha alcanzado verdaderamente el centro, y no solo el suyo propio sino también, por eso mismo, el centro de todas las cosas; ha realizado la unión de su corazón con el “Sol espiritual” que es el verdadero “Corazón del Mundo”. El corazón así considerado es, según las enseñanzas de la tradición hindú, la “Ciudad divina” (*Brahma-pura*); y ésta se describe, según lo hemos ya indicado anteriormente, en términos semejantes a los que el *Apocalipsis* aplica a la “Jerusalén Celeste” que es también, en efecto, una de las figuraciones del “Corazón del Mundo”.

Capítulo XXVII

LOS SÍMBOLOS DE LA ANALOGÍA*

Podría parecer extraño a algunos que se hable de símbolos de la analogía, pues, si el propio simbolismo se funda en la analogía, como a menudo se dice, todo símbolo, cualquiera que fuere, debe ser la expresión de una analogía; pero este modo de encarar las cosas no es exacto: aquello sobre lo cual se funda el símbolo son, del modo más general, las correspondencias existentes entre los diferentes órdenes de realidad, pero no toda correspondencia es analógica. Entendemos aquí la analogía exclusivamente en su acepción más rigurosa, es decir, según la fórmula hermética, como la relación de “lo que está abajo” con “lo que está arriba”, relación que, según lo hemos explicado a menudo con motivo de los muchos casos en que hemos tenido ocasión de considerarla, implica esencialmente la aplicación del “sentido inverso” de sus dos términos; esta aplicación está, por lo demás, tan clara y manifiesta en los símbolos de que vamos a hablar, que cabe sorprenderse de que haya pasado tan a menudo inadvertida, incluso para aquellos que pretenden referirse a esos símbolos, pero que muestran con ello su incapacidad de comprenderlos e interpretarlos correctamente.

La construcción de los símbolos de que se trata reposa sobre la figura de la rueda de seis rayos; como hemos dicho ya, la rueda en general es ante todo un símbolo del mundo, representando la circunferencia la manifestación producida por los rayos emanados del centro; pero, como es natural, el número de rayos trazados, diferente según los casos, agrega otras significaciones más particulares. Por otra parte, en ciertos símbolos derivados, la circunferencia misma puede no estar figura-

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

da; pero, para su construcción geométrica, no pueden dejar por ello de considerarse como inscritos en una circunferencia, y por eso debe asociárselos al de la rueda, aun si la forma exterior de ésta, es decir, la circunferencia que determina su contorno y su límite no aparezca de manera explícita y visible, lo cual indica solo que la atención no debe centrarse en tal caso en la manifestación misma y en el dominio especial en que ella se desarrolla, dominio que en tal caso permanece en cierto modo en un estado de indeterminación anterior al trazado efectivo de la circunferencia.

La figura más simple, y base de todas las otras, es la constituida únicamente por el conjunto de los seis rayos; éstos, opuestos dos a dos a partir del centro, forman tres diámetros, uno vertical y los otros dos oblicuos y de igual inclinación a uno y otro lado del primero. Si se considera al sol como ocupando el centro, se trata de los seis rayos de que hemos hablado en un estudio anterior¹; y en tal caso el “séptimo rayo” no está representado sino por el centro mismo. En cuanto a la relación que hemos indicado con la cruz de tres dimensiones, se establece de modo inmediato: el eje vertical permanece sin cambio, y los dos diámetros oblicuos son la proyección, en el plano de la figura, de los dos ejes que forman la cruz horizontal; esta última consideración, muy necesaria para la inteligencia completa del símbolo, está, por otra parte, fuera de aquellas que hacen de él una representación de la analogía, para las cuales basta tomarlo en la forma que representa en sí mismo, sin necesidad de vincularlo con otros símbolos con los cuales está emparentado por aspectos diferentes de su compleja significación.

En el simbolismo cristiano, esa figura es lo que se llama el crisma simple; se la considera entonces como formada por la unión de las letras I y X [*iota* y *khi*], es decir, las iniciales griegas de las palabras *Iésous Khristós*, y es éste un sentido que parece haber recibido desde los primeros tiempos del cristia-

¹ [“La puerta estrecha”, recopilado en *El Centro del Mundo*. N. del T.].

nismo; pero va de suyo que ese símbolo, en sí mismo, es muy anterior y, en realidad, uno de los que se encuentran difundidos en todas partes y en todas las épocas. El crisma constantiniano, formado por la unión de las letras griegas X y P, las dos primeras de la palabra *Khristós*, aparece a primera vista como inmediatamente derivado del crisma simple, cuya disposición fundamental conserva exactamente y del cual no se distingue sino por el agregado, en la parte superior del diámetro vertical, de un ojal destinado a transformar el I en P. Este ojal, que tiene, naturalmente, forma más o menos completamente circular, puede considerarse, en esa posición, como correspondiente a la representación del disco solar que aparece en la sumidad del eje vertical o del “Árbol del Mundo”, y esta observación reviste particular importancia en conexión con lo que hemos de decir luego con motivo del simbolismo del árbol².

Es interesante notar, en lo que concierne más especialmente al simbolismo heráldico, que los seis rayos constituyen una especie de esquema general según el cual han sido dispuestas en el blasón, las figuras más diversas. Obsérvese, por ejemplo, un águila o cualquier otra ave heráldica, y no será difícil advertir que se encuentra efectivamente esa disposición, correspondiendo, respectivamente, la cabeza, la cola y las extremidades de las alas y las patas a las puntas de los seis radios; obsérvese luego un emblema tal como la flor de lis, y se hará la misma comprobación. Poco importa, por lo demás, en este último caso, el origen histórico del emblema, que ha dado lugar a muchas hipótesis diversas: ya sea la flor de lis verdaderamente una flor, lo que estaría de acuerdo, además, con la

² Ciertas formas intermedias muestran, por otra parte, un parentesco entre el crisma y la “cruz ansada” egipcia, lo que por lo demás puede ser fácilmente comprendido según lo que antes decíamos acerca de la cruz de tres dimensiones; en ciertos casos, el ojal del P [ro griego] toma la forma particular del símbolo egipcio del “ojal de Horus”. Otra variante del crisma está representada por el “cuatro de cifra” de las antiguas marcas corporativas, cuyas múltiples significaciones exigen, por otra parte, un estudio especial [ver “El cuatro de cifra”, ahora en *Estudios sobre la Masonería*]. Señalemos también que el crisma está a veces rodeado de un círculo, lo que lo asimila del modo más neto a la rueda de seis rayos.

equivalencia de la rueda y de ciertos símbolos florales como, el loto, la rosa y el lirio (que, por lo demás, tiene en realidad seis pétalos); ya haya sido primitivamente un hierro de lanza, o un pajarero, o una abeja, el antiguo símbolo caldeo de la realeza (jeroglífico *sâr*), o inclusive un sapo³; o bien, como es más probable, resulte de una especie de “convergencia” o de fusión de varias de esas figuras, que no deja subsistir sino los rasgos comunes a ellas, en todo caso la flor de lis está en estricta conformidad con el esquema a que nos referíamos, y esto es lo que esencialmente importa para determinar su significación principal.

Por otra parte, si se unen de dos en dos los extremos no contiguos de los seis rayos, se obtiene la conocida figura del hexagrama o “sello de Salomón”, formada por dos triángulos equiláteros opuestos y entrelazados; la estrella de seis puntas propiamente dicha, que no difiere sino en que se traza solamente el contorno exterior, no es, evidentemente, sino una variante de ese mismo símbolo. El hermetismo cristiano medieval veía, en los dos triángulos del hexagrama, entre otras cosas, una representación de la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona de Cristo; y el número seis, con el cual dicho símbolo está naturalmente relacionado, tiene entre sus significaciones la de unión y mediación, que conviene perfectamente en tal caso⁴. Ese mismo número es también, según la Cábala hebrea, el número de la creación (la “obra de los seis días” del *Génesis*, en relación con las seis direcciones del espacio); y a este respecto, además, la atribución de su

³ Esta opinión, por extraña que pueda parecer, debía de admitirse en época bastante antigua, pues en las tapicerías del siglo XV de la catedral de Reims el estandarte de Clodoveo lleva tres sapos. Por otra parte, es muy posible que primitivamente este sapo haya sido en realidad una rana, animal que, en razón de sus metamorfosis, es un antiguo símbolo de “resurrección”, y que había mantenido esta significación en el cristianismo de los primeros siglos.

⁴ En el simbolismo extremo-oriental, seis rasgos dispuestos de otro modo, en forma de líneas paralelas, representan análogamente el término medio de la “Gran Triada”, es decir, el Mediador entre el cielo y la tierra, el “Hombre verdadero”, que une en sí las dos naturalezas: celeste y terrestre.

símbolo al Verbo se justifica igualmente bien: es, en suma, como una especie de traducción gráfica del *omnia per ipsum facta sunt* del Evangelio de San Juan.

Ahora bien –y a ello sobre todo queríamos llegar en el presente estudio–: los dos triángulos opuestos del “sello de Salomón” representan dos ternarios, uno de los cuales es como el reflejo o la imagen invertida del otro; y en esto ese símbolo es una figuración exacta de la analogía. También se puede, en la figura de seis radios, tomar los dos ternarios formados respectivamente por las extremidades de los tres radios superiores y por las de los tres inferiores; estando entonces situados enteramente en una y otra parte del plano de reflexión, están separados, en vez de entrelazarse como en el caso precedente; pero su relación inversa es exactamente la misma. Para precisar más este sentido del símbolo, una parte del diámetro horizontal está indicada a veces en el hexagrama (y es de notar que lo está también en la flor de lis); ese diámetro horizontal representa, evidentemente, el trazado del plano de reflexión o la “superficie de las Aguas”. Agreguemos que habría aún otra representación del “sentido inverso” si se consideraran los dos diámetros oblicuos como formando el contorno aparente de dos conos opuestos por el vértice, cuyo eje sería el diámetro vertical; aquí igualmente, como su vértice común, que es el centro de la figura, está situado en el plano de reflexión, uno de esos dos conos es la imagen invertida del otro.

Por último, la figura de los seis radios, a veces algo modificada pero siempre perfectamente reconocible, forma igualmente el esquema de otro símbolo muy importante, el del árbol de tres ramas y tres raíces, donde encontramos también, manifestamente, los dos ternarios inversos de que acabamos de hablar. Este esquema, por otra parte, puede encararse en los dos sentidos opuestos, de modo que las ramas pueden tomar el lugar de las raíces, y recíprocamente; volveremos sobre esta consideración cuando estudiemos de modo más completo algunos aspectos del simbolismo del “Árbol del Mundo”.

Capítulo XXVIII

EL OCTÓGONO*

Volvemos a la cuestión del simbolismo, común a la mayoría de las tradiciones, de los edificios constituidos por una base de sección cuadrada coronada por un domo, o por una cúpula más o menos rigurosamente hemisférica. Las formas cuadradas o cúbicas se refieren a la tierra, y las formas circulares o esféricas al cielo; la significación de esas dos partes resulta inmediatamente de esto, y agregaremos que la tierra y el cielo no designan allí únicamente los dos polos entre los cuales se produce toda la manifestación, como ocurre particularmente en la Gran Tríada extremo-oriental, sino que comprenden también, como en el *Tribhúvana* hindú, los aspectos de esa manifestación misma que están más próximos, respectivamente, de dichos polos, y que, por esta razón, se denominan el mundo terrestre y el mundo celeste. Hay un punto sobre el cual hemos tenido oportunidad de insistir anteriormente, pero que merece tomarse en consideración: en cuanto el edificio representa la realización de un “modelo cósmico”, el conjunto de su estructura, si se redujera exclusivamente a esas dos partes, sería incompleto en el sentido de que, en la superposición de los “tres mundos”, faltaría un elemento correspondiente al “mundo intermedio”. De hecho, este elemento existe también, pues el domo o la bóveda circular no puede reposar directamente sobre la base cuadrada, y para permitir el paso de uno a otra hace falta una forma de transición que sea, en cierto modo, intermedia entre el cuadrado y el círculo, forma que es generalmente la del octógono.

Esta forma octogonal está real y verdaderamente, desde el punto de vista geométrico, más próxima al círculo que al cua-

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

drado, pues un polígono regular se acerca tanto más al círculo cuanto mayor es su número de lados. Sabido es, en efecto, que el círculo puede considerarse como el límite hacia el cual tiende un polígono regular cuando su número de lados crece indefinidamente; y se ve netamente aquí el carácter del límite, entendido en sentido matemático: no es el último término de la serie que tiende a él, sino que está fuera de esa serie, pues, por grande que sea el número de lados de un polígono, éste nunca llegará a confundirse con el círculo, cuya definición es esencialmente otra que la de los polígonos¹. Por otra parte, cabe señalar que, en la serie de los polígonos obtenidos partiendo del cuadrado y duplicando cada vez el número de lados, el octógono es el primer término²; es, pues, el más simple de todos esos polígonos, y al mismo tiempo puede considerarse como representativo de toda esa serie de intermediarios.

Desde el punto de vista del simbolismo cósmico, encarado más particularmente en su aspecto espacial, la forma cuaternaria, es decir, la del cuadrado cuando se trata de polígonos, está, naturalmente, en relación con los cuatro puntos cardinales y sus correspondencias tradicionales diversas. Para obtener la forma octogonal, hay que considerar además, entre los cuatro puntos cardinales, los cuatro puntos intermedios³, que forman con aquéllos un conjunto de ocho direcciones, aquellas que diversas tradiciones designan como “los ocho vientos”⁴. Esta consideración de los “vientos” presenta aquí algo particu-

¹ Cf. *Metafísica de Número*, cap. XII y XIII.

² O el segundo, si se cuenta el cuadrado mismo como primer término; pero, si se habla de la serie de los intermedios entre el cuadrado y el círculo, como aquí lo hacemos, el octógono es el que está realmente en primer término.

³ Cuando los puntos cardinales se ponen en correspondencia con los elementos corpóreos, los puntos intermedios corresponden a las cualidades sensibles: cálido y frío, seco y húmedo.

⁴ En Atenas, la “Torre de los Vientos” era octogonal. Notemos, de paso, el carácter singular de la expresión “rosa de los vientos” que se emplea corrientemente sin prestarle atención: en el simbolismo rosacruz, *Rosa Mundi* y *Rota Mundi* eran expresiones equivalentes, y la *Rosa Mundi* se figuraba precisamente con ocho rayos, correspondientes a los elementos y a las cualidades sensibles.

larmente notable: en el ternario védico de las “deidades” que presiden respectivamente los tres mundos, *Agni*, *Vâyu* y *Aditya*, es *Vâyu* [‘Viento’], en efecto, quien corresponde al mundo intermedio. A este respecto, en lo que concierne a las dos partes, inferior y superior, del edificio, que representan el mundo terrestre y el celeste, según habíamos explicado, cabe señalar que el hogar o el altar, situado normalmente en el centro de la base, corresponde evidentemente a *Agni* [‘Fuego’], y que el “ojo” que se encuentra en la sumidad del domo figura la “puerta solar” y corresponde así, no menos rigurosamente, a *Aditya* [‘Sol’]. Agreguemos además que *Vâyu*, en cuanto se identifica con el “hálito vital”, está manifiestamente en relación inmediata con el dominio psíquico o manifestación sutil, lo que justifica de modo aún más cabal esa correspondencia, ya se la encare en el orden “macrocósmico”, ya en el “microcósmico”.

En la construcción, la forma del octógono puede realizarse, naturalmente, de diferentes modos, y especialmente por medio de ocho pilares que soportan la bóveda; encontramos un ejemplo en China en el caso del *Ming-tang*⁵, cuyo “techo redondo está soportado por ocho columnas que reposan sobre una base cuadrada, como la tierra, pues, para realizar esta cuadratura del círculo, que va de la unidad celeste de la bóveda al cuadrado de los elementos terrestres, es menester pasar por el octógono, que se halla en relación con el mundo intermedio de las ocho direcciones, de las ocho puertas y de los ocho vientos”⁶. El simbolismo de las “ocho puertas”, que se menciona también en ese pasaje, se explica por el hecho de que la puerta es esencialmente un lugar de paso, y representa como tal la transición de un estado a otro, especialmente de un estado “exterior” a otro “interior”, por lo menos relativamente, pues esa relación de lo “exterior” y lo “interior” es siempre comparable, por lo demás, en cualquier nivel que se sitúe, a la del mundo terrestre y el mundo celeste.

⁵ Cf. *La Gran Triada*, cap. XVI.

⁶ Luc Benoist, *Art du monde*, p. 90.

En el cristianismo, la forma octogonal era la de los antiguos baptisterios, y pese al olvido o la negligencia del simbolismo desde la época del Renacimiento, se la encuentra generalmente aún hoy en el cuenco de las fuentes bautismales⁷. También aquí, se trata con toda evidencia de un lugar de paso o transición; por otra parte, en los primeros siglos, el baptisterio estaba situado fuera de la iglesia, y solo aquellos que habían recibido el bautismo eran admitidos en el interior de ella; va de suyo que el hecho de que las fuentes hayan sido luego trasladadas a la iglesia misma, pero siempre cerca de la entrada, en nada cambia su significación. En cierto sentido, según lo que acabamos de decir, la iglesia está, con respecto al exterior, en una correspondencia que es como una imagen de la del mundo celeste con respecto al mundo terrestre, y el baptisterio, por el cual hay que pasar para ir de uno a otro, corresponde por eso mismo al mundo intermedio; pero, además, el baptisterio está en relación aún más directa con éste por el carácter del rito que se cumple en él, el cual es propiamente el medio de una regeneración que se efectúa en el dominio psíquico, es decir, en los elementos del ser que pertenecen por naturaleza a ese mundo intermedio⁸.

Con respecto a las ocho direcciones, hemos señalado una concordancia entre formas tradicionales diferentes, la cual, aunque referida a otro orden de consideraciones que el que teníamos particularmente en vista, nos parece demasiado digna de atención para abstenernos de citarla: Luc Benoist señala⁹ que “en el *Scivias* de Santa Hildegarda, el trono divino que rodea los mundos está representado por un círculo sostenido por ocho ángeles”. Ahora bien; ese “trono que rodea el mundo” es una traducción lo más exacta posible de la expresión

⁷ Cf. *ibid.*, p. 65.

⁸ Al consagrar el agua, el sacerdote traza sobre la superficie, con su aliento, un signo con la forma de la letra griega *psi*, inicial de la palabra *psykhè*; lo cual es muy significativo a ese respecto, pues, efectivamente, el influjo al cual el agua consagrada sirve de vehículo debe operar en el orden psíquico; y es fácil ver también la relación de ese rito con el “hábito vital” de que hablábamos poco antes.

⁹ Op. cit., p. 79.

árabe “*el-’Arsh el-Muhîr*” [‘el Trono que envuelve o engloba’, o ‘el Trono de Aquel que envuelve o engloba’], y una representación idéntica se encuentra también en la tradición islámica, según la cual ese trono está igualmente sostenido por ocho ángeles, que, según lo hemos explicado en otro lugar¹⁰, corresponden a la vez a las ocho direcciones del espacio y a grupos de letras del alfabeto árabe; deberá reconocerse que tal “coincidencia” es más bien asombrosa. Aquí, ya no se trata del mundo intermedio, a menos que pueda decirse que la función de esos ángeles establece una conexión entre ese mundo y el celeste; como quiera que fuere, ese simbolismo puede vincularse, empero, en cierto respecto por lo menos, con el que precede, recordando el texto bíblico según el cual Dios “hace de los Vientos sus mensajeros”¹¹, y teniendo presente que los ángeles son literalmente los “mensajeros” divinos.

¹⁰ “Nota sobre la angeología del alfabeto árabe”, en *Études Traditionnelles*, agosto-septiembre de 1938 [Ahora recopilado en el volumen *Apercepciones sobre el esoterismo Islámico* de estas *Obras Completas*. N. del T.].

¹¹ *Salmo XIV*, 4. [Cf. igualmente Corán: Dios “envía los Vientos como buena nueva anunciadora de Su Misericordia”, VII, 57; XXV, 48; XXVII, 63].

Capítulo XXIX

LA “PIEDRA ANGULAR”*

El simbolismo de la “piedra angular”, en la tradición cristiana, se basa en este texto: “Piedra que rechazaron los constructores se ha convertido en piedra de ángulo”, o, más exactamente, “en cabeza de ángulo” (*caput anguli*)¹. Lo extraño es que este simbolismo casi siempre se comprende mal, a consecuencia de una confusión que se hace comúnmente entre esa “piedra angular” y la “piedra fundamental”, a la cual se refiere este otro texto, más conocido aún: “Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella”². Tal confusión es extraña, decimos, pues desde el punto de vista específicamente cristiano equivale de hecho a confundir a San Pedro con Cristo mismo, ya que éste es el expresamente designado como la “piedra angular”, según lo muestra este pasaje de San Pablo, el cual, además, la distingue netamente de los “fundamentos” del edificio: “(sois) edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra angular (*summo angulare lapide*) el mismo Cristo Jesús, en la cual todo el edificio, armónicamente trabado, se alza hasta ser templo santo en el Señor, en el cual también vosotros sois juntamente edificados (*coaedificamini*) para ser morada de Dios en el Espíritu”³. Si la confusión a que nos referimos fuese específicamente moderna no cabría sin duda extrañarse en demasía, pero parece encontrársela ya en tiempos en que no es posible atribuirla pura y simplemente a ignorancia del simbolismo; nos vemos, pues, llevados a preguntarnos si en realidad no se trataría más bien, en el origen,

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

¹ Salmo CVIII, 22; *San Mateo*, XXI, 42; *San Marcos*, XII, 10; *San Lucas*, XX, 17.

² *San Mateo*, XVI, 18.

³ *Efesios*, 11, 20-22.

de una “sustitución” intencional, explicable por el papel de San Pedro como “sustituto” o “vicario” de Cristo (*vicarius*, correspondiente en este sentido al árabe *jalifah*); de ser así, esa manera de “velar” el simbolismo de la “piedra angular” parecería indicar que se consideraba que contenía algo particularmente misterioso, y se verá en seguida que tal suposición está lejos de ser injustificada⁴. Como quiera que fuere, hay en esa identificación de las dos piedras, inclusive desde el punto de vista de la simple lógica, una imposibilidad que aparece claramente desde que se examinan con un poco de atención los textos que hemos citado: la “piedra fundamental” es aquella que se pone primero, al comienzo mismo de la construcción de un edificio (y por eso se la llama también “primera piedra”)⁵; ¿cómo, pues, podría ser rechazada durante la misma construcción? Para que sea así, es preciso, al contrario, que la “piedra angular” sea tal que no pueda encontrar aún su ubicación; en efecto, según veremos, no puede encontrarla sino en el momento de acabarse el edificio íntegro, y así se convierte realmente en “cabeza de ángulo”.

En un artículo que ya hemos reseñado⁶, Ananda Coomaraswamy destaca que la intención del texto de San Pablo es evidentemente representar a Cristo como el único principio del

⁴ La “sustitución” pudo haber sido favorecida también, por la similitud fónica existente entre el nombre hebreo [araméo] *Kēfāh*, ‘piedra’, y la palabra griega *kephalē*, ‘cabeza’; pero no hay entre ambos vocablos otra relación, y el fundamento de un edificio no puede identificarse, evidentemente, con su “cabeza”, es decir, con su sumidad, lo que equivaldría a invertir el edificio íntegro; por otra parte, cabría preguntarse también si esa “inversión” no tiene alguna correspondencia simbólica con la crucifixión de san Pedro, cabeza abajo.

⁵ Esta piedra debe situarse en el ángulo nordeste del edificio; notaremos a este propósito que cabe distinguir, en el simbolismo de san Pedro, varios aspectos o funciones a las cuales corresponden “situaciones” diferentes, pues, por otra parte, en cuanto *ianitor* [‘portero’], su lugar está en occidente, donde se encuentra la entrada de toda iglesia normalmente orientada; además, San Pedro y San Pablo están también representados como las dos “columnas” de la Iglesia, y entonces se los figura habitualmente al uno con las llaves y al otro con la espada, en la actitud de dos *dvârapāla* [*vaksha* o ‘genios’ que guardan el umbral de ciertas puertas sagradas, en el hinduismo].

⁶ [Ver la reseña de R. Guénon en *Études Traditionnelles*, mayo de 1939].

cual depende todo el edificio de la Iglesia, y agrega que “el principio de una cosa no es ni una de sus partes entre las otras ni la totalidad de sus partes, sino aquello en que todas las partes se reducen a una unidad sin composición”⁷. La “piedra fundamental” (*foundation-stone*) puede ser llamada adecuadamente, en cierto sentido, una “piedra de ángulo” (*corner-stone*), según se lo hace habitualmente, puesto que está situada en un ángulo o en una esquina (*corner*) del edificio⁸; pero no es única como tal, pues el edificio tiene necesariamente cuatro ángulos; y, aun si se quiere hablar más particularmente de la “primera piedra”, ésta no difiere en nada de las piedras de base de los demás ángulos, salvo por su situación⁹, y no se distingue ni por su función ni por su forma, puesto que no es, en suma, sino uno de cuatro soportes iguales entre sí; podría decirse que una cualquiera de las cuatro *corner-stones* “refleja” en cierto modo el principio dominante del edificio, pero no podría de ninguna manera ser considerada este principio mismo¹⁰. Por otra parte, si realmente de esto se tratara, ni siquiera podría hablarse lógicamente de “la piedra angular”, pues, de hecho, habría cuatro; aquélla, pues, debe ser algo esencialmente diferente de la *corner-stone* entendida en el sentido corriente de “piedra fundamental”, y ambas tienen en común solamente el carácter de pertenecer al mismo simbolismo “constructivo”.

Acabamos de aludir a la forma de la “piedra angular”, y es éste, en efecto, un punto particularmente importante: precisa-

⁷ “*Eckstein*” [publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Las ventanas del Alma*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

⁸ En este estudio nos veremos obligados a referirnos a los términos “técnicos” ingleses porque, por pertenecer primitivamente al lenguaje de la antigua masonería operativa, han sido conservados en su mayoría en los rituales de la *Royal Arch Masonry* y de los grados accesorios vinculados con ella, rituales de los que no existe equivalente en nuestra lengua; y se verá que algunos de esos términos son de traducción muy difícil.

⁹ Según el ritual operativo, esta “primera piedra” es, según hemos dicho, la del ángulo nordeste; las piedras de los demás ángulos se colocan posterior y sucesivamente según el sentido del curso aparente del sol, es decir, en el sudeste, sudoeste, noroeste.

¹⁰ Esta “reflexión” está evidentemente relacionada de modo directo con la sustitución mencionada antes.

mente porque esta piedra tiene una forma especial y única, que la diferencia de todas las demás, no solo no puede encontrar su lugar en el curso de la construcción, sino que inclusive los constructores no pueden comprender cuál es su destino; si lo comprendieran, es evidente que no la rechazarían y se contentarían con reservarla hasta el final; pero se preguntan “lo que harán con la piedra”, y, al no dar con respuesta satisfactoria, deciden, creyéndola inutilizable, “arrojarla entre los escombros” (*to heave it over among the rubbish*)¹¹. El destino de esa piedra no puede ser comprendido sino por otra categoría de constructores, que en ese estadio no intervienen aún: son los que han pasado “de la escuadra al compás” y, por esta distinción, ha de entenderse, naturalmente, la de las formas geométricas que esos instrumentos sirven respectivamente para trazar, es decir, la forma cuadrada y la circular, que de manera general simbolizan, como es sabido, la tierra y el cielo; aquí, la forma cuadrada corresponde a la parte inferior del edificio, y la forma circular a su parte superior, la cual, en este caso, debe estar constituida, pues, por un domo o una bóveda¹². En efecto, la “piedra angular” es real y verdaderamente una “clave de bóveda” (*keystone*); A. Coomaraswamy dice que, para dar la verdadera significación de la expresión “se ha convertido en la cabeza del ángulo” (*is become the head of the corner*), podría traducírsela por *is become the keystone of the arch*, lo cual es perfectamente exacto; y así esa piedra, por su forma tanto como por su posición, es en efecto única en todo el edificio, como debe serlo para poder simbolizar el principio del que depende todo. Quizá cause asombro que esta representación del principio no se sitúe en la construcción sino en

¹¹ La expresión “*to heave over*” es bastante singular, y al parecer inusitada en ese sentido en inglés moderno; parecería poder significar ‘levantar’ o ‘elear’, pero, según el resto de la frase citada, es claro que en realidad se aplica aquí al acto de “arrojar” la piedra rechazada.

¹² Esta distinción es, en otros términos, la de la *Square Masonry* y la *Arch Masonry*, que, por sus respectivas relaciones con la “tierra” y el “cielo”, o con las partes del edificio que las representan, están puestas aquí en correspondencia con los “pequeños misterios” y los “grandes misterios” respectivamente.

último lugar; pero puede decirse que la construcción en conjunto está ordenada con relación a ella (lo que San Pablo expresa diciendo que “en ella todo el edificio se alza hasta ser templo santo en el Señor”), y en ella encuentra finalmente su unidad; hay aquí también una aplicación de la analogía, ya explicada por nosotros en otras oportunidades, entre el “primero” y el “último” o el “principio” y el “fin”: la construcción representa la manifestación, en la cual el Principio no aparece sino como cumplimiento último; y precisamente en virtud de la misma analogía la “primera piedra” o “piedra fundamental” puede considerarse como un “reflejo” de la “última piedra”, que es la verdadera “piedra angular”.

El equívoco implicado en una expresión tal como *cornerstone* reposa en definitiva en los diferentes sentidos posibles del término “ángulo”; Coomaraswamy señala que, en diversas lenguas, las palabras que significan ‘ángulo’ están a menudo en relación con otras que significan ‘cabeza’ y ‘extremidad’: en griego, *kephalè*, ‘cabeza’ o, en arquitectura, ‘capitel’ (*capitulum*, diminutivo de *caput*), no puede aplicarse sino a una sumidad; pero *ákros* (sánscrito *agra*) puede indicar una extremidad en cualquier dimensión, es decir, en el caso de un edificio, tanto la sumidad a la cual designa, es verdad, más habitualmente, como cualquiera de los cuatro ángulos o esquinas (la palabra correspondiente en francés, *coin*, está etimológicamente emparentada con el griego *gónia*, ‘ángulo’ [mientras que “esquina” procede del árabe *rukṇ*, ‘ángulo’]). Pero todavía más importante, desde el punto de vista de los textos concernientes a la “piedra angular” en la tradición judeocristiana, es la consideración de la palabra hebrea que significa ‘ángulo’: esa palabra es *pinnáh*, y se la encuentra en las expresiones *eben pinnáh*, ‘piedra angular’, y *ro’sh pinnáh*, ‘cabeza de ángulo’; y resulta particularmente notable que, en sentido figurado, la misma palabra se emplea para significar ‘jefe’: una expresión que designa a los ‘jefes del pueblo’ (*pinnôt ha-’am*) está literalmente traducida en la Vulgata por *anguli popu-*

*lorum*¹³. Un ‘jefe’ o ‘caudillo’ es etimológicamente el ‘cabeza’ (*caput*), y *pinnáh* se relaciona, por su raíz, con *penè*, que significa ‘faz’; la relación estrecha entre las ideas de “cabeza” y de “faz” es evidente, y, además, el término “faz” pertenece a un simbolismo de muy general difusión, que merecería examinarse aparte¹⁴. Otra idea conexa es también la de “punta” (que se encuentra en el sánscrito *agra*, el griego *ákros*, el latín *acer* y *acies*); ya hemos hablado del simbolismo de las puntas con motivo del de las armas y los cuernos¹⁵, y hemos visto que se refiere a la idea de extremidad, pero más en particular en lo que concierne a la extremidad superior, es decir, al punto más elevado o sumidad; todas estas vinculaciones no hacen, pues, sino confirmar lo que hemos dicho sobre la situación de la “piedra angular” en la sumidad del edificio: aun si hay otras “piedras angulares” en el sentido más general de esta expresión¹⁶, solo aquélla es en realidad “la piedra angular” por excelencia.

Encontramos otras indicaciones interesantes en las significaciones de la palabra árabe *rukñ*, ‘ángulo’, ‘esquina’; esa palabra, como designa las extremidades de una cosa, es decir, sus partes más retiradas y, por consiguiente, más escondidas (*recondita et abscondita*, podría decirse en latín), toma a veces un sentido de ‘secreto’ o ‘misterio’; y, a este respecto, su plu-

¹³ I *Samuel*, XIV, 38; la versión griega de los *Setenta* emplea igualmente aquí la palabra *gônia*.

¹⁴ Cf. A. M. Hocart, *Les Castes*, pp. 151-54, acerca de la expresión “fases de la tierra” empleada en las islas Fiji para designar a los jefes. La palabra griega *Kárai* servía, en los primeros siglos del cristianismo, para designar las cinco “fases” o “caras” o “cabezas” de la Iglesia, es decir, los cinco patriarcados principales, cuyas iniciales reunidas formaban precisamente esa palabra: Constantinopla, Alejandría, Roma, Antioquía, Jerusalén [= *Ierusalém*].

¹⁵ Cabe advertir que la palabra inglesa *corner* es evidentemente un derivado de *corne* [francés, ‘cuerno’].

¹⁶ En este sentido, las cuatro piedras angulares no existen solamente en la base, sino también en un nivel cualquiera de la construcción; y esas piedras son todas de la misma forma común, rectilínea y rectangular (es decir, talladas *on the square*, pues la palabra *square* tiene la doble significación de ‘escuadra’ y ‘cuadrado’), contrariamente a lo que ocurre en el caso único de la *keystone*.

ral *arkàn* es de vincular con el latín *arcanum*, que tiene igualmente el mismo sentido, y con el cual presenta una similitud notable; por lo demás, en el lenguaje de los hermetistas por lo menos, el empleo del término “arcano” ha sido influido ciertamente de modo directo por esa palabra árabe¹⁷. Además, *rukn* significa también ‘base’ o ‘fundamento’, lo que nos conduce a la *corner-stone* entendida como la “piedra fundamental”; en la terminología alquímica, *el-arkàn*, cuando esta designación se emplea sin precisar más, son los cuatro elementos, es decir, las “bases” sustanciales de nuestro mundo, asimilados así a las piedras de base de los cuatro ángulos de un edificio, pues sobre ellos se construye en cierto modo todo el mundo corpóreo (representado también por la forma cuadrada)¹⁸; y por aquí llegamos también directamente al simbolismo que ahora nos ocupa. En efecto, no hay solamente esos cuatro *arkàn* o elementos “básicos”, sino además un quinto *rukn*, el quinto elemento o “quintaesencia” (es decir el éter, *el-athîr*); éste no está en el mismo “plano” que los otros, pues no es simplemente una base, como ellos, sino el principio mismo de este mundo¹⁹; será representado, pues, por el quinto “ángulo” del edificio, que es su sumidad; y a este “quinto”, que es en realidad el “primero”, conviene, propiamente la designación de ángulo supremo, de ángulo por excelencia o “ángulo de los ángulos” (*rukn el-arkàn*), puesto que en él la

¹⁷ Podría resultar de interés investigar si puede existir un parentesco etimológico real entre la palabra árabe y la latina, incluso en el uso antiguo de esta última (por ejemplo, en la *disciplina arcani* de los cristianos de los primeros tiempos), o si se trata solo de una “convergencia” producida solo ulteriormente, entre los hermetistas medievales.

¹⁸ Esta asimilación de los elementos a los cuatro ángulos de un cuadrado está también en relación, naturalmente, con la correspondencia que existe entre esos elementos y los puntos cardinales.

¹⁹ Estaría en el mismo plano (en su punto central) si este plano se tomara como representación de un estado de existencia íntegro; pero no siempre es el caso aquí, pues el edificio total es una imagen del mundo. Observemos, a este respecto, que la proyección horizontal de la pirámide a que nos referíamos más arriba está constituida por el cuadrado de la base con sus diagonales, y las aristas laterales se proyectan según las diagonales y el vértice en el punto de encuentro de estos elementos, o sea en el centro mismo del cuadrado.

multiplicidad de los demás ángulos se reduce a la unidad²⁰. Puede observarse aún que la figura geométrica obtenida reuniendo esos cinco ángulos es la de una pirámide de base cuadrangular: las aristas laterales de la pirámide emanan de su vértice como otros tantos rayos, así como los cuatro elementos ordinarios, que están representados por los extremos inferiores de esas aristas, proceden del quinto y son producidos por él; y también en el sentido de las aristas, que intencionalmente hemos asimilado a rayos por esta razón (y también en virtud del carácter “solar” del punto de que parten, según lo que hemos dicho respecto del “ojo” del domo), la “piedra angular” de la sumidad se “refleja” en cada una de las “piedras fundamentales” de los cuatro ángulos de la base. Por último, en lo que acabamos de decir está la indicación bien neta de una correlación entre el simbolismo alquímico y el simbolismo arquitectónico, lo que se explica por su común carácter “cosmológico”, es también éste un punto importante, sobre el cual hemos de volver con motivo de otras relaciones del mismo orden.

La “piedra angular”, tomada en su verdadero sentido de piedra “cimera”, se designa en inglés a la vez como *keystone*, como *capstone* (que a veces se encuentra escrito también *capestone*), y como *copestone* (o *copingstone*); el primero de estos términos es fácilmente comprensible, pues constituye el exacto equivalente de nuestra “clave de bóveda” (o “de arco”, pues la palabra puede aplicarse en realidad a la piedra que forma la sumidad de una arcada tanto como la de una bóveda); pero los otros dos exigen algo más de explicación. En *capstone*, la palabra *cap* es evidentemente el latín *caput*, ‘cabeza’, lo que nos reconduce a la designación de esa piedra como la “cabeza del ángulo”; es, propiamente, la piedra que “acaba” o “corona” un edificio; y es también un capitel, el

²⁰ En el sentido de “misterio”, que hemos indicado, *rukn el-arkàn* equivale a *sirr el-asrâr* [‘misterio de los misterios’, ‘misterio supremo’], representado, según lo hemos explicado en otra oportunidad, por el extremo superior de la letra *âlif*; como el *âlif* mismo figura el “Eje del Mundo”, esto, según se verá en seguida, corresponde con toda exactitud a la posición de la *keystone*.

cual es, igualmente, el “coronamiento” de una columna²¹. Acabamos de hablar de “acabamiento”, y, emparentadas con ésta, las palabras “cap” y “cabeza” o “cabecera” son, en efecto, etimológicamente idénticas²²; la *capstone* es, pues, la “cabeza” o “cabecera” de la “obra”, y, en razón de su forma especial, que requiere, para tallarla, conocimientos o capacidades particulares, es también a la vez una “obra capital” u “obra maestra” (*chef-d’oeuvre*), en el sentido que tiene esta expresión en el *Compagnonnage*²³; por ella el edificio queda completamente terminado, o, en otros términos, es finalmente llevado a su “perfección”²⁴.

²¹ El término de “coronamiento” ha de relacionarse aquí con la designación de la “coronilla” craneana, en razón de la asimilación simbólica, que hemos señalado anteriormente, entre el “ojo” de la cúpula y el *Brahma-randhra* [séptimo y último *chakra*, o sea “órgano o centro sutil”, cuyo “despertar” corresponde a la culminación del *Kundalini-Yoga*]; sabido es, por lo demás, que la corona, como los cuernos, expresa esencialmente la idea de elevación. Cabe notar también a este respecto que el juramento del grado de *Royal Arch* contiene una alusión a la “coronilla” (*the crown of the skull*), la cual sugiere una relación entre la apertura de ésta (como en los ritos de trepanación póstuma) y el acto de quitar (*removing*) la *keystone*; por lo demás, de modo general, las llamadas “penalidades” formuladas en los juramentos de los diferentes grados masónicos, así como los signos que a ellas corresponden, se refieren en realidad a los diversos centros sutiles del ser humano.

²² En la significación de la palabra “acabar”, o en la expresión equivalente “llevar a cabo”, la idea de “cabeza” [*caput*] está asociada a la de “fin”, lo que responde perfectamente a la situación de la “piedra angular”, conocida a la vez como “piedra cimera” y como “última piedra” del edificio. Mencionaremos aún otro término derivado de *caput*: en francés se llama *chevet* (‘cabecera’) –y en español “cabecera” o “testero”– de una iglesia a la extremidad oriental donde se encuentra el ábside, cuya forma semicircular corresponde, en el plano horizontal, a la cúpula en elevación vertical, según hemos explicado en otra ocasión.

²³ La palabra “obra” se emplea a la vez en arquitectura y en alquimia, y se verá que no sin razón relacionamos ambas cosas: en arquitectura, la conclusión de la obra es la “piedra angular”, y en alquimia, la “piedra filosofal”.

²⁴ Es de notar que, en ciertos ritos masónicos, los grados que corresponden más o menos exactamente a la parte superior de la construcción de que aquí se trata (decimos más o menos exactamente, pues a veces hay en todo ello cierta confusión) se designan precisamente con el nombre de “grados de perfección”. Por otra parte, el vocablo “exaltación”, que designa el acceso al grado de *Royal Arch*, puede entenderse como una alusión a la posición elevada de la *keystone*.

En cuanto al término *copestone*, la palabra *cope* expresa la idea de ‘cubrir’; esto se explica, no solo porque la parte superior del edificio es propiamente su “cobertura”, sino también, y diríamos sobre todo, porque esa piedra se coloca de modo que cubra la abertura de la sumidad, es decir, el “ojo” del domo o de la bóveda, del cual hemos hablado anteriormente²⁵. Es, pues, en suma, a este respecto, el equivalente de un *roof plate*, según lo señala Coomaraswamy, quien agrega que esa piedra puede considerarse como la terminación superior o el capitel del “pilar axial” (en sánscrito *skambha*, en griego *staurós*)²⁶; ese pilar, como hemos ya explicado, puede no estar representado materialmente en la estructura del edificio, pero no por eso deja de ser su parte esencial, en torno de la cual se ordena todo el conjunto. El carácter cimero del “pilar axial”, presente de manera solamente “ideal”, está indicado de modo particularmente notable en los casos en que la “clave de bóveda” desciende en forma de “pechina” hacia el interior del edificio, sin estar visiblemente sostenida por nada en su parte inferior²⁷; toda la construcción tiene su principio en este pilar, y todas sus diversas partes vienen finalmente a unificarse en su

²⁵ Para la colocación de esta piedra, se encuentra la expresión “*to bring forth the copestone*”, cuyo sentido es también bastante oscuro a primera vista: *to bring forth* significa literalmente ‘producir’ (en el sentido etimológico del latín *producere*) o ‘sacar a luz’; puesto que la piedra ha sido ya retirada anteriormente, durante la construcción, no puede tratarse, el día de la conclusión de la obra, de su “producción” en el sentido de una “confección”; pero, como ha sido arrojada “entre los escombros”, se trata de volver a sacarla a luz, para colocarla en lugar visible, en la sumidad del edificio, de modo que se convierta en “cabeza del ángulo”; así, *to bring forth* se opone aquí a *to heave over*.

²⁶ *Staurós* significa también ‘cruz’, y sabido es que, en el simbolismo cristiano, la cruz se asimila al “Eje del Mundo”; Coomaraswamy vincula ese término con el sánscrito *sthāvara*, ‘firme’ o ‘estable’, lo que, en efecto, conviene a un pilar y, además, concuerda exactamente con el significado de “estabilidad” dado a la reunión de los nombres de las dos columnas del Templo de Salomón.

²⁷ Es la sumidad del “pilar axial”, que corresponde, según lo hemos dicho, a la punta superior del *álif* en el simbolismo literal árabe; recordemos también, con motivo de los términos *keystone* y “clave de bóveda”, que el símbolo mismo de la “clave” o “llave” tiene igualmente significado “axial”.

“cima”, que es la sumidad de este mismo pilar y la “clave de bóveda” o la “cabeza del ángulo”²⁸.

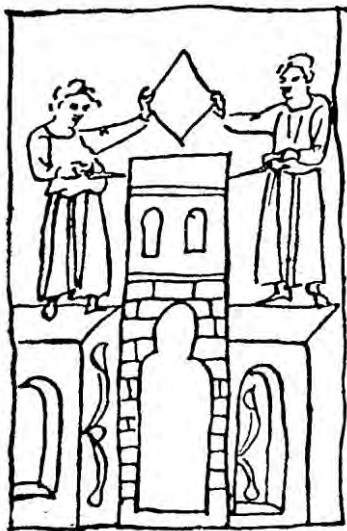


Figura 1

La interpretación real de la “piedra angular” como “piedra cimera” parece haber sido de conocimiento bastante general en el Medioevo, según lo muestra notablemente una ilustración del *Speculum Humanae Salvationis* que reproducimos aquí (fig. 1)²⁹; este libro estaba muy difundido, pues existen aún varios centenares de manuscritos; se ve en la ilustración a dos albañiles que tienen en una mano una espátula y sostienen con la otra la

²⁸ Coomaraswamy recuerda la identidad simbólica entre el techo (en particular abovedado) con el parasol; agregaremos también, a este respecto, que el símbolo chino del “Gran Extremo” (*T'ai-ki*) designa literalmente una “arista superior” o una “sumidad”: es, propiamente, la sumidad del “techo del mundo”.

²⁹ *Manuscrito de Munich*, columna 146, fol. 35 (Lutz y Perdrizet, II, lám. 64): la fotografía nos ha sido proporcionada por A. K. Coomaraswamy; ha sido reproducida en el *Art Bulletin*, XVII, p. 450 y fig. 20, por Erwin Panofski, quien considera esa ilustración como la más próxima al prototipo y, a ese respecto, habla del *lapis in caput anguli* [“la piedra en la cabeza del ángulo”] como de una *keystone*; se podría decir también, de acuerdo con nuestras precedentes explicaciones, que esa figura representa *the bringing forth of the copestone*.

pedra que se disponen a colocar en la cima de un edificio (al parecer, la torre de una iglesia, cuya sumidad debe ser completada por esa pedra), lo que no deja duda alguna en cuanto a su significación. Cabe señalar, con respecto a esta figura, que la pedra de que se trata, en cuanto “clave de bóveda” o en cualquier otra función semejante, según la estructura del edificio al cual está destinada a “coronar”, no puede por su forma misma colocarse sino por encima (sin lo cual, por lo demás, es evidente que podría caer en el interior del edificio); así, representa en cierto modo la “pedra descendida del cielo”, expresión perfectamente aplicable a Cristo³⁰, que recuerda también la pedra del *Grial* (el *lapsit exillis* de Wolfram von Eschenbach, que puede interpretarse como *lapis ex caelis*)³¹. Además, hay aún otro punto importante que señalar: Erwin Panofski ha destacado que esa misma ilustración muestra la pedra con el aspecto de un objeto en forma de diamante (lo que la vincula también con la pedra del *Grial*, ya que ésta se describe igualmente como facetada); esta cuestión merece mas minucioso examen, pues, aunque tal representación esté lejos de constituir el caso más general, se vincula con aspectos del complejo simbolismo de la “pedra angular” distintos de los que hasta ahora hemos estudiado, y no menos interesantes para destacar sus vínculos con el conjunto del simbolismo tradicional.

Empero, antes de llegar a ello, nos falta elucidar una cuestión accesoria: acabamos de decir que la “pedra cimera” puede no ser una “clave de bóveda” en todos los casos, y, en efecto, no lo es sino en una construcción cuya parte superior es en forma de cúpula; en cualquier otro caso, por ejemplo el de un

³⁰ A este respecto, podría establecerse una vinculación entre la “pedra descendida del cielo” y el “pan descendido del cielo”, pues existen relaciones simbólicas importantes entre la pedra y el pan; pero esto sale de los límites de nuestro tema actual; en todos los casos, el “descenso del cielo” representa, naturalmente, el *avatárana* [‘descenso’ o aparición del Avatára].

³¹ Cf. también la pedra simbólica de la *Etoile Internelle* [‘estrella interna’] de que ha hablado L. Charbonneau-Lassay y que, como la esmeralda de *Grial*, es una pedra facetada; esa pedra, en la copa donde se la pone, corresponde exactamente al “joyel en el loto” (*mani padme*) del budismo *mahâyána*.

edificio coronado por un techo en punta o en forma de tienda, no deja de haber una “última piedra” que, colocada en la sumidad, desempeña a este respecto el mismo papel que la “clave de bóveda” y, por consiguiente, corresponde también a ésta desde el punto de vista simbólico, sin que empero sea posible designarla con ese nombre; lo mismo ha de decirse del caso especial del *pyramidion*, al cual hemos aludido ya en otra ocasión. Debe quedar bien claro que, en el simbolismo de los constructores medievales, que se apoya en la tradición judeo-cristiana y se vincula con la construcción del Templo de Salomón como su prototipo³², consta, en lo que concierne a la “piedra angular”, que es una “clave de bóveda”; y, si la forma exacta del Templo de Salomón ha podido dar lugar a discusiones desde el punto de vista histórico, es seguro, en todo caso, que esa forma no era la de una pirámide; son éstos hechos que hay que tener necesariamente en cuenta en la interpretación de los textos bíblicos referentes a la “piedra angular”³³. El *pyramidion*, es decir, la piedra que forma la punta superior de la pirámide, no es en modo alguno una “clave de bóveda”; no por eso deja de ser el “coronamiento” del edificio, y cabe señalar que reproduce su forma íntegra en modo reducido, como si todo el conjunto de la estructura estuviera así sintetizado en esa piedra única; la expresión “cabeza de ángulo”, en sentido literal, le conviene perfectamente, así como el sentido figurado del nombre hebreo del “ángulo” para designar el “jefe” o “cabeza”, tanto más cuanto que la pirámide, partiendo de la mul-

³² Las “leyendas” del *Compagnonnage* [‘compañerazgo’, organización artesanal de origen medieval, emparentada con la masonería], en todas sus ramas, dan fe de ello, así como las “superviviencias” propias de la antigua masonería operativa, que hemos considerado aquí.

³³ Así, pues, no podría tratarse de ningún modo, como algunos pretenden, de una alusión a un incidente ocurrido durante la construcción de la “Gran Pirámide” y con motivo del cual ésta habría quedado inconclusa, lo que, por otra parte, es una hipótesis hartamente dudosa en sí y una cuestión histórica probablemente insoluble; además esa “inconclusión” misma estaría en contradicción directa con el simbolismo según el cual la piedra que había sido rechazada toma finalmente su lugar eminente como “cabeza del ángulo”.

tiplicidad de la base para culminar gradualmente en la unidad de la cúspide, se toma a menudo como el símbolo de una jerarquía. Por otra parte, según lo que hemos explicado anteriormente acerca del vértice y los cuatro ángulos de la base en conexión con el significado de la palabra árabe *rukn*, podría decirse que la forma de la pirámide está contenida implícitamente en toda estructura arquitectónica; el simbolismo “solar” de esta forma, que hemos indicado en esa oportunidad, se encuentra aún más particularmente expresado en el *pyramidion*, como lo muestran diversas descripciones arqueológicas citadas por Coomaraswamy: el punto central o el vértice corresponde al sol mismo, y las cuatro caras (cada una comprendida entre dos “rayos” extremos que delimitan el dominio representado por ella) corresponden a otros tantos aspectos secundarios del mismo sol, en relación con los cuatro puntos cardinales, hacia los cuales las cuatro caras se orientan respectivamente. Pese a todo ello, no es menos verdad que el *pyramidion* constituye solamente un caso particular de “piedra angular” y no la representa sino en una forma tradicional especial, la de los antiguos egipcios; para responder al simbolismo judeocristiano de dicha piedra, que pertenece a otra forma tradicional sin duda alguna muy distinta de aquélla, le falta un carácter esencial, que es el de ser una “clave de bóveda”.

Dicho esto, podemos volver a la figuración de la “piedra angular” en forma de diamante: A. Coomaraswamy, en el artículo a que nos hemos referido, parte de una observación que se ha hecho con respecto al término alemán *Eckstein*, el cual, precisamente, significa a la vez ‘piedra angular’ y ‘diamante’³⁴; y recuerda a este respecto las significaciones simbólicas

³⁴ Stoudt, “*Consider the lilies, how they grow*”, respecto de la significación de un motivo ornamental en forma de diamante, explicado por escritos donde se habla de Cristo como del *Eckstein*. El doble sentido de la palabra se explica, verosimilmente, desde el punto de vista etimológico, por el hecho de que pueda entenderse a la vez como “piedra de ángulo” y como “piedra en ángulos”, es decir, facetada; pero, por supuesto, esta explicación nada quita al valor de la relación simbólica indicada por la reunión de ambos significados en la misma palabra.

del *vajra*, que hemos considerado ya en diversas. oportunidades: de modo general, la piedra o el metal considerado más duro y brillante ha sido tomado, en diferentes tradiciones, como “símbolo de indestructibilidad, invulnerabilidad, estabilidad, luz e inmortalidad”; y, en particular, estas cualidades se atribuyen muy a menudo al diamante. La idea de “indestructibilidad” o de “indivisibilidad” (una y otra estrechamente vinculadas, y expresadas en sánscrito por la misma palabra, *ākṣhara*) convienen evidentemente a la piedra que representa el principio único del edificio (pues la unidad verdadera es esencialmente indivisible); la de “estabilidad”, que, en el orden arquitectónico, se aplica propiamente a un pilar, conviene por igual a esa misma piedra considerada como el capitel del “pilar axial”, que a su vez simboliza el “Eje del Mundo”; y éste, al cual Platón, particularmente, describe como un “eje de diamante”, es también, por otra parte, un “pilar de luz” (como símbolo de *Agni* y como “rayo solar”); con mayor razón, esta última cualidad se aplica (“eminentemente”, podría decirse) a su “coronamiento”, que representa la fuente misma de la cual emana en cuanto rayo luminoso³⁵. En el simbolismo hindú y búdico, todo cuanto tiene una significación “central” o “axial” está generalmente asimilado al diamante (por ejemplo, en expresiones como *vajrāsana*, ‘trono de diamante’); y es fácil advertir que todas esas asociaciones forman parte de una tradición que puede llamarse verdaderamente universal.

Hay más aún: el diamante se considera como la “piedra preciosa” por excelencia; y esta “piedra preciosa” es también, como tal, un símbolo de Cristo, que se encuentra aquí identificado a su otro símbolo, la “piedra angular”; o, si se prefiere, ambos símbolos están así reunidos en uno. Podría decirse entonces que esa piedra, en cuanto representa un “acabamiento”

³⁵ El diamante no tallado tiene naturalmente ocho ángulos, y el poste sacrificial (*yūpa*) debe ser tallado “en ocho ángulos” (*aṣṭācṛī*) para figurar el *vajra* (que se entiende aquí a la vez en su otro sentido de ‘rayo’); la palabra *pāli attansa*, literalmente, ‘de ocho ángulos’, significa a la vez ‘diamante’ y ‘pilar’.

o un “cumplimiento”³⁶, es, en el lenguaje de la tradición hindú, un *chintàmani*, lo que equivale a la expresión alquímica de Occidente “piedra filosofal”³⁷; y es muy significativo a este respecto que los hermetistas cristianos hablen a menudo de Cristo como la verdadera “piedra filosofal”, no menos que como la “piedra angular”³⁸. Nos vemos reconducidos así a lo que decíamos anteriormente, con motivo de los dos sentidos en que puede entenderse la expresión árabe *rukn el-arkàn*, sobre la correspondencia existente entre el simbolismo arquitectónico y el alquímico; y, para terminar con una observación de alcance muy general este estudio ya largo, pero sin duda aún incompleto, pues el tema es de aquellos que son casi inagotables, podemos agregar que dicha correspondencia no es, en el fondo, sino un caso particular de la que existe análogamente, aunque de un modo quizá no siempre tan manifiesto, entre todas las ciencias y todas las artes tradicionales, pues en realidad todas ellas son otras tantas expresiones y aplicaciones diversas de las mismas verdades de orden principal y universal.

³⁶ Desde el punto de vista “constructivo”, es la “perfección” de la realización del plan del arquitecto; desde el punto de vista alquímico, es la “perfección” o fin último de la “Gran Obra”; hay exacta correspondencia entre uno y otro.

³⁷ El diamante entre las piedras y el oro entre los metales son lo más precioso, y tienen además un carácter “luminoso” y “solar”; pero el diamante, al igual que la “piedra filosofal”, a la cual se asimila aquí, se considera como más precioso aún que el oro.

³⁸ El simbolismo de la “piedra angular” se encuentra expresamente mencionado, por ejemplo, en diversos pasajes de las obras herméticas de Robert Fludd, citados por A. E. Waite, *The Secret Tradition in Freemasonry*, pp. 27-28; por otra parte, debe señalarse que tales pasajes contienen esa confusión con la “piedra fundamental” de que hablábamos al principio, lo que el autor que los cita dice por su cuenta acerca de la “piedra angular” en varios lugares del mismo libro tampoco es muy adecuado para esclarecer el punto, y no puede sino contribuir más bien a mantener la confusión indicada.

Capítulo XXX

“LAPSIT EXILLIS”*

Hablando del simbolismo de la “piedra angular”, hemos tenido ocasión de mencionar incidentalmente el “*lapsit exillis*” de Wolfram von Eschenbach; puede ser de interés volver más en particular sobre este asunto, a causa de las múltiples vinculaciones a que da lugar. En su forma extraña¹, esa expresión enigmática puede encerrar más de un significado: es ciertamente, ante todo, una suerte de contracción fonética de *lapis lapsus ex caelis*, ‘la piedra caída de los cielos’; además, esa piedra, en razón misma de su origen, está como “en exilio” en la morada terrestre², de donde, por otra parte, según diversas tradiciones concernientes a esa piedra o sus equivalentes, ha de remontarse finalmente a los cielos³. En lo que respecta al simbolismo del Grial⁴, importa señalar que, si bien se lo describe más habitualmente como un vaso y ésta es su forma más conocida⁵, se lo describe también a veces como una piedra,

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

¹ A. E. Waite, en su obra *The Holy Grail*, da las variantes *lapis exilis* y *lapis exilix*, pues parece que la ortografía difiere según los manuscritos; señala también que, según el *Rosarium Philosophorum*, donde se citan a este respecto palabras de Arnaldo de Vilanova, *lapis exilis* era entre los alquimistas una de las designaciones de la “piedra filosofal”, lo cual, naturalmente, es de relacionar con las consideraciones formuladas al final del estudio anterior

² *Lapis exilii* o *lapis exsulis*, según las interpretaciones sugeridas por Waite como posibles a este respecto.

³ No creemos que haya de tenerse muy en cuenta la palabra latina *exilis* tomada literalmente en el sentido de ‘delgado’ o ‘tenue’, a menos, quizá, que quiera vincularse alguna idea referente a ‘sutil’.

⁴ [René Guénon emplea siempre el francés antiguo “Graal”, que traducimos al español como “Grial”. N. del T.].

⁵ [Según Chretien de Troyes, el grial (él lo escribe con minúscula) es la patena que emana una luz misteriosa (verso 3180) porque lleva las hostias. De hecho, la palabra grial procede del latín *cratalis* y del griego *cráter* (crátera), de donde procede el provenzal grazal (lebrillo). N. del T.].

según es, en particular, el caso en Wolfram von Eschenbach; por otra parte, puede ser al mismo tiempo una y otra cosa, pues se dice que el vaso había sido tallado de una piedra preciosa que, habiéndose desprendido de la frente de Lucifer cuando su caída, es igualmente “caída de los cielos”⁶.

Por lo demás, lo que parece aumentar aún la complejidad del simbolismo, pero en realidad puede dar la “clave” de ciertas conexiones, es lo siguiente: según hemos explicado ya en otro lugar, si el “Grael” es un vaso (*grasale*), es también un libro (*gradale* o *graduale*); y en ciertas versiones de la leyenda se trata, a este respecto, no precisamente de un libro propiamente dicho, sino de una inscripción trazada en la copa por un ángel o por el mismo Cristo. Ahora bien; inscripciones de origen igualmente “no humano” aparecen también en ciertas circunstancias en el *lapsit exillis*⁷; éste era, pues, una “piedra parlante”, es decir, si se quiere, una “piedra oracular”, pues si una piedra puede “hablar” produciendo sonidos, puede hacerlo igualmente (como el caparazón de tortuga en la tradición extremo-oriental) por medio de caracteres o figuras que se muestren en su superficie. Ahora bien: es también muy notable desde este punto de vista que la tradición bíblica menciona una “copa oracular”, la de José⁸, que podría, en este respecto al menos, considerarse como una de las formas del mismo Grial; y, cosa curiosa, se dice que otro José, José de Arimatea, llegó a ser poseedor o guardián del Grial y lo llevó de Oriente a Bretaña; es sorprendente que no se haya prestado nunca

⁶ Sobre el simbolismo de Grial, ver *El Rey del Mundo*, cap. V. Recordaremos también a este propósito el símbolo de la *Estrella Interna*, en que la copa y la gema se encuentran reunidas, aun siendo en este caso distintas una de otra.

⁷ Como en la “piedra negra” de Urga, que debía de ser, al igual que todas las “piedras negras” de todas las tradiciones, un aerolito, es decir, también una “piedra caída del cielo” (ver *El Rey del Mundo*, cap. I) [Ver también “Piedra negra y piedra cúbica”, en el volumen *El Centro del Mundo*, de estas *Obras Completas*, en donde el lector encontrará más estudios sobre este particular. N. del T.].

⁸ *Génesis*, XLIV, 5 [“¿No es esta la copa en la que bebe mi señor, y por la que suele adivinar?”. N. del T.].

atención, al parecer, a estas "coincidencias", harto significativas sin embargo⁹.

Para volver al *lapsit exillis*, señalaremos que algunos lo han relacionado con la *Lia Fail* o 'piedra del destino'; en efecto, era ésta también una "piedra parlante" y, además, podía ser en cierto modo una "piedra venida de los cielos", ya que, según la leyenda irlandesa, los *Tuatha de Danann* la habría traído consigo de su primera morada, a la cual se atribuye un carácter "celeste" o al menos "paradisíaco". Sabido es que esa *Lia Fail* era la piedra de consagración de los antiguos reyes de Irlanda, y que lo fue después la de los de Inglaterra, habiendo sido llevada por Eduardo I, según la opinión más comúnmente aceptada, a la abadía de Westminster; pero lo que puede parecer cuando menos singular es que, por otra parte, esa misma piedra haya sido identificada con la que Jacob consagró en Beyt-el¹⁰. Esto no es todo: esa piedra de Jacob, según la tradición hebrea, parecería haber sido también la que siguió a los israelitas por el desierto y de donde manaba el agua de que ellos bebían¹¹, piedra que, según la interpretación de San Pa-

⁹ La "copa oracular" es en cierto modo el prototipo de los "espejos mágicos", y a este respecto debemos formular una observación importante: la interpretación puramente "mágica", que reduce los símbolos a un puro carácter "adivinatorio" o "talismanico", según los casos, señala determinada etapa en el proceso de degradación de esos símbolos, o más bien de la manera de comprendérselos, etapa por lo demás, menos avanzada, ya que pese a todo se refiere aún a una ciencia tradicional, que la desviación enteramente profana que no les atribuye sino un valor puramente "estético"; conviene agregar, por lo demás, que solo bajo la cobertura de esta interpretación "mágica" ciertos símbolos pueden ser conservados y transmitidos, en estado de supervivencias "folklóricas". Acerca de la "copa adivinatoria", señalemos aún que la visión de todas las cosas como presentes, si se la entiende en su verdadero sentido (el único al cual pueda adjudicarse la "infalibilidad" de que se trata expresamente en el caso de José), está en relación manifiesta con el simbolismo del "tercer ojo", y por lo tanto también con el de la piedra caída de la frente de Lucifer, donde ocupaba el lugar de aquél; por lo demás, también a causa de su caída perdió el hombre mismo el "tercer ojo", es decir, el "sentido de la eternidad", que el Grial restituye a quienes logran conquistarlo.

¹⁰ Cf. *El Rey del Mundo*, cap. IX.

¹¹ *Éxodo*, XVII, 5. La bebida dada por esta piedra debe relacionarse con el alimento provisto por el Grial considerado como "vaso de abundancia".

blo, no era sino el mismo Cristo¹²; habría sido después la piedra *setiyáh* o ‘fundamental’ colocada en el Templo de Jerusalén debajo del lugar del Arca de la Alianza¹³, marcando así simbólicamente el “centro del mundo”, como lo marcaba igualmente, en otra forma tradicional, el *Ómphalos* délfico¹⁴; y, puesto que estas identificaciones son evidentemente simbólicas, puede decirse con seguridad que en todo ello se trata, en efecto, de una misma y única piedra.

Debe señalarse, empero, en lo que concierne al simbolismo “constructivo”, que la piedra fundamental de que acaba de hablarse no debe confundirse en modo alguno con la “piedra angular”, puesto que ésta es el coronamiento del edificio, mientras que aquélla se sitúa en el centro de su base¹⁵; y, así colocada en el centro, difiere igualmente de la “piedra de fundación” en el sentido ordinario del término, la cual ocupa uno de los ángulos de la misma base. Hemos dicho que en las piedras de base de los cuatro ángulos había como un reflejo y una participación de la verdadera “piedra angular” o “piedra cimera”; aquí, también puede hablarse de reflejo, pero se trata de una relación más directa que en el caso precedente, pues la “piedra cimera” y la “piedra fundamental” en cuestión están situadas sobre la misma vertical, de modo que la segunda es como la proyección horizontal de la primera sobre el plano de

¹² I *Corintios*, X, 4 [“...y todos bebieron la misma bebida espiritual; porque bebían de la roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo”. N. del T.]. Se advertirá la relación existente entre la unción de la piedra por Jacob, la de los reyes en el momento de su consagración, y el carácter de Cristo o el Mesías, que es, propiamente, el “Ungido” por excelencia [*Khrístós* es la traducción griega del hebreo *Mashiah*, ‘ungido’].

¹³ En el simbolismo de las *Sefirót*, esta “piedra fundamental” corresponde a *Yesód* [‘fundamento’]; la “piedra angular”, sobre la cual volveremos en seguida, corresponde a *Kéter* [‘corona’].

¹⁴ Cf. *El Rey del Mundo*, cap. IX. El *Ómphalos* es, por otra parte, un “beto”, designación idéntica a *Beyt-el* o ‘casa de Dios’ [ver “El Omphalos, símbolo del centro”, en el volumen sobre *El Centro del Mundo*, de estas *Obras Completas*. N. del T.].

¹⁵ Como esta “piedra fundamental” no es angular, su situación, a este respecto al menos, no puede dar lugar a confusiones, y por eso no hemos necesitado hablar de ello con motivo de la “piedra angular”.

la base¹⁶; podría decirse que esta “piedra fundamental” sintetiza en sí, aun permaneciendo en el mismo plano que las piedras de los cuatro ángulos, los aspectos parciales representados por éstas (estando este carácter parcial expresado por la oblicuidad de las rectas que las unen a la sumidad del edificio). De hecho, la “piedra fundamental” del centro y la “piedra angular” son respectivamente la base y la cúspide del pilar axial, ya se encuentre éste figurado visiblemente, ya tenga una existencia solo “ideal”; en este último caso, la “piedra fundamental” puede ser una piedra de hogar o una de altar (lo que, por otra parte, es en principio la misma cosa), y de todos modos corresponde en cierto modo al “corazón” mismo del edificio.

Hemos dicho, acerca de la “piedra angular”, que ella representa la “piedra descendida del cielo”, y hemos visto ahora que el *lapsit exillis* es más propiamente la “piedra caída del cielo”, lo que, por lo demás, puede ser puesto también en relación con la “piedra rechazada por los constructores”, si se considera, desde el punto de vista cósmico, a esos constructores como los Ángeles o los *Deva*¹⁷; pero, como no todo “descenso” es forzosamente una “caída”¹⁸, cabe establecer cierta diferencia entre ambas expresiones. En todo caso, la idea de “caída” no podría aplicarse en modo alguno cuando la “piedra

¹⁶ Esto corresponde a lo que ya hemos indicado acerca de la proyección horizontal de la pirámide, cuyo vértice se proyecta en el punto de intersección de las diagonales del cuadrado de base, es decir, en el centro mismo de este cuadrado. En la masonería operativa, la ubicación de un edificio se determinaba, antes de iniciarse la construcción, por el llamado “método de los cinco puntos”, consistente en fijar primero los cuatro ángulos donde debían colocarse las cuatro primeras piedras, y después el centro, es decir —ya que la base era normalmente cuadrada o rectangular— el punto de intersección de sus diagonales; las estacas que señalaban esos cinco puntos se llamaban *landmarks*, y sin duda éste es el sentido primero y originario de ese término masónico.

¹⁷ Estos deben considerarse como trabajando bajo la dirección de *Viçva-karma*, que es, según lo hemos explicado en otras ocasiones, lo mismo que el “Gran Arquitecto del Universo” (cf. especialmente *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. III).

¹⁸ Va de suyo que esta observación se aplica ante todo al “descenso” del *Avatára*, aunque la presencia de éste en el mundo terrestre pueda ser también como un “exilio”, si bien solo según las apariencias exteriores.

angular” ocupa su posición definitiva en la sumidad¹⁹; se puede hablar aún de un “descenso” si se refiere el edificio a un conjunto más extenso (esto en correspondencia con el hecho, que ya hemos señalado, de que la piedra no puede ser colocada sino desde lo alto); pero, si se considera solo el edificio en sí mismo y el simbolismo de sus diversas partes, esa posición puede llamarse “celeste”, ya que la base y el techo corresponden respectivamente, en cuanto a su “modelo cósmico”, a la tierra y el cielo²⁰. Ahora hay que agregar, y con esta observación terminaremos, que todo cuanto se sitúa sobre el eje, en diversos niveles, puede considerarse en cierto modo como representación de las diferentes situaciones de una sola y misma cosa, situaciones que están a su vez en relación con diferentes condiciones de un ser o de un mundo, según se adopte el punto de vista “microcósmico” o el “macrocósmico”; y, a este respecto, indicaremos solamente, con carácter de aplicación al ser humano, que las relaciones de la “piedra fundamental” del centro y la “piedra angular” de la sumidad no dejan de presentar cierta conexión con lo que hemos dicho en otro lugar acerca de las “localizaciones” diferentes del *hîz* o “núcleo de inmortalidad”²¹.

¹⁹ Podría aplicarse solo cuando, antes de ser puesta en su lugar, se considerara a esa misma piedra en su estado de “rechazada”.

²⁰ Ver “El simbolismo de la cúpula” [ahora recopilado en *El Centro del Mundo*], y también *La Gran Triada*, cap. XIV.

²¹ Ver *Apercepciones sobre la iniciación*, cap. XLVIII. Esta relación con el *hîz* está, por otra parte, netamente sugerida por las vinculaciones antes señaladas con *Beyt-el* y con el “tercer ojo” (ver sobre este punto *El Rey del Mundo*, cap. VII).

Capítulo XXXI

*EL-ARKAN**

A las consideraciones que hemos expuesto sobre la “pie-dra angular”, estimamos que no será inútil añadir algunas pre-cisiones complementarias sobre un punto especial: se trata de las indicaciones que hemos dado sobre el término árabe *rukṇ*, ‘ángulo’ y sobre sus diferentes significados. Nos proponemos sobre todo, a este respecto, señalar una concordancia muy no-table que se encuentra en el antiguo simbolismo cristiano y que, por lo demás, se esclarece, como siempre, por las cone-xiones que pueden establecerse con ciertos datos de otras tra-diciones. Queremos referirnos al *gammádion*, o más bien, de-béramos decir, a los *gammádia*, pues este símbolo se presenta en dos formas muy netamente diferenciadas, aunque a ambas se vincule generalmente el mismo sentido; debe su nombre a que los elementos que en él figuran, en uno y otro caso, que son en realidad escuadras, tienen similitud de forma con la le-tra griega *gamma*¹.

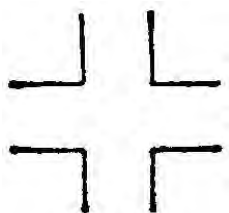


Figura 2

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

¹ Ver *El simbolismo de la Cruz*, cap. X. Como hemos señalado allí, estos *gammádia* constituyen las verdaderas “cruces gamadas”, pues solo entre los modernos se ha aplicado esta designación a la *svástika*, lo que no puede sino ocasionar molestas confusiones entre dos símbolos enteramente diferentes, que no tienen en modo alguno la misma significación.

La primera forma de este símbolo (fig. 2), llamada también a veces “cruz del Verbo”², está constituida por cuatro escuadras con los vértices vueltos hacia el centro; la cruz está formada por esas escuadras mismas o, más exactamente, por el espacio vacío que dejan entre sus lados paralelos, el cual representa en cierto modo las cuatro vías que parten del centro o se dirigen a él, según se las recorra en uno u otro sentido. Ahora bien; esta misma figura, considerada precisamente como la representación de una encrucijada, es la forma primitiva del carácter chino *hsing*, que designa los cinco elementos: se ven en él las cuatro regiones del espacio, correspondientes a los puntos cardinales y llamadas, efectivamente, “escuadras” (*fang*)³, en torno de la región central, a la cual corresponde el quinto elemento. Por otra parte, debemos decir que estos elementos, pese a una similitud parcial de nomenclatura⁴, no podrían en modo alguno identificarse con los de la tradición hindú y la Antigüedad occidental; así, para evitar toda confusión, valdría más, sin duda, como algunos han propuesto, traducir *hsing* por ‘agentes naturales’, pues son propiamente “fuerzas” que actúan sobre el mundo corpóreo y no elementos constitutivos de esos cuerpos mismos. No por ello deja de ser cierto, como resulta de sus respectivas correspondencias espaciales, que los cinco *hsing* pueden considerarse como los *arkán* de este mundo, así como los elementos propiamente dichos lo

² La razón es, sin duda, de acuerdo con la significación general del símbolo, que éste se considera como figuración del Verbo que se expresa por los cuatro Evangelios; es de notar que, en esta interpretación, los Evangelios deben considerarse como correspondientes a cuatro puntos de vista (puestos simbólicamente en relación con los “cuadrantes” del espacio), cuya reunión es necesaria para la expresión integral del Verbo, así como las cuatro escuadras que forman la cruz se unen por sus vértices.

³ La escuadra es esencialmente, en la tradición extremo-oriental, el instrumento empleado para “medir la Tierra”; cf. *La Gran Triada*, caps. XV y XVI. Es fácil notar la relación existente entre esta figura y la del cuadrado dividido en nueve partes (*ibid.*, cap. XVI); basta, en efecto, para obtener éste, unir los vértices de las escuadras y trazar el perímetro para encuadrar la zona central.

⁴ Son el agua al norte, el fuego al sur, la madera al este, el metal al oeste y la tierra en el centro; se ve que hay tres designaciones comunes con los elementos de otras tradiciones, pero que la tierra no tiene la misma correspondencia espacial.

son también desde otro punto de vista, pero con una diferencia en cuanto a la significación del elemento central. En efecto, mientras que el éter, al no situarse en el plano de base donde se encuentran los otros cuatro elementos, corresponde a la verdadera “piedra angular”, la de la sumidad (*rukn el-arkàn*), la “tierra” de la tradición extremo-oriental debe ser puesta en correspondencia directa con la “piedra fundamental” del centro, de la cual hemos hablado anteriormente⁵.

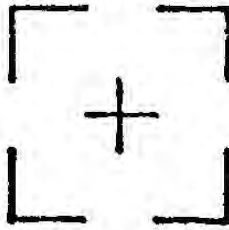


Figura 3

La figuración de los cinco *arkán* aparece de modo aún más neto en la otra forma del *gammádion* (fig. 3), donde cuatro escuadras, formando los ángulos (*arkàn*, en el sentido literal del término) de un cuadrado, rodean a una cruz trazada en el centro de éste; los vértices de las escuadras están entonces vueltos hacia el exterior, en vez de estarlo hacia el centro, como en el caso precedente⁶. Puede considerarse aquí la figura íntegra como correspondiente a la proyección horizontal de un edificio sobre su plano de base: las cuatro escuadras corresponden entonces a las piedras de base de los cuatro ángulos (que, en efecto, deben ser talladas “en escuadra”), y la cruz a la “piedra angular” de la sumidad, la cual, aun no estando en el mismo plano, se proyecta en el centro de la base según la

⁵ Por otra parte, debe señalarse a este respecto que el montículo elevado en el centro de una región corresponde efectivamente al altar o al hogar situado en el punto central de un edificio.

⁶ Los vértices de las cuatro escuadras y el centro de la cruz, siendo los cuatro ángulos y el centro del cuadrado, respectivamente, corresponden a los “cinco puntos” por los cuales se determina tradicionalmente la ubicación de un edificio.

dirección del eje vertical; y la asimilación simbólica de Cristo a la “piedra angular” justifica aún más expresamente esta correspondencia.

En efecto, desde el punto de vista del simbolismo cristiano, ambas formas de *gammádion* se consideran igualmente como representaciones de Cristo, figurado por la cruz, en medio de los cuatro Evangelistas, figurados por las escuadras; el conjunto equivale, pues, a la conocida figuración de Cristo en medio de los cuatro animales de la visión de Ezequiel y del *Apocalipsis*⁷, que son los símbolos más corrientes de los Evangelistas⁸. La asimilación de éstos a las piedras de base de los cuatro ángulos no está, por lo demás, en contradicción con el hecho de que, por otra parte, san Pedro sea expresamente designado como la “piedra de fundación” de la Iglesia; basta solo ver en ello la expresión de dos puntos de vista diferentes, uno referido a la doctrina y otro a la constitución de la Iglesia; y por cierto es incontestable que, en lo que concierne a la doctrina cristiana, los Evangelistas constituyen real y verdaderamente los fundamentos.

En la tradición islámica, se encuentra también una figura de disposición análoga, que comprende el nombre del Profeta en el centro y el de los cuatro primeros califas en los ángulos; también aquí, el Profeta, al aparecer como *rukn el-arkàn*, debe considerarse, del mismo modo que Cristo en la figuración precedente, como situado en otro nivel que el de la base y, por consiguiente, corresponde también en realidad a la “piedra angular” de la sumidad. Por otra parte, debe notarse que, desde los dos puntos de vista que acabamos de indicar en lo que concierne al cristianismo, esta figuración recuerda directamen-

⁷ Estos cuatro animales simbólicos corresponden también, por otra parte, a los cuatro *Mahârâja* [‘grandes reyes’] que, en las tradiciones hindú y tibetana, son los regentes de los puntos cardinales y de los “cuadrantes” del espacio.

⁸ La antigua tradición egipcia, según una disposición enteramente análoga, representaba a Horus en medio de cuatro hijos; por lo demás, en los primeros tiempos del cristianismo, Horus fue a menudo tomado en Egipto como un símbolo de Cristo.

te la que considera a San Pedro como la “piedra de fundación”, pues es evidente que San Pedro, según ya hemos dicho, es también el *jalífa*, es decir, el ‘vicario’ o ‘sustituto’ de Cristo. Solo que en este caso no se considera sino una sola “piedra de fundación”, es decir, aquella de las cuatro piedras de base de los ángulos que está colocada en primer lugar, sin llevar más lejos las correspondencias, mientras que el símbolo islámico de que se trata incluye esas cuatro piedras de base; la razón de esta diferencia es que los cuatro primeros califas tienen, en efecto, un papel especial desde el punto de vista de la “historia sagrada”, mientras que, en el cristianismo, los primeros sucesores de San Pedro no poseen ningún carácter que pueda, de modo comparable, distinguirlos netamente de todos los que siguieron después. Agregaremos aún que, en correspondencia con esos cinco *arkàn* manifestados en el mundo terrestre y humano, la tradición islámica considera también cinco *arkàn* celestes o angélicos, que son *Djibril*, *Rufa’íl*, *Mika’íl*, *Isrâfil* y por último *er-Rûh* [respectivamente: ‘Gabriel’, ‘Rafael’, ‘Miguel’, ‘Serafin(?)’ y ‘el Espíritu’]; este último, que, según hemos explicado en otras ocasiones, es idéntico a *Metatròn*, se sitúa igualmente en un nivel superior a los otros cuatro, que son como sus reflejos parciales en diversas funciones menos principales o más particularizadas, y, en el mundo celeste, él es propiamente *rukn el-arkàn*, aquel que ocupa, en el límite que separa el *Jalq* [‘la Creación’] de *el-Haqq* [‘el Creador’], el “lugar” mismo solo por el cual puede efectuarse la salida del Cosmos.

Capítulo XXXII

ENCUADRES Y LABERINTOS*

A. K. Coomaraswamy ha estudiado¹ la significación simbólica de ciertos “nudos” que se encuentran entre los grabados de Alberto Durero; tales “nudos” son muy complicados entrelazamientos formados por el trazado de una línea continua, y el conjunto se dispone en una figura circular; en varios casos, el nombre de Durero aparece inscripto en el centro. Esos “nudos” han sido relacionados con una figura similar atribuida generalmente a Leonardo de Vinci, y en cuyo centro se leen las palabras: *Academia Leonardi Vinci*; algunos han querido ver en ellas la “signatura colectiva” de una “Academia” esotérica, como existían en cierto número en la Italia de la época, y sin duda no carecen de razón. En efecto, tales dibujos se han llamado a veces “dédalos” o “laberintos”, y, como lo señala Coomaraswamy, pese a la diferencia de formas, que puede deberse en parte a razones de orden técnico, tienen efectivamente estrecha relación con los laberintos, y más en particular con los que se trazaban en el embaldosado de ciertas iglesias medievales; ahora bien, éstos se consideran igualmente como una “signatura colectiva” de las corporaciones de constructores. En cuanto simbolizan el vínculo que une entre sí a los miembros de una organización iniciática, o por lo menos esotérica, tales trazados ofrecen evidentemente similitud notable con la “cadena de unión” masónica; y si se recuerdan los nudos de ésta, el nombre de “nudos” (*Knoten*) dado a tales dibujos, al parecer por el mismo Durero, resulta también muy significativo. Por esta razón, y por otra sobre la cual volveremos luego, es también importante advertir que se trata de líneas sin

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

¹ [“La iconografía de los «nudos» de Dürero y de la concatenación» de Leonardo”, publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

solución de continuidad²; los laberintos de las iglesias, igualmente, podían recorrerse de extremo a extremo sin encontrar en ninguna parte punto de interrupción ninguno que obligara a detenerse o a rehacer el camino, de modo que constituían en realidad una vía muy larga que debía cumplirse enteramente antes de llegar al centro³. En ciertos casos, como en Amiens, el “maestro de obra” se había hecho representar en la parte central, así como Vinci y Durero inscribían en ella sus nombres; se situaban así simbólicamente en una “Tierra Santa”⁴, es decir, en un lugar reservado a los “elegidos”, según lo hemos explicado en otro lugar⁵, o en un centro espiritual que era, en todos los casos, una imagen o reflejo del verdadero “Centro del Mundo”, tal como en la tradición extremo-oriental el Emperador se situaba siempre en el lugar central⁶.

Esto nos lleva directamente a consideraciones de otro orden, que se refieren a un sentido más “interior” y profundo de ese simbolismo: puesto que el ser que recorre el laberinto o cualquier otra figuración equivalente llega finalmente a encontrar así el “lugar central”, es decir, desde el punto de vista de la realización iniciática, su propio centro⁷, el recorrido mismo,

² Podrá recordarse aquí el *pentalfa*, que, como signo de reconocimiento entre los pitagóricos, debía trazarse en línea continua [Es una estrella de cinco puntas formada por cinco segmentos de recta, y semejante a cinco alfas mayúsculas entrelazadas cuyos rasgos transversales forman un pentágono central. N. del T.].

³ Cf. W. R. Lethaby, *Architecture, Mysticism and Myth*, cap. VII. Este autor, que era arquitecto, ha reunido en su libro un gran número de informaciones interesantes acerca del simbolismo arquitectónico, pero desgraciadamente no ha sabido ver la verdadera significación.

⁴ Sabido es que estos laberintos se llamaban comúnmente “caminos de Jerusalén” y que su recorrido se consideraba como equivalente a la peregrinación a Tierra Santa; en Saint-omer, el centro contenía una representación del Templo de Jerusalén.

⁵ “La Caverna y el Laberinto” [en *El Centro del Mundo*. N. del T.].

⁶ Ver *La Gran Triada*, cap. XVI. Podría recordarse, con motivo de esta vinculación, el título de *Imperator* dado al jefe de ciertas organizaciones rosacruz.

⁷ Naturalmente, puede tratarse, según el caso, bien del centro de un estado particular de existencia, bien del centro del ser total; el primero corresponde al término de los “pequeños misterios”, el segundo al de los “grandes misterios”.

con todas sus complicaciones, es a todas luces una representación de la multiplicidad de los estados o modalidades de la Existencia manifestada⁸ a través de cuya serie indefinida el ser ha debido “errar” primero, antes de poder establecerse en ese centro. La línea continua es entonces la imagen del *sûtrâtmâ* que une todos los estados entre sí, y, por lo demás, en el caso del “hilo de Ariadna” en conexión con el recorrido del laberinto, esa imagen se presenta con tal nitidez, que uno se asombra de que haya podido pasar inadvertida⁹; así se encuentra justificada la observación con la cual terminábamos nuestro precedente estudio sobre el simbolismo de la “cadena de unión”. Por otra parte, hemos insistido más particularmente sobre el carácter de “encuadre” que presenta ésta; y basta mirar las figuras de Durero y Leonardo para darse cuenta de que forman también verdaderos “encuadros” en torno de la parte central, lo que constituye una semejanza más entre esos símbolos; y hay otros casos en que volveremos a encontrar ese mismo carácter, de un modo que pone de relieve una vez más la perfecta concordancia de las diversas tradiciones.

En un libro al cual ya nos hemos referido en otro lugar¹⁰ Jackson Knight ha señalado que se habían encontrado en Grecia, cerca de Corinto, dos modelos de arcilla, reducidos, de casas pertenecientes a la época arcaica llamada “geométrica”¹¹; en los muros exteriores se ven meandros que rodean la casa y

⁸ Decimos “modalidades” para el caso en que se considere solamente el conjunto de un solo estado de manifestación, como ocurre necesariamente cuando se trata de los “pequeños misterios”.

⁹ Importa señalar también, a este respecto, que los dibujos de Durero y Leonardo tienen manifiesta semejanza con los “arabescos”, como ha señalado Coomaraswamy; los últimos vestigios de trazados de ese género en el mundo occidental se encuentran en las rúbricas y otros ornamentos complicados, formados siempre por una única línea continua, que fueron caros a los calígrafos y maestros de escritura hasta cerca de mediados del siglo XIX, aun cuando entonces ya su simbolismo seguramente no se comprendía.

¹⁰ *Cumacac Gates*; ver nuestro estudio sobre “La Caverna y el Laberinto” [ahora recopilado en *El Centro del Mundo*. N. del T.].

¹¹ La reproducción de estos dos modelos se encuentra en la página 67 del libro citado.

cuyo trazado parece haber constituido en cierto modo un “sustituto” del laberinto. En la medida en que éste representaba una defensa, sea contra los enemigos humanos, sea, sobre todo, contra los influjos psíquicos hostiles, pueden considerarse también esos meandros como dotados de un valor de protección, e incluso doble, al impedir no solo a los influjos maléficos penetrar en la morada, sino además a los influjos benéficos salir de ella y dispersarse en el exterior. Por otra parte, puede ser que en ciertas épocas no se haya visto en ellos otra cosa; pero no ha de olvidarse que la reducción de los símbolos a un uso más o menos “mágico” corresponde ya a un estado de degradación desde el punto de vista tradicional, estado en que se ha olvidado el sentido profundo de esos símbolos¹². Por lo tanto, en el origen debió de haber en ellos algo más, y es fácil comprender de qué se trata en realidad si se recuerda que, tradicionalmente, todo edificio está construido según un modelo cósmico; mientras no existió la distinción entre “sagrado” y “profano”, es decir, mientras el punto de vista profano no había surgido aún por efectos de un debilitamiento de la tradición, siempre y en todas partes fue así, inclusive para las casas particulares. La casa era entonces una imagen del cosmos, es decir, como un “pequeño mundo” cerrado y completo en sí; y, si se advierte que aparece “encuadrada” o “enmarcada” por el meandro exactamente como la Logia, cuya significación cósmica no se ha perdido, está “enmarcada” por la “cadena de unión”, la identidad entre ambos símbolos resulta por completo evidente: en uno y otro caso, no se trata en definitiva sino de una representación del “marco” mismo del cosmos.

Otro ejemplo notable, desde el punto de vista del simbolismo de los “encuadres”, está dado por ciertos caracteres chi-

¹² Naturalmente, este sentido profundo no excluye una aplicación “mágica”, como no excluye cualquier otra aplicación legítima, pero la degradación consiste en que el principio se ha perdido de vista y no se considera ya sino exclusivamente una simple aplicación aislada y de orden inferior.

nos que se referían primitivamente a ritos de fijación o estabilización¹³ consistentes en trazar círculos concéntricos o una espiral en torno de los objetos; el carácter *heng*, que designa tal rito, estaba formado en la escritura antigua por una espiral o dos círculos concéntricos entre dos rectas. En todo el mundo antiguo, las nuevas fundaciones, ya se tratara de campamentos, de ciudades o de aldeas, eran “estabilizadas” trazando espirales o círculos en torno de ellas¹⁴, y agregaremos que en ello puede verse también la identidad real de los “encuadres” con los laberintos. Con respecto al carácter *chie*¹⁵, que los comentaristas recientes traducen simplemente por ‘grande’, el citado autor dice que denota la magia que asegura la integridad de los espacios “encuadrándolos” con signos protectores; tal es la finalidad de los dibujos de bordados en las antiguas obras de arte. Un *chie-fu* es una bendición que ha sido directa o simbólicamente “encuadrada” o “enmarcada” de ese modo; también una plaga puede ser “encuadrada” para impedir que se difunda. Tampoco aquí se trata explícitamente sino de “magia”, o de lo que se supone tal; pero la idea de “fijación” o “estabilización” muestra con harta claridad lo que hay en el fondo: se trata de la función, que tiene esencialmente el “marco” o “encuadre”, según lo hemos dicho antes, de reunir y mantener en su sitio los diversos elementos rodeados por él. Por otra parte, en Lao-tsë hay pasajes donde figuran esos caracteres y que son muy significativos a este respecto: “Cuando se hace para encuadrar (o circunscribir, *ying*, carácter que evoca una idea similar a la de *heng*) los siete espíritus animales y de abarcar la Unidad, puede ser cerrado, concluso e incorrup-

¹³ Estos ritos corresponden evidentemente a un caso particular de lo que en el lenguaje hermético se designa como “coagulación” (ver *La Gran Triada*, cap. VI).

¹⁴ A. Waley, “The Book of Changes” en *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, n° 5, Estocolmo, 1934.

¹⁵ [Escrito *chieh* en el sistema Wade; en otros sistemas, *kie*, o, raramente, *kiái*; *jiè* en la romanización actualmente en uso en China continental. El ideograma se compone de dos trazos verticales coronados por un ángulo en forma de alero. N. del T.].

tible”¹⁶; y en otro lugar: “Gracias a un conocimiento convenientemente encuadrado (*chie*), marchamos a pie llano por la gran Vía”¹⁷. En el primero de estos dos pasajes, se trata evidentemente de establecer o mantener el orden normal de los diversos elementos constitutivos del ser para unificarlo; en el segundo, un “conocimiento bien encuadrado” es propiamente un conocimiento en que cada cosa está puesta exactamente en el lugar que le conviene. Por lo demás, la significación cósmica del “marco” o “encuadre” no ha desaparecido en modo alguno en tal caso: en efecto, el ser humano, según todas las concepciones tradicionales, ¿no es el “microcosmo”, y el conocimiento no debe también comprender en cierto modo el cosmos en su totalidad?

¹⁶ *Tao-te King*, cap. X, traducción inédita de Jacques Lionnet [Texto levemente diferente en la edición publicada en 1962. Para éste como para el pasaje siguiente de Lao-tsé, se tendrá en cuenta que, por razones en parte filológicas, las traducciones existentes del *Tao-te King* divergen, de un modo a menudo muy notable. N. del T.].

¹⁷ *Ibid.*, cap, LIII, misma traducción [y misma observación acerca de la edición de 1962. N. del T.].

Capítulo XXXIII

EL EMBLEMA DEL SAGRADO CORAZON EN UNA SOCIEDAD SECRETA AMERICANA *

Sabido es que América del Norte constituye la tierra de predilección de las sociedades secretas y semisecretas, que pululan tanto como las sectas religiosas o pseudoreligiosas de todo género, las cuales, por lo demás, se complacen a menudo en adoptar aquella forma. En esta necesidad de misterio, cuyas manifestaciones son a menudo harto extrañas, ¿ha de verse como una suerte de contrapeso del desarrollo excesivo del espíritu práctico, el cual, por otra parte, es considerado generalmente, con justicia, como una de las principales características de la mentalidad norteamericana? Nosotros lo creemos así, y vemos, efectivamente, en esos dos extremos tan singularmente asociados, dos productos de un único desequilibrio, que ha alcanzado su grado más alto en ese país, pero que, hay que decirlo, amenaza extenderse actualmente a todo el mundo occidental.

Hechas estas observaciones generales, debe reconocerse que, entre las múltiples sociedades secretas norteamericanas habría que establecer muchas distinciones; sería un grave error imaginarse que todas tienen el mismo carácter y tienden al mismo objetivo. Hay algunas que se declaran específicamente católicas, como los “Caballeros de Colón”; también las hay judías, pero sobre todo protestantes; e inclusive en las que son neutras desde el punto de vista religioso, es a menudo preponderante el influjo del protestantismo. Es ésta una razón para desconfiar: la propaganda protestante es insinuante en extremo y adopta todas las formas para adaptarse a los diversos medios donde quiere penetrar; no es de sorprenderse, pues, si

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

se ejerce de modo más o menos disimulado, bajo la cobertura de asociaciones como las mencionadas.

Conviene señalar también que algunas de esas organizaciones tienen carácter poco serio, e inclusive harto pueril; sus pretendidos secretos son por entero inexistentes, y no tienen otra razón de ser sino excitar la curiosidad y atraer adherentes; el único peligro que representan las de este tipo, en suma, es que explotan y desarrollan ese desequilibrio mental al cual aludíamos al comienzo. Así, se ve a simples sociedades de socorros mutuos hacer uso de un ritual pretendidamente simbólico, más o menos imitado de las formas masónicas pero eminentemente fantasioso, que revela la completa ignorancia de sus autores acerca de los datos más elementales del verdadero simbolismo.

Junto a estas asociaciones simplemente “fraternales”, como dicen los norteamericanos, que parecen las de mayor difusión, hay otras que tienen pretensiones iniciáticas o esotéricas pero que, en su mayor parte, no merecen tomarse más en serio que las anteriores, aun siendo quizá más peligrosas en razón de esas pretensiones mismas, propias para engañar y extraviar a los ingenuos o mal informados. El título de “Rosacruz”, por ejemplo, parece ejercer una seducción particularísima y ha sido adoptado por buen número de organizaciones cuyos jefes no tienen la menor noción de lo que fueron los verdaderos Rosacruces; ¿y qué decir de las agrupaciones con rótulos orientales, o de aquellas que pretenden vincularse con antiguas tradiciones, y en las que no se encuentran expuestas, en realidad, sino las ideas más occidentales y modernas?

Entre viejas notas concernientes a algunas de estas organizaciones, hemos redescubierto una que nos ha llamado la atención y que, a causa de una de las frases que contiene, nos ha parecido merecer reproducirse aquí, aunque los términos sean muy poco claros y dejen subsistir duda sobre el sentido preciso que conviene atribuirles. He aquí, exactamente reproducida, la nota de que se trata, referente a una sociedad titula-

da *Order of Chylena*, sobre la cual, por lo demás, no tenemos más información¹:

Esta orden fue fundada por Albert Staley, en Filadelfia (Pensilvania), en 1879. Su manual tiene por título *The Standard United States Guide*. La orden tiene los cinco puntos del compañerazgo, derivados del verdadero punto *E Pluribus Unum* (divisa de Estados Unidos). Su estandarte lleva las palabras *Evangel* y *Evangeline*, inscriptas en estrellas de seis puntas. La *Filosofía de la vida universal* parece ser su estudio fundamental, y la palabra perdida del Templo es un elemento de ella. *Ethiopia*, Ella, es la Desposada; *Chylena*, Él, es el Redentor. El “Yo Soy” parece ser el (aquí un signo formado por dos círculos concéntricos). “Veis este Sagrado Corazón; el contorno os muestra ese Yo² llamado Chylena”.

A primera vista, parece difícil descubrir en esto nada neto ni aun inteligible: se encuentran, por cierto, algunas expresiones tomadas del lenguaje masónico, como los “cinco puntos de compañerazgo” y la “palabra perdida del Templo”; se encuentra también un símbolo muy conocido y de uso muy general, el de la estrella de seis puntas o “sello de Salomón”, sobre la cual hemos tenido oportunidad de hablar aquí³; se reconoce además la intención de dar a la organización un carácter propiamente norteamericano; pero, ¿qué puede significar todo el resto? Sobre todo, ¿qué significa la última frase?; ¿y debe verse en ella el indicio de alguna contrahechura del Sagrado Corazón, como aquellas sobre las cuales L. Charbonneau-Lassay ha informado anteriormente a los lectores de *Regnabit*?⁴

¹ Es la traducción de una noticia extraída de un folleto titulado *Arcane Associations*, editada por la “Societas Rosicruciana” de Norteamérica Manchester, N. H., 1905.

² El texto inglés dice: “*You see this Sacred Heart; the outline shows you that I*”.

³ “El crismón y el corazón en las antiguas marcas corporativas” [recopilado en *Estudios sobre la Masonería*]³⁵, y “Los símbolos de la analogía”, [en este volumen. N. del T.].

⁴ “*Les Représentations blasphématoires du Coeur de Jésus*”, agosto-septiembre de 1924.

Debemos confesar que no hemos podido descubrir hasta ahora lo que significa el nombre *Chylena*, ni cómo puede empleárselo para designar al “Redentor”, ni aun en qué sentido, religioso o no, debe entenderse esa palabra. Parece, empero, que en la frase donde se trata de la “Desposada” y el “Redentor” haya una alusión bíblica, probablemente inspirada en el *Cantar de los Cantares*; y es harto extraño que ese mismo “Redentor” nos muestre su Sagrado Corazón (¿es en realidad su corazón?) como si fuera verdaderamente el mismo Cristo; pero, una vez más, ¿por qué el nombre de *Chylena*? Por otra parte, cabe preguntarse qué tiene que ver en todo ello el nombre de *Evangeline*, la heroína del célebre poema de Longfellow; pero parece tomárselo como una forma femenina de *Evangel*, junto al cual se lo coloca; ¿es la afirmación de un espíritu “evangélico” en el sentido un tanto especial en que lo entienden las sectas protestantes, las cuales tan a menudo se ornan con ese título? Por último, si el nombre de *Ethiopia* se aplica a la raza negra, como es la interpretación más natural⁵, quizás habría de concluirse que la “redención” más o menos “evangélica” (es decir, protestante) de ésta es uno de los objetivos que se proponen los miembros de la asociación. De ser así, la divisa *E Pluribus Unum* podría interpretarse lógicamente en el sentido de una tentativa de aproximación, si no de fusión, entre las razas diversas que constituyen la población de Estados Unidos, cuyo antagonismo natural siempre las ha separado tan profundamente, ésta no es sino una hipótesis, pero por lo menos no tiene nada de inverosímil.

Si se trata de una organización de inspiración protestante, no es ésta suficiente razón para suponer que el emblema del Sagrado Corazón se tome en ella desviado de su significación verdadera; algunos protestantes, en efecto, tienen hacia el Sagrado Corazón una devoción sincera y real⁶. Empero, en el

⁵ El “*Nigra sum, sed formosa*” del *Cantar de los Cantares* justificaría quizá el hecho de que este apelativo se aplique a la ‘Desposada’.

⁶ Ya hemos citado el ejemplo del capellán de Cromwell, Thomas Goodwin, que consagró un libro a la devoción del Corazón de Jesús (“El crismón y el corazón en las antiguas marcas corporativas” [en *Estudios sobre la Masonería*]).

caso presente, la mezcla de ideas heterogéneas que atestiguan las líneas que hemos reproducido nos incita a desconfiar; nos preguntamos qué puede ser esa *Filosofía de la vida universal* que parece centrarse en el principio del “Yo Soy” (*I am*). Todo esto, sin duda, podría entenderse en un sentido muy legítimo, e inclusive vincularse en cierto modo con la concepción del corazón como centro del ser; pero, dadas las tendencias del espíritu moderno, del cual la mentalidad norteamericana es la expresión más completa, mucho es de temer que ello no se tome sino en el sentido por completo individual (o “individualista”, si se prefiere) y puramente humano. Sobre esto queremos llamar la atención para terminar el examen de esa especie de enigma.

La tendencia moderna, tal como la vemos afirmarse en el protestantismo, es en primer lugar la tendencia al individualismo, que se manifiesta claramente en el “libre examen”, negación de toda autoridad espiritual legítima y tradicional. Ese individualismo, desde el punto de vista filosófico, se afirma igualmente en el racionalismo, que es la negación de toda facultad de conocimiento superior a la razón, es decir, al modo individual y puramente humano de la inteligencia; y ese racionalismo, en todas sus formas, ha emanado más o menos directamente del cartesianismo, al cual, de modo muy natural, nos recuerda ese “Yo Soy”, y que toma al sujeto pensante y nada más como único punto de partida de toda realidad. El individualismo, así entendido en el orden intelectual, tiene por consecuencia casi inevitable lo que podría llamarse una “humanización” de la religión, que acaba por degenerar en “religiosidad”, es decir, por no ser ya sino simple cuestión de sentimiento, un conjunto de aspiraciones vagas y sin objeto definido; el sentimentalismo, por lo demás, es, por así decirlo, complementario del racionalismo⁷. Aun sin hablar de concepciones tales como la de la “experiencia religiosa” de William James, sería fácil encontrar ejemplos de esa desviación más o

⁷ Ver “El Corazón irradiante y el Corazón en llamas” [en la presente recopilación].

menos acentuada en la mayoría de las múltiples variedades del protestantismo, y especialmente del protestantismo anglosajón, cuyo dogma se disuelve en cierto modo y se desvanece para no dejar subsistir sino ese “moralismo” humanitario cuyas manifestaciones más o menos ruidosas son uno de los rasgos característicos de nuestra época. De ese “moralismo” que es la culminación lógica del protestantismo al “moralismo” puramente laico e “irreligioso” (por no decir antirreligioso) no hay sino un paso, y algunos lo dan con harta facilidad; no se trata, en suma, sino de grados diferentes en el desarrollo de una misma tendencia.

En tales condiciones, no es de sorprender que a veces se haga uso de una terminología y un simbolismo cuyo origen es propiamente religioso pero que se encuentran despojados de este carácter y desviados de su significación primera, y pueden engañar fácilmente a quienes no están sobreaviso de esa deformación; que ese engaño sea intencional o no, el resultado es el mismo. Así, se ha contrahecho la figura del Sagrado Corazón para representar el “Corazón de la Humanidad” (entendida, por lo demás, en sentido exclusivamente colectivo. y social), como ha señalado L. Charbonneau-Lassay en el artículo antes aludido, en el cual citaba a este propósito un texto donde se habla “del Corazón de María que simboliza el corazón maternal de la Patria humana, corazón femenino, y del Corazón de Jesús que simboliza el corazón paternal de la Humanidad, corazón masculino; corazón del hombre, corazón de la mujer, ambos divinos en su principio espiritual y natural”⁸. No sabemos bien por qué este texto nos ha vuelto irresistiblemente a la memoria en presencia del documento relativo a la sociedad norteamericana de la que acabamos de hablar; sin poder mostrarnos absolutamente afirmativos al respecto, tenemos la impresión de encontrarnos en su caso ante algo del mismo género. Como quiera que fuere, ese modo de disfrazar al Sagrado

⁸ Cita de *L'Écho de l'Invisible* (1917), en “Les Représentations blasphématoires du Cœur de Jésus”, *Reg.*, agosto-septiembre de 1924, pp. 192-93.

Corazón como “Corazón de la Humanidad” constituye, propiamente hablando, una forma de “naturalismo” que corre el riesgo de degenerar bien pronto en una grosera idolatría; la “religión de la Humanidad” no es, en la época contemporánea, monopolio exclusivo de Auguste Comte y de algunos de sus discípulos positivistas, a los cuales ha de reconocerse por lo menos el mérito de haber expresado francamente lo que otros envuelven en fórmulas pérfidamente equívocas. Hemos señalado ya las desviaciones que en nuestros días algunos imponen corrientemente al mismo término “religión”, aplicándolo a cosas puramente humanas⁹; este abuso, a menudo inconsciente, ¿no será el resultado de una acción perfectamente consciente y deliberada, acción ejercida por aquellos, quienesquiera que fueren, que han asumido la tarea de deformar sistemáticamente la mentalidad occidental desde los comienzos de los tiempos modernos? A veces está uno tentado de creerlo así, sobre todo cuando se ve, como ocurre desde la última guerra¹⁰, instaurarse por todas partes una especie de culto laico y “cívico”, una pseudorreligión de la cual está ausente toda idea de lo Divino; no queremos insistir más por el momento, pero sabemos que no somos los únicos que ven en ello un síntoma inquietante. Lo que diremos para concluir esta vez es que todo ello depende de una misma idea central, que es la divinización de lo humano, no en el sentido en que el cristianismo permite encararlo de cierta manera, sino en el sentido de una sustitución de Dios por la humanidad; siendo así, es fácil comprender que los propagadores de tal idea procuren apoderarse del emblema del Sagrado Corazón para hacer de esa divinización de la humanidad una parodia de la unión de las dos naturalezas, ¿divina y humana, en la persona de Cristo.

⁹ Ver nuestra comunicación “La reforma de la mentalidad moderna” [ahora recopilado en el volumen *El error ocultista y otras derivas modernas*, en estas *Obras Completas*. N. del T.].

¹⁰ [Recordemos que el presente artículo fue publicado en 1927. N. del T.].

Capítulo XXXIV

UNA FALSIFICACIÓN DEL CATOLICISMO*

Hacíamos alusión, en nuestro último artículo, a las sectas pseudo religiosas que, en nuestros días, se multiplican de extraña manera, y de las cuales la mayor parte han nacido en el mundo anglosajón; hace algunos años, dedicamos una obra al estudio histórico de una de las más extendidas de entre ellas, el teosofismo¹. Creemos útil el volver hoy sobre el tema, pues las singulares maquinaciones que señalábamos por entonces han continuado desarrollándose en el sentido que preveíamos, y la última empresa teosofista presenta ese carácter particular de ser una verdadera caricatura del Catolicismo, combinada bastante hábilmente para inducir a error a espíritus sinceros, pero mal informados.

No tenemos la intención de rehacer aquí la historia, muy complicada por otra parte, de la “Sociedad Teosófica”; diremos solamente que, en su primera fase, ella presentaba, bajo una etiqueta oriental, una mezcla confusa de ideas muy modernas y muy occidentales con fragmentos tomados de doctrinas de las proveniencias más diversas; y este conjunto heteróclito era, se dice, la doctrina original de la cual todas las religiones habían surgido. El teosofismo era por entonces bastante violentamente anticristiano; pero, en cierto momento, se produjo un cambio de orientación, al menos aparente, y el resultado de ello fue la elaboración de un “Cristianismo esotérico” de la más extraordinaria fantasía. No se detuvo ahí todo: en poco tiempo, se anunció la venida inminente de un nuevo Mesías, de otra encarnación de Cristo o, como dicen los teosofistas, del “Instructor del Mundo”; pero, para hacer compren-

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

¹ *El teosofismo: historia de una pseudoreligión*.

der cómo se prepara esta venida, es necesario dar algunas explicaciones sobre la concepción muy particular que se tiene de Cristo en el medio de que se trata.

Debemos pues resumir el singular relato que la Sra. Besant, presidenta de la Sociedad Teosófica, ha hecho en su obra titulada *Esoteric Christianity*, según las informaciones que se dicen obtenidas por “clarividencia”, pues los jefes del teosofismo tienen la pretensión de poseer una facultad que les permite hacer investigaciones directas en lo que ellos llaman “los archivos ocultos de la tierra”. He aquí lo esencial de ese relato: el niño judío cuyo nombre fue traducido por el de Jesús nació en Palestina el año 105 antes de nuestra era; sus padres le instruyeron en las letras hebreas; a los doce años, visitó Jerusalén, después fue confiado a una comunidad esenia de la Judea meridional. A los diecinueve años, Jesús entró en el monasterio del monte Serbal, donde se encontraba una biblioteca ocultista considerable, de la que la mayoría de libros “provenían de la India transhimaláica”; recorrió a continuación Egipto, donde se convirtió en “un iniciado de la Logia esotérica de la cual todas las grandes religiones reciben su fundador”. Llegado a la edad de veintinueve años, devino apto para servir de tabernáculo y de órgano para un poderoso Hijo de Dios, Señor de compasión y de sabiduría”; éste, que los Orientales denominan el Bodhisatwa Maitreya y que los Occidentales llaman el Cristo, descendió pues en Jesús, y, durante los tres años de su vida pública, “fue él quien vivía y se movía en la forma del hombre Jesús, predicando, curando las enfermedades, y agrupando a su alrededor algunas almas más avanzadas: Pasados tres años, “el cuerpo humano de Jesús se resintió de haber abrigado la presencia gloriosa de un Maestro más que humano”; pero los discípulos que había formado permanecieron bajo su influencia, y, durante más de cincuenta años, continuó visitándolos por medio de su “cuerpo espiritual” e iniciándolos en los misterios esotéricos. Seguidamente, alrededor de los relatos de la vida histórica de Jesús, se cristalizaron los “mitos” que caracterizan a un “dios solar”, y que, tras dejarse de

comprender su significado simbólico, dieron nacimiento a los dogmas del Cristianismo.

Lo que hay que retener principalmente de todo eso, es la manera en que se produce, según los teosofistas, la manifestación de un “Gran Instructor”, o incluso a veces la de un “Maestro” de menor importancia: para ahorrar a un ser tan “evolucionado” el esfuerzo de prepararse él mismo un vehículo pasando por todas las fases del desarrollo físico ordinario, es necesario que un “iniciado” o un “discípulo” le preste su cuerpo, cuando, tras haber sido especialmente preparado por ciertas pruebas, se ha tornado digno de ese honor. Será pues, a partir de ese momento, el “Maestro” quien, sirviéndose de ese cuerpo como si fuera el suyo propio, hablará por su boca para enseñar la religión de la sabiduría. De ahí resulta una separación completa entre la persona de Cristo, que es el “Instructor del Mundo”, y la de Jesús, que era solamente el “discípulo” que le cedió su cuerpo, y que, se asegura, ha llegado él mismo al rango de los “Maestros” en una época más reciente; no es preciso insistir sobre todo lo que hay de manifiestamente herético en semejante concepción.

En esas condiciones, estando anunciado el retorno próximo del “Gran Instructor”, la función que debía atribuirse la Sociedad Teosófica era encontrar y preparar, como lo habrían hecho antaño los Esenios, al “discípulo” de elección en quien se encarnará cuando el momento haya llegado, “Aquel que debe venir”. El cumplimiento de esta misión no estuvo falto de titubeos; tras diversas tentativas que fracasaron, los dirigentes teosofistas pusieron su mira sobre un joven hindú, Krishnamurti, al que educaron especialmente con vistas a la función que le destinaban. No diremos con detalle todo lo que siguió: procesos escandalosos, dimisiones resonantes, cismas en el interior de la Sociedad Teosófica; tales enojosos incidentes no hicieron por otra parte más que retardar un poco la realización de los proyectos de la Sra. Besant y de sus colaboradores. En fin, en diciembre de 1925 tuvo lugar la proclamación solemne del nuevo Mesías; pero, aunque varios de sus

“Apóstoles” estaban ya designados, se dejó subsistir tal ambigüedad que aún es imposible saber si Krishnamurti, que ahora se llama Krishnaji, debe ser él mismo el “vehículo” de Cristo, o si no será más que un simple “precursor”. Las vicisitudes pasadas incitan a alguna prudencia, y se opta por refugiarse en la vaguedad, hasta tal punto que, según ciertas publicaciones recientes, podría ser que el Cristo “escogiese, en cada país, una individualidad a la que guiaría e inspiraría de una manera especial”, de manera que pudiese, “sin tener la obligación de recorrer corporalmente el mundo, hablar cuando lo quisiera, en el país de su elección que mejor conviniese a su acción”². Debemos pues esperar ver a pretendidos Mesías o profetas aparecer un poco por todas partes, tanto más cuanto que parece, y eso es quizá lo que hay de más inquietante, que la Sociedad Teosófica no sea la única organización que trabaje actualmente en suscitar movimientos de este género. Entiéndase bien, diciendo eso, no pretendemos hablar de las organizaciones que, bajo apariencias más o menos independientes, no son en realidad más que filiales o auxiliares de la Sociedad Teosófica, y de las que algunas, como la “Orden de la Estrella de Oriente”, han sido fundadas especialmente para preparar la venida del futuro Mesías; pero, entre éstas, hay una sobre la cual tenemos que llamar la atención, pues ahí se encuentra esta caricatura del Catolicismo a la que hacíamos alusión al comienzo.

Existía en Inglaterra, desde hacía algunos años, una Iglesia vetero-católica fundada por un sacerdote excomulgado, A. H. Matthew, que se había hecho consagrar obispo por el Dr. Gérard Gul, jefe de la Iglesia vetero-católica de Holanda, formada con los restos del Jansenismo, más algunos disidentes que en el año 1870 habían rehusado aceptar el dogma de la infalibilidad pontificia. En 1913, el clero de esta Iglesia aumentó con varios miembros, todos antiguos ministros anglicanos y teosofistas más o menos evidentes; pero, dos años más tarde,

² *Le Christianisme primitif dans l'Évangile des Douze Saints*, por E. F. Udny, sacerdote de la Iglesia Católica Liberal; traducción francesa, p. 59.

el obispo Mathew, que lo ignoraba todo del teosofismo, quedó espantado al percibir que sus nuevos adherentes esperaban la venida de un futuro Mesías, y se retiró pura y simplemente, abandonando su Iglesia. Los teosofistas contaban en efecto con apropiarse enteramente de ésta, pero ese resultado había sido obtenido demasiado rápidamente, y ello no era de su gusto, pues, para poder presentarse como “católicos”, querían primero asegurarse el beneficio de la “sucesión apostólica” obteniendo la consagración episcopal para algunos de los suyos. El secretario general de la sección inglesa de la Sociedad Teosófica, J. I. Wedgwood, habiendo fracasado con Mathew, llegó, tras diversas peripecias, a hacerse consagrar por F.-S. Willoughby, obispo expulsado anteriormente de la Iglesia vetero-católica; se puso a la cabeza de ésta, cuyo título fue cambiado, en 1918, por la “Iglesia Católica Liberal”; él consagró a su vez a otros obispos y fundó ramas “regionales” en diversos países; existe una actualmente en París.

Naturalmente, no es en absoluto necesario adherirse a la Sociedad Teosófica para formar parte de la Iglesia Católica Liberal; en ésta, no se enseñan abiertamente las doctrinas teosofistas, pero se preparan los espíritus para aceptarlas. La liturgia misma ha sido bastante hábilmente modificada en este sentido: se han deslizado en ella una masa de alusiones poco comprensibles para el gran público, pero muy claras para los que conocen las teorías en cuestión. Cosa que merece particularmente ser señalada aquí, el culto del Sagrado Corazón es utilizado de la misma manera, como estando en estrecha relación con la venida del nuevo Mesías: se pretende que: “el Reino del Sagrado Corazón será el del Espíritu del Señor Maitreya, y, anunciándolo, no se hace otra cosa que decir bajo una forma velada que su advenimiento entre los hombres está próximo”. Esta información, que nos ha venido de España, nos muestra una desviación que hay que parangonar con las falsificaciones del Sagrado Corazón de las que ya se ha tratado anteriormente; los amigos de *Regnabit* no dudaban ciertamente de que aquellos trabajan directamente, aunque de manera disimulada, ¡para preparar el advenimiento del Mesías teosofista!

Pero hay algo mejor: no es solamente la liturgia, es ahora el Evangelio mismo el que es alterado, y ello so pretexto de retorno al “Cristianismo primitivo”. Se pone en circulación, a este efecto, un pretendido *Evangelio de los Doce Santos*; este título nos había hecho suponer primero que se trataba de algún Evangelio apócrifo, como existen bastantes; pero no hemos tardado mucho en darnos cuenta de que se trataba de una simple mistificación. Ese pretendido Evangelio, escrito en arameo, habría sido conservado en un monasterio budista del Tíbet, y su traducción inglesa habría sido transmitida “mentalmente” a un sacerdote anglicano, el Sr. Ouseley, que la publicó seguidamente. Se nos dice además que el pobre hombre estaba por entonces: “anciano, sordo, físicamente debilitado; su vista era de las peores y su mentalidad estaba disminuida; estaba más o menos roto por la edad”³; ¿no es eso confesar que su estado le predisponía a jugar en este asunto un papel de engañado? Pasamos sobre la historia fantástica que se cuenta para explicar el origen de esta traducción, que sería obra de un “Maestro” que fue antaño el célebre filósofo Francis Bacon, después conocido en el siglo XVIII como el enigmático conde de Saint-Germain. Lo que es más interesante es saber cuáles son las enseñanzas especiales contenidas en el Evangelio en cuestión y que se dice ser: “una parte esencial del Cristianismo original, cuya ausencia tristemente ha empobrecido cada vez más esta religión”⁴. Ahora bien, tales enseñanzas se remiten a dos: la doctrina teosofista de la reencarnación y la prescripción del régimen vegetariano y antialcohólico caro a cierto “moralismo” anglosajón; y he aquí que se quieren introducir en el Cristianismo, incluso pretendiendo que esas mismas enseñanzas “se encontraban también antaño en los Evangelios canónicos, que han sido suprimidas hacia el siglo IV, y que el *Evangelio de los Doce Santos* es el único que ha escapado a la corrupción general”. A decir verdad, la superchería es bastante grose-

³ *Le Christianisme primitif dans l'Évangile des Douze Saints*, por E. F. Udny, sacerdote de la Iglesia Católica Liberal; traducción francesa, p. 26.

⁴ *Ibidem*, p. 4.

ra, pero desgraciadamente hay todavía demasiados que se dejarán atrapar en ella; haría falta conocer mal la mentalidad de nuestra época para persuadirse de que una cosa de este género no tendrá ningún éxito.

Se nos hace además prever una empresa de la mayor envergadura: “El autor, se dice en el librito destinado a presentar el Evangelio supuestamente “reencuentrado”, tiene motivos para creer que una Biblia nueva y mejor será, en poco tiempo, puesta a nuestra disposición, y que la Iglesia Católica Liberal la adoptará probablemente; pero él es el único responsable de esta opinión, no habiendo sido autorizado por la Iglesia para afirmarlo. Para que la cuestión pudiese plantearse, era naturalmente preciso que la Biblia mejor haya aparecido”⁵. Ello no es todavía más que una simple sugestión, pero es fácil comprender lo que quiere decir; la falsificación va a ser extendida al conjunto de los Libros santos; henos aquí pues prevenidos, y, cada vez que se anuncie el descubrimiento de algún manuscrito conteniendo textos bíblicos o evangélicos hasta ahora desconocidos, sabremos que conviene desconfiar más que nunca.

Parece que entremos en un período donde será particularmente difícil “distinguir la cizaña del buen grano”; ¿Cómo vendrá a hacerse ese discernimiento, si no es examinando todas las cosas a la luz del Sagrado Corazón, “en quien están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia”? En el libro que hemos mencionado, evocábamos, a propósito de las empresas mesiánicas de los teosofistas, esta palabra del Evangelio: “Se levantarán falsos cristos y falsos profetas, que harán grandes prodigios y cosas sorprendentes, hasta seducir, si fuera posible, a los mismos elegidos”⁶. No estamos todavía en eso, pero lo que hemos visto hasta aquí no es sin duda más que un comienzo y como un encaminarse hacia eventos más graves; sin querer arriesgar ninguna predicción, se puede muy bien decir

⁵ *Ibidem*, p. 41

⁶ *San Mateo*, XIX, 24.

que, según todo tipo de indicios, lo que se prepara actualmente es muy poco tranquilizador, y ello en todos los dominios. En el desorden actual, los teosofistas no hacen sin duda más que jugar su papel, como muchos otros, de una manera más o menos inconsciente; pero, tras todos esos movimientos, que lanzan la turbación en los espíritus, puede haber algo mucho más terrible, que sus jefes mismos no conocen, y de lo cual no son por tanto más que simples instrumentos en realidad. En todo caso, hay ahí, incluso para el presente, un peligro muy real y que sería equivocado no querer ver. Hemos creído bueno denunciarlo una vez más, y no será quizá la última, pues es de prever que la propaganda insinuante de la que estamos tratando, tendrá aún otras manifestaciones.

RESEÑAS DE LIBROS Y REVISTAS*

Reseñas de libros

R. P. J. Maréchal, S. J. (Section philosophique du *Museum Lessianum*), *Le Point de départ de la Métaphysique* (*El Punto de partida de la Metafísica*), lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. Cuaderno V: *Le Thomisme devant la Philosophie critique*. En *Vient de Paraître*, noviembre de 1927.

El autor se ha propuesto una especie de confrontación del tomismo con la filosofía moderna, y, ahora, más especialmente con el kantismo; ¿no es conceder una importancia excesiva a “problemas” puramente artificiales, cuando no hay necesidad en verdad de constituir sobre bases tomistas, una “Teoría del conocimiento”? La antigüedad y la Edad Media, que preferían con buen criterio ir directamente al conocimiento mismo, no se han apurado por esas cuestiones; y no vemos que la metafísica tenga realmente necesidad de tal “punto de partida”. Por otra parte, aunque somos muy poco partidarios de esa mezcla de puntos de vista heterogéneos y de esas discusiones que con mucha frecuencia conducen a bastante lamentables concesiones, no dejamos de reconocer todo el mérito de un trabajo considerable, y tanto más difícil cuando se trata de comparar entre sí unas teorías que se expresan en lenguajes tan diferentes como es posible.

Edouard Dujardin, *Le Dieu Jésus, essai sur les origines et sur la formation de la légende évangélique* (*El Dios Jesús, ensayo sobre los orígenes y sobre la formación de la leyenda evangélica*). En *Vient de Paraître*, marzo de 1928.

Tenemos aquí todavía una nueva hipótesis (el autor mismo reconoce que no es más que eso) sobre los orígenes del Cris-

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

tianismo, que habría sido la continuación o “nuevo despertar” de una antigua “religión de misterio” palestina, cuyo dios, llamado Jesús (o Josué), habría sido inmolado y crucificado ritualmente en un “drama sacro” realizado por última vez en el año 27 de nuestra era. El Sr. Dujardin se aparta de la concepción “mítica”, sostenida recientemente por Chouchoud, en que reconoce a Jesús alguna historicidad, pero que es solamente una “historicidad espiritual”; hay que precisar además que la “espiritualidad”, para él, debe entenderse en un sentido puramente “sociológico”; y utiliza a la vez los pretendidos resultados de la “crítica independiente” (léase anticristiana), la teoría de Robertson Smith, según la cual “el rito precede y produce el mito”, y la de Durkheim según la cual “el dios es la hipóstasis de la Sociedad”. Hay que esperar la continuación, pues este volumen se presenta como el primero de toda una serie; pero estamos bien persuadidos, que por lo que ya hemos visto, esta hipótesis no es sino una fantasía más que viene a añadirse a muchas otras, y que no tiene más solidez que la que pretende remplazar; esas construcciones pseudo-científicas, engendradas por el desorden intelectual de nuestra época, se hundirán una tras otra y, finalmente, la verdadera tradición cristiana sin duda nada tiene que temer de ellas.

Soneti alchimici-ermetici di Frate Elia e Cecco d'Ascoli, con introduzione e note di Mario Mazzoni (Casa Editrice Toscana, San Gimignano, Siena). En VI, junio de 1930.

Este pequeño volumen, que es el primero de una serie de opúsculos concernientes al hermetismo, contiene, precedidos por noticias históricas sobre sus autores, unos poemas alquímicos poco conocidos, y algunos hasta inéditos, de Cecco d'Ascoli, que perteneció a la organización de los "Fieles de Amor", y del Hermano Elías, compañero y sucesor de San Francisco de Asís. Un apéndice da la representación de algunos símbolos herméticos, acompañada de explicaciones un poco demasiado sumarias; esta recopilación de símbolos será continuada en los volúmenes siguientes.

Dynan-V. Fumet, *La Divine Oraison* (Cahiers de la Quinzaine, Paris). VI, febrero de 1934.

Este librito es un comentario del *Pater*, curioso en ciertos aspectos, pero bastante oscuro; tenemos algunas razones para pensar que el autor ha querido poner una intención más o menos "esotérica"... Desgraciadamente, las rarezas de lenguaje no constituyen el esoterismo, como tampoco la dificultad de comprender una cosa la torna "hermética", a pesar del sentido que el vulgo añade a esta palabra. En efecto, no vemos que haya nada ahí que se salga del punto de vista religioso, el cual es exotérico por definición; quizás toma un matiz un poco especial, pero eso mismo no parece sobrepasar el dominio abierto a las discusiones de los teólogos.

Henry de Geymuller, *Swedenborg et les phénomènes psychiques* (Ernest Leroux, París). En VI, junio de 1935.

El contenido de este grueso libro habría podido fácilmente, parece, proporcionar materia para varios volúmenes, y las demasiado frecuentes digresiones hacen la exposición bastante difícil de seguir; falta un hilo conductor, o al menos, si lo hay, no aparece claramente... Lo que concierne a las ideas mismas de Swedenborg, especialmente sobre las relaciones del espíritu y del cuerpo y sobre lo que él llama el "limbo", tiene en todo caso un interés histórico cierto; pero los argumentos que se pretende sacar de ellas contra el espiritismo son más bien débiles, y apenas puede ser de otra forma desde el momento que se concede a los espiritistas su postulado fundamental, es decir, la posibilidad de una comunicación real con los muertos; que haya todas las ventajas en abstenerse de tales prácticas, es una cuestión secundaria al lado de ello. Para la reencarnación también, la discusión sólo alcanza temas "adventicios"; por lo demás, la demostración de su imposibilidad metafísica es la única decisiva. Por añadidura, no queremos ciertamente el emprender aquí la discusión del modo como Swedenborg considera el "mundo espiritual"; puede que su lenguaje traicione a veces su pensamiento; pero una cosa bastante curiosa que se comprueba, es que concuerda con

los espiritistas en no querer encontrar más que seres de origen humano, comprendidos los ángeles mismos: ¡extraña limitación de la Posibilidad universal!

Francesco Vivona, *L'Anima di Virgilio* (Casa Editrice "Ausonia", Roma). VI, noviembre de 1935.

Las dos conferencias reunidas en este volumen no dan de Virgilio más que una idea muy "exotérica": en este poeta, que se nos presenta como dividido entre naturales aspiraciones religiosas y la influencia de la filosofía epicúrea, tenemos dificultades en reconocer a aquel que puso en sus obras tantos datos iniciáticos, aquel que, por esta misma razón, Dante tomó como guía de su misterioso viaje; por tanto, ver en *La Eneida* el "poema del dolor" es una interpretación "psicológica" que, como todas las del mismo orden, no podría ir muy lejos ni explicar nada en el fondo; ciertamente que no es prestando a los antiguos las preocupaciones especiales de los modernos como se llegará nunca a comprenderlos verdaderamente.

Luigi Valli, *La Struttura morale dell'Universo dantesco* (Casa Editrice "Ausonia", Roma). VI, diciembre de 1935.

Este volumen es la recopilación de aquellos trabajos del autor sobre Dante que habían quedado hasta aquí inéditos o dispersos en revistas diversas; se encuentran en él, junto a comentarios especiales de cierto número de cantos de la *Divina Commedia*, unas notas complementarias a sus anteriores obras, y respuestas a las críticas que se le habían dirigido. El conjunto ha sido dividido en dos partes, según se trate de escritos anteriores o posteriores al descubrimiento de las múltiples simetrías existentes entre los dos símbolos de la Cruz y del Águila, y donde el autor ha visto la "clave" de toda la *Divina Commedia*; en nuestra opinión, ésa puede ser en efecto una de las "claves", pero no la única, pues, si la cuestión de las relaciones de los dos poderes representados respectivamente por el Papado y el Imperio tiene incontestablemente una importancia considerable en el pensamiento de Dante, sería sin

embargo exagerado querer reducirlo enteramente a eso. Por lo demás es probable que el autor mismo, si hubiera tenido tiempo, habría rectificado o completado sus puntos de vista sobre muchos puntos, tanto más cuanto que, hacia el final, parece haber sido impulsado a prestar cada vez más atención al lado propiamente "hermético" de Dante. Sin duda se habría percatado especialmente de que ciertas ideas que él considera como "originales" tienen, por el contrario, un carácter estrictamente tradicional: así, la que hace del Paraíso terrestre una etapa necesaria en la vía del Paraíso celestial, por ejemplo, no es en el fondo más que una expresión de la relación que existió en todo tiempo entre los "pequeños misterios" y los "grandes misterios". El simbolismo mismo de la Cruz y del Águila habría todavía podido profundizarse en algunos de sus aspectos: el autor encuentra insuficiente una interpretación por *Pietà y Giustizia*, es decir, "Misericordia y Justicia"; pero, quizás a pesar del mismo que lo había propuesto, esos dos términos corresponden rigurosamente a los dos lados del "árbol sefirótico", y esta simple observación le confiere sin duda un sentido muy distinto, sobre todo, si se le añade la consideración de una determinada figuración de los dos poderes por los dos rostros de Jano... Habría también mucho que decir sobre la cuestión del secreto iniciático, que parece aquí un poco demasiado reducido a un asunto de simple prudencia, lo que no es sino muy secundario; pero nos hemos ya explicado suficientemente al respecto en otras ocasiones. Lo que es muy justo, es considerar la concepción de Dante como constituyendo en cierto modo un "supracatolicismo"; sería inclusive difícil encontrar una expresión más exacta para caracterizarlo; y añadiremos que ello resulta además directamente de la naturaleza misma de la tradición esotérica a la cual se vinculaba Dante. Hay además, un poco por todas partes en este volumen, múltiples consideraciones muy dignas de atención, y que hacen todavía lamentar vivamente que tal obra haya permanecido inacabada; no podemos ni soñar ahora en señalarlas con detalle, pero quizás tendremos más tarde la ocasión de volver sobre algunas de ellas.

P. Mandonnet, O. P., *Dante le Théologien: Introduction à l'intelligence de la vie, des oeuvres et de l'art de Dante Alighieri* (Desclée de Brouwer et C^{ie}, Paris). En ET, enero de 1936.

Que Dante, visto desde una vertiente determinada de su obra, pueda aparecer como teólogo eso no es contestable, y ése aspecto merece ser situado en su lugar legítimo entre los demás; pero haría falta guardarse de querer remitirlo todo a ello, y nos tememos que esta tendencia sea un poco la del R. P. Mandonnet, tanto más cuanto que declara, muy al comienzo de su libro, lamentar de modo general la ausencia, en el estudio de Dante, de "puntos de vista sistemáticos"... que quizás la naturaleza misma del tema no podría comportar. No podemos evitar cierta sorpresa viendo afirmar que "Dante ha impulsado el espíritu de sistema más allá de lo inverosímil", mientras que, al contrario, y muy felizmente, nos parece de todo punto indemne de ello, o incluso que "el arte de Dante, por uno de sus elementos fundamentales, el simbolismo, es un arte de mistificador", mientras que si es cierto que "proporciona a cada instante e intencionalmente, la ocasión de desorientar al lector", ello no es desde luego sin muy serias razones, de las que hemos hablado en otras ocasiones para dispensarnos ahora de volver sobre eso. En cuanto a la opinión que consiste en hacer de Dante un "tomista", parece que ha estado siempre bastante extendida entre sus comentadores, sobre todo eclesiásticos; se podría objetar a eso que, si Dante adopta en efecto con frecuencia el lenguaje de Santo Tomás, quizás es también para "desorientar al lector", al menos en cierta medida; a veces ocurre que emplea igualmente el lenguaje de San Agustín o de otros, según que encuentre en ello alguna ventaja, y, en todo caso, ésa es la prueba de que no es "sistemático". Sea como fuere, la principal "novedad" de esta obra reside probablemente en la aserción de que Dante fue clérigo; con seguridad, la cosa en sí misma nada tiene de imposible, pero, aunque se admitiera, no habría que exagerar la importancia de ello, que se reduciría en suma a la de estudios que le hubieran proporcionado ciertos modos de expresión que de otro modo habrían

podido faltarle, pues, francamente, no vemos demasiado qué otra influencia hubiera podido tener una simple formación escolar sobre un espíritu así... Por lo demás, la argumentación destinada a justificar esta aserción, y que se basa sobre todo en una determinada interpretación de la *Vita Nuova*, no nos parece muy convincente: todo eso, que es evidentemente una ambigüedad querida, puede significar algo muy distinto, y no vemos del todo por qué motivo para explicarlo, no se podría "proceder más que de dos maneras, filosóficamente y teológicamente", como si toda realidad se redujera a esos dos únicos puntos de vista. También teníamos ya la impresión de que alguna confusión podía encontrarse en el fondo de toda esta argumentación, pues antes de llegar al final, nos ha proporcionado la prueba más evidente de ello, pues, citando esta frase: "Y esa duda es imposible de resolver para quien no estuviera en el mismo grado *fiel de Amor*, y a los que lo son, parece claramente lo que podría resolver esas palabras inciertas", el autor añade: "Dante apela a un clérigo para desvelar el secreto disimulado de su propia cléricatura"; así, él ha simplemente confundido... ¡iniciación y cléricatura! Aparte de este muy grave error, hay ciertos puntos sobre los cuales tiene enteramente razón, especialmente en lo que concierne a las "damas" de Dante, que son, como él dice, "puros símbolos" aunque, apenas hace falta decirlo, ignora enteramente su alcance esotérico. Él expone también, sobre el uso simbólico de los números, consideraciones interesantes, pero que no van nunca muy lejos ni muy profundamente; y ¿por qué querer que ese simbolismo sea "de origen teológico"? Ciertamente, los teólogos pueden, así como otros, servirse de ello en su dominio, y lo han hecho efectivamente, pero ésa no es más que una aplicación particular y bastante limitada; y, cuando Dante la sobrepasaba, no tenía necesidad para ello de "crearse una teoría personal", sino solamente apelar a unas fuentes tradicionales de otro orden... Las interpretaciones propuestas dan demasiado frecuentemente una extraña impresión de exclusividad y de "aminoramiento"; y parece que lo que dejan fuera sea siempre precisamente lo que permitiría ir al fondo de las cosas; el ver-

dadero simbolismo no es ni la "metáfora", ni la "alegoría", y no es en absoluto "de orden humano"; es la "ciencia sagrada" la que Dante tiene siempre en mente, pero no se confunde para él pura y simplemente con la teología; la idea del "viaje" tuvo un sentido iniciático profundo mucho antes de recibir una acepción teológica; la concepción de las esferas celestes es algo muy distinto a una "ficción poética"; y podríamos continuar casi indefinidamente citando ejemplos de ese género. Es muy cierto que "es hacerse ilusiones no ver de Dante más que la vertiente superficial y muy exterior, es decir, la vertiente literaria en el sentido ordinario de la palabra"; pero, no ver ahí otra cosa que el lado teológico, ¿no es detenerse todavía en algo exterior, en una segunda "corteza" por así decir? Y, si es exacto que unos conocimientos teológicos pueden ayudar a comprender a Dante hasta cierto punto, unos conocimientos de orden esotérico e iniciático, incluso incompletos, permitirían ciertamente comprenderlo mucho mejor todavía; pero se puede ser un "tomista" muy competente, lo que el P. Mandonnet es incontestablemente, y no sospechar incluso la existencia de cosas que sin embargo tuvieron tanta importancia en la Edad Media.

Gabriel Trarieux d'Egmont, *Le Thyrses et la Croix* (Éditions Adyar, París). En ET, diciembre de 1936.

Reencontramos aquí la sorprendente confianza en las "fuentes" teosóficas y ocultistas que hemos ya notado hace algún tiempo en otra obra del mismo autor; a ello se añaden, aún esta vez, enseñanzas "rosacrucianas" debidas a un guía anónimo que no deja de sernos un poco sospechoso por las razones que exponemos en otra parte a propósito del "pseudo rosacrucismo" moderno. Resulta de todo ello, especialmente en lo que concierne al "Misterio de Cristo", algo que, naturalmente, se asemeja mucho a las teorías "mesiánicas" de los teosofistas, pero todavía agravado en cierto modo por la mezcla con los otros elementos que acabamos de mencionar; ciertos pasajes dan una impresión verdaderamente inquietante... En cuanto a la historia del esoterismo cristiano, tal como es presentada

aquí, tiende a confundir constantemente este esoterismo con la “herejía” y con las “sectas”; nos hemos dedicado ya con frecuencia a disipar precisamente esta confusión como para tener que insistir de nuevo sobre todo lo que hay de erróneo en semejante manera de considerar las cosas. Entiéndase bien, cuando se llega a los tiempos actuales reaparecen aún las intervenciones de la “Gran Logia Blanca”, el advenimiento de la “Era de Acuario”, y otras cosas que nos son demasiado conocidas; también, cuando el autor habla de los “Poderes tenebrosos que nos manejan y de sus perspicaces métodos”, no puede sino expresarse muy sinceramente el lamento de que esté tan lejos de dar prueba de una perspicacia igual a la de ellos ¡y de discernir su acción en donde se ejerce verdaderamente! No queremos destacar ciertos errores de referencias, pero hay sin embargo uno que nos toca un poco demasiado de cerca para que no digamos nada de él: Monseñor R. H. Benson ha escrito un libro titulado *El Amo del Mundo*, y no *El Rey del Mundo*; como además es del Anticristo de lo que se trata ahí, y como aquello de lo que hablamos en nuestro propio libro sobre *El Rey del Mundo* es de un carácter totalmente opuesto, semejante error es extremadamente molesto; hasta ahora, no encontrábamos más que a las gentes de la R. I. S. S. (*Revue Internationale des Sociétés Secrètes*) para confundir, mucho menos involuntariamente por lo demás, ¡al “Rey del Mundo” con el “Príncipe de este Mundo”!

G. P. Scarlata, *Il trattato sul volgare di Dante* (Stabilimento grafico “Cartnia”), Tolmezzo. En ET, enero de 1937

En este folleto (extraído de la *Rivista Letteraria*), el autor del libro *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, al cual hace años hemos dedicado aquí un artículo (nº de julio de 1932)¹, vuelve sobre el significado que conviene reconocer al tratado *De vulgari eloquio* (o *De vulgaris eloquentiae doctrina*) de Dante, considerado principalmente en

¹ Cf. el artículo “Nuevas apreciaciones sobre el lenguaje secreto de Dante” [recopilado en este volumen. N. del T.].

sus relaciones con la poesía de los "Fieles de Amor". Él se declara de acuerdo con nosotros cuando decimos que éstos no fueron nunca ni una "secta" ni una "sociedad"; pero no parece haber comprendido enteramente cuál fue su verdadero carácter, puesto que, aunque considerando el tratado en cuestión como un "comentario" a su poesía, quiere ver ahí un contenido no iniciático, sino solamente histórico y político. A decir verdad, no hay ninguna incompatibilidad en eso, si se piensa que, en la época de Dante, la historia y la política eran todavía cosa muy distinta a aquello en que se han convertido en las concepciones puramente profanas del mundo moderno; y, si el *volgare illustre* es verdaderamente "la escritura de cuatro sentidos", ¿por qué detenerse en los sentidos más exteriores? Que Dante, ahí como en sus otras obras, haya tenido en mente una realización tan completa como es posible de la organización social tradicional de la Cristiandad, ello no es dudoso, pero eso mismo no puede ser en definitiva para él más que una aplicación de ciertos conocimientos de orden iniciático; por otra parte, eso excluye muy ciertamente que pudiese ser considerado como un "precursor del humanismo" destructor de la tradición.

Christopher Dawson, *Progrès et Religion: une enquête historique*. (Librairie Plon, Paris). En ET, mayo de 1937.

El espíritu con el cual se ha escrito esta obra es evidentemente "tradicionalista", pero no se podría decir que sea verdaderamente tradicional; se puede incluso ver en ella una ilustración bastante clara de la distinción que hemos marcado entre esos dos términos. El autor estima que toda verdadera civilización debe tener una base religiosa; en eso, es evidente que entiende abusivamente el sentido de la palabra "religión" hasta hacer de ella un sinónimo de "tradición" en general. Sin duda, cuando recomienda un "retorno a la tradición" para el mundo occidental, no se equivoca pensando que la tradición debe ser aquí de forma religiosa, y al considerar algo que sería, en cierto sentido, como una restauración de la "Cristiandad" de la

Edad Media. Parece que lo que, a sus ojos, ha constituido sobre todo la debilidad de la civilización occidental, es la dualidad de los elementos, uno judeo-cristiano y el otro greco-latino, de donde proceden respectivamente su religión y su ciencia; su fusión no se habría nunca logrado más que imperfectamente, y su disociación habría entrañado la "secularización" característica de la época moderna; puede haber ahí una parte de verdad, pero no pensamos que tal visión de las cosas vaya hasta el fondo, y por lo demás los dos elementos de los que se trata no pueden ser puestos en el mismo plano. Hay algo más grave: el autor presenta la historia de la idea de progreso de una manera tal que se debería esperar que esté lógicamente llevado a concluir su condenación; pero, muy al contrario, tras haber mostrado que los "racionalistas" han querido oponer y sustituir al Cristianismo una especie de "religión del progreso", no deja de considerar que esta idea tiene su lugar en el Cristianismo mismo, y, de este modo, querría salvarla del descrédito en el que se arriesga caer, y conservarla en el "retorno a la tradición", tal como él lo concibe. Llega incluso, cosa curiosa, hasta afirmar una "antinomía" entre el Cristianismo y la "teoría de los ciclos cósmicos", que él confunde muy simplemente con una caricatura filosófica y profana de la teoría llamada del "eterno retorno", la cual ha sido siempre extraña a toda doctrina auténticamente tradicional. Volviendo a la pretendida "religión del progreso", haría falta en realidad llamarla "contra-religión"; si es exacto que sus promotores se han servido de algunos elementos de origen cristiano, no es más que desnaturalizándolos hasta una "subversión" completa; y sería necesario tener muy en cuenta también que el "sentimiento religioso" es cosa muy distinta a la religión, puesto que puede incluso ser desviado directamente contra ésta. Lo que hace falta mantener claramente, es que la idea de progreso es antitradicional en sí misma, y que incluso no ha sido inventada y propagada más que por esta razón, y que, en tanto que no se haya renunciado a ella, o a las otras ideas o pseudo-ideas específicamente modernas, no se tendrá derecho a hablar de un retorno efectivo al espíritu tradicional. Otro punto débil del li-

bro es éste: se ve ahí que la "antropología" es, no una ciencia verdadera, sino una simple interpretación hecha según todo un conjunto de ideas preconcebidas, principalmente "evolucionistas" e incluso "transformistas"; pero, tras eso, el autor no deja de tomar amplios préstamos a esa misma "antropología", para trazar una especie de esbozo de lo que él considera como los desarrollos sucesivos de la "religión", englobando este nombre aquí indistintamente todo lo que tiene algún carácter tradicional, o todo lo que implica un "elemento espiritual", cuya noción queda por lo demás extremadamente vaga. Aunque criticando justamente ciertas teorías corrientes sobre los "primitivos", no puede abstenerse a pesar de todo de hacer de éstos unos espíritus bastante "simplistas"; él toma todos los cambios de formas por "progresos del pensamiento", e incluso considera el conocimiento de los principios trascendentes como un resultado de "descubrimientos" hechos en tal o cual época, de modo que los ritos y los símbolos no habrían tenido primero ninguna significación metafísica, y que ésta no les habría sido atribuida sino más o menos tardíamente; ¿no son ésas concepciones puramente "evolucionistas", también ellas, y qué deviene en todo eso la idea misma de la tradición, que nada tiene que ver con esta elaboración "progresiva" de un "pensamiento" totalmente humano? En suma, una obra como ésta es sobre todo interesante en tanto que "síntoma" de un estado de espíritu que parece extenderse actualmente cada vez más; él muestra bien que algunos pueden tener las mejores intenciones "tradicionalistas" y permanecer sin embargo más o menos completamente bajo la influencia de las ideas modernas, es decir, en el fondo, antitradicionales; prácticamente, no pueden salir de ahí más que compromisos cuyo valor "constructivo" nos parece bastante dudoso.

J. Evola, *Il Mistero del Graal et la Tradizione ghibellina del Impero* (Laterza e Figli, Bari). ET, julio de 1937.

El autor señala ante todo la insuficiencia de los diferentes puntos de vista, "literario", místico, y también etnológico y "folklorista", bajo los cuales se ha pretendido habitualmente

estudiar la cuestión del Grial y las tradiciones con él relacionadas; a falta de emplazarse en el terreno de una tradición metafísica, en el sentido más extenso y más completo de la palabra, no se puede captar su verdadera significación; y las mismas aproximaciones que han podido establecerse con elementos que se encuentran en otros sitios no podrían tomar un valor real más que si se les considera según el “espíritu” que conviene, es decir, el espíritu propiamente tradicional. El Grial y su “búsqueda” pueden, en este aspecto, ser vinculados a lo que Hesíodo designa como el “ciclo de los héroes”, considerando a éstos como seres dotados de la posibilidad de reintegrarse al “estado primordial” y preparar así la venida de una nueva “edad de oro”; y se puede así percibir inmediatamente cierta relación con la concepción del “Sacro Imperio”, la cual, a decir verdad, nunca llegó a realizarse plenamente. Cosa bastante extraña, los principales textos relativos al Grial, aparecieron todos en el curso de un período muy breve, coincidiendo con la fase culminante de la tradición medieval y especialmente de la caballería, como si representaran la manifestación súbita, en un momento dado, de una especie de corriente subterránea que bien pronto volvió a ser invisible; hubo una reanudación más tarde, tras la destrucción de los Templarios, a los cuales parecen haber sucedido, de una forma más secreta, organizaciones que ellas mismas no carecían de relación con la tradición del Grial. Lo que da el mayor interés al libro, es el examen de los múltiples puntos más o menos particulares de los cuales el autor se afana en dilucidar su sentido simbólico, y en el detalle de los cuales nos es naturalmente imposible entrar aquí; hay algunos de esos puntos que ya hemos tratado nosotros mismos en *El Rey del Mundo* y en algunos de nuestros artículos, como él mismo lo recuerda en diversas ocasiones y hay otros sobre los cuales tendremos quizás todavía la ocasión de volver más tarde; por el momento, no podemos más que recomendar la lectura de esta obra a todos los que se interesan en ésta cuestión, y más especialmente en tanto que está ligada a las tradiciones y a los símbolos referentes al “Centro del Mundo”. No puede decirse, eso es evidente, que esté todo ahí

enteramente aclarado, pero esto no es un reproche, pues tal cosa es sin duda imposible, y el tema es de los propiamente inagotables; pero creemos al menos que no se podría encontrar en otra parte un equivalente de todos los elementos de interpretación que están aquí reunidos.

G. Persigout, *Rosicrucisme et Cartésianisme: "X Novembris 1619", Essai d'exégèse hermétique du Songe cartésien* [Rosacrucismo y Cartesianismo: "X Novembris 1619", Ensayo de exégesis hermética del Sueño cartesiano] (Éditions "La Paix", Paris). ET, enero de 1939.

Este opúsculo, que por otra parte no representa sino un fragmento de un trabajo más extenso, se refiere a una cuestión de la que ya hemos tenido oportunidad de hablar, hace ya cierto tiempo (nº de abril de 1938, págs. 155-156), a propósito de un artículo de otro autor aparecido en el *Mercure de France*; no hay entonces necesidad de volver a exponer aquí todas las razones que hacen inadmisibile la hipótesis de una iniciación rosacruciana de Descartes. El autor del presente estudio no es por lo demás tan taxativo como otros; a veces, solamente habla de un "ambiente rosacruciano" que existía en Alemania en esta época y por el cual Descartes habría podido ser influido en un determinado momento, precisamente aquel en el que tuvo su famoso sueño; reducido a sus auténticas proporciones, el tema es posiblemente mucho menos inverosímil, especialmente si se añade que esta influencia no habría sido en suma sino pasajera y, por tanto, muy superficial. Sin embargo, esto no explicaría el motivo por el cual las diferentes fases del sueño se corresponden con las pruebas iniciáticas, ya que éstas son cosas que no pueden descubrirse mediante la simple imaginación, excepto en las ensoñaciones de los ocultistas; pero, ¿realmente existe tal correspondencia? A pesar de todas las ingeniosidades de las que hace gala el autor en sus interpretaciones, debemos decir que ésta no es tan evidente, y que incluso presenta una molesta laguna, pues ni siquiera con la mejor voluntad del mundo puede verse claramente qué relación puede haber entre una representación de un melón y la prueba

del agua... Es muy probable, por otra parte, que este sueño no sea más que una ficción, lo que en el fondo sería más interesante, pues al menos demostraría en Descartes una intención simbólica consciente, por imperfectamente que haya sido expresada; en tal caso, habría podido intentar bajo esta forma una descripción velada de las pruebas iniciáticas; pero, entonces, ¿de qué tipo de iniciación se trataría? Todo lo que sería posible admitir, en rigor, es que hubiera sido recibido, así como más tarde lo fue Leibnitz, en alguna organización de inspiración más o menos rosacruziana, de la cual se habría apartado por lo demás a continuación (y la ruptura, si así hubiese sido, habría tenido incluso un carácter algo violento, a juzgar por la dedicatoria de "Polybius el Cosmopolita"); todavía habría sido preciso que tal organización estuviera ya muy degenerada para admitir tan a la ligera a candidatos tan poco "cualificados"... Pero, examinándolo bien, y debido a las razones que ya hemos expuesto, continuamos pensando que Descartes, a quien por lo demás es verdaderamente paradójico querer defender de la imputación de "racionalista", no conoció, sin duda, en cuestión de ideas rosacruzianas, más que lo que podía circular por entonces en el mundo profano, y que, si se ejercieron algunas influencias sobre él de una u otra manera, conscientemente o más probablemente de modo inconsciente, el origen del que éstas emanaban en realidad era algo distinto a una iniciación auténtica y legítima; el lugar mismo que ocupa su filosofía en la historia de la desviación moderna, ¿no es un indicio ampliamente suficiente para justificar tal sospecha?

Mortimer J. Adler. *Saint Thomas and the Gentiles* (Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin). En ET, febrero 1939.

El autor, que es profesor en la Universidad de Chicago, estudia la argumentación que podría oponerse a los que representan de alguna manera, en la época actual, el equivalente de aquellos a quienes Santo Tomás de Aquino se dirigía al escribir su *Summa contra Gentiles*: éstos son ante todo los "científicos" o "positivistas", que niegan la existencia misma de una

verdadera filosofía, y luego, los que él llama los “sistemistas”, que admiten una pluralidad irreductible de filosofías, considerándolas como igualmente válidas bajo la sola condición de que éstas constituyan construcciones coherentes en sí mismas. Lo más interesante aquí bajo nuestro punto de vista, es la protesta elevada en contra del espíritu de sistema; el autor no duda en reprochar incluso a determinados tomistas, con mucha razón, el desnaturalizar la filosofía de Santo Tomás presentándola como “un gran sistema de pensamiento”, y él preferiría incluso renunciar al nombre de “tomismo” porque su forma parece sugerir la idea de un sistema especial, representando simplemente las concepciones particulares de una determinada individualidad, es decir “una filosofía” entre las otras, y no una expresión de la *philosophia perennis*; solamente hay que lamentar que el autor no parece concebir esta *philosophia perennis* fuera de su forma específicamente cristiana, que, en realidad no puede ser más que una de las múltiples expresiones de la verdad una.

E. Aroux. *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste: Révélations d'un catholique sur le moyen âge* (Éditions Niclaus, Paris). En ET, junio de 1939.

Es una excelente idea haber reeditado el libro de Aroux sobre Dante, cuya edición original data de 1854, y que naturalmente era desde largo tiempo inhallable. Aroux tuvo el mérito de ser uno de los primeros, con Rosetti y casi al mismo tiempo que él, en señalar la existencia de un sentido esotérico en la obra de Dante; y, a pesar de los trabajos bastante numerosos que han sido publicados desde entonces sobre este asunto, especialmente en los últimos años, la documentación contenida en su obra no ha perdido nada de su interés, y habrá que remitirse siempre a ella como una especie de introducción indispensable para los estudios más recientes. Por lo demás, entiéndase bien que la interpretación de Aroux demanda muchas reservas y necesita ser rectificada sobre muchos puntos, comenzando por las imputaciones formuladas con respecto a Dante en el título mismo; nos hemos ya explicado, en *El esoterismo de Dante*, sobre lo que hay que pensar sobre la acusación de “he-

rejía”, que no reposa en suma sino sobre una confusión entre los dos dominios exotérico y esotérico, o, si se quiere, iniciático y religioso. Aroux, además, ignoraba evidentemente todo acerca de la naturaleza real de la iniciación; tampoco ve, en el empleo de un lenguaje secreto y simbólico, más que una simple precaución destinada a disimular lo que habría podido ser peligroso decir abiertamente, pues no parece concebir las organizaciones iniciáticas más que como vulgares “sociedades secretas”, de tendencias más o menos políticas, como hubo tantas en la primera mitad del siglo XIX; la mentalidad particular de esta época es sin duda responsable también de la idea más bien paradójica de hacer de Dante defensor de la concepción de una monarquía universal que el “Sacro Imperio” habría debido realizar, un precursor del “socialismo” y de las utopías revolucionarias de 1848. Otro error singular es aquel según el cual las organizaciones iniciáticas de la Edad Media, transformadas en “sectas” por incompreensión de su verdadero carácter, habrían tenido doctrinas “racionalistas”; no solamente hay ahí un anacronismo, sino que el “racionalismo”, desde que existe, ha sido siempre el adversario y el negador más irreductible de todo esoterismo, y tal es incluso una de las partes más esenciales de su función en la desviación del mundo moderno. Hay además en la actitud de Aroux, señálemoslo incidentalmente, algo que da una impresión un poco extraña: parece que sus declaraciones católicas “suenan a falso” por su exageración misma, tanto que uno llega a preguntarse de qué lado iban realmente sus simpatías desde el doble punto de vista religioso y político, tanto más cuanto que su manera de presentar a Dante coincide en suma con la de Rosetti, cuyas tendencias aparentes eran totalmente opuestas; no pretendemos resolver esta cuestión, a falta de informaciones “biográficas” suficientes, y ella no tiene en el fondo más que un interés de pura curiosidad, pues es evidente que no afecta en nada al contenido del libro. Se pensará quizá que, tras tantas reservas, no debe quedar de éste muy poca cosa; eso sería totalmente inexacto, pues queda al contrario toda la vertiente documental, como ya hemos dicho, y eso es lo que importa más en una obra de este género; por añadidura,

todos los que poseen ciertos datos tradicionales pueden fácilmente rectificar ellos mismos y “reinterpretar” correctamente todo lo que ha sido deformado por la “perspectiva” especial del autor, y ése es un trabajo que está lejos de carecer de interés.

Ananda K. Coomaraswamy, *The Christian and Oriental or True Philosophy of Art: a lecture given at Boston College*¹, Newton, Massachusetts, in March 1939 (John Stevens, Newport, Rhode Island). En ET, enero de 1940.

Este folleto reproduce una conferencia ofrecida en una Universidad católica por nuestro eminente colaborador; en ella insiste sobre la identidad de toda concepción tradicional del arte, sea éste occidental, y en particular cristiano, u oriental: se trata, en efecto, de una doctrina verdaderamente “católica” en el sentido original de esta palabra, es decir, universal. Desde este punto de vista tradicional, no hay ninguna distinción esencial entre arte y oficio; toda cosa bien hecha y perfectamente adaptada a su uso es propiamente una obra de arte; no podría ser cuestión aquí de “juego” ni de placer “estético”, pues “solamente las vidas contemplativa y activa son consideradas como humanas, y una vida que tiene por fin el placer es subhumana”. La belleza reside en la obra de arte en sí misma, en tanto que ésta es perfecta en conformidad a su destino: es independiente de la apreciación del espectador, que puede estar o no cualificado para reconocerla; he ahí, en efecto, un asunto de conocimiento o de comprensión, no de sensibilidad como lo querían los modernos, y *ars sine scientia nihil*. Una necesidad es la causa primera de la producción de una obra de arte; pero se trata a la vez, en ello, de necesidades espirituales y físicas, pues el hombre, considerado en su totalidad, no vive sólo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios, es decir de las ideas y los principios que pueden ser expresados por el arte; primitivamente, no hay ninguna distinción entre lo sagrado y lo profano, todas las cosas son hechas a imitación de los prototipos divinos, y “lo que significan es incluso más real que lo que

¹ [Publicado en A. K. Coomaraswamy, *La verdadera Filosofía del Arte Cristiano y Oriental*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

son en sí-mismas". La contemplación del modelo ideal debe pues necesariamente preceder a la realización material de la obra de arte; solamente así "el arte imita a la naturaleza en su modo de operar", es decir, a Dios mismo en su modo de crear. Conformándose al modelo ideal, el artista se expresa al mismo tiempo a sí-mismo, pero *sub specie aeternitatis*, y no en cuanto a su individualidad contingente; de ahí el carácter anónimo de las obras de arte en las civilizaciones tradicionales; y, desde un punto de vista complementario de éste, la representación de un individuo es antes un "tipo" que un retrato físicamente parecido, pues "el hombre es representado por su función antes que por su apariencia". En cuanto a las representaciones simbólicas de la Divinidad, incluso cuando son antropomórficas, no deben de ningún modo ser tomadas por "figuraciones"; un conocimiento adecuado de la teología y de la cosmología es necesario para comprenderlas, puesto que de ningún modo apelan al sentimiento, sino que son esencialmente "soportes" de contemplación intelectual, y el arte, incluso el más elevado, no es en definitiva más que un medio subordinado a este fin.

Emmanuel Swedenborg, *La Nouvelle Jérusalem et sa doctrine céleste*, précédée d'une notice sur Swedenborg, por el pastor E.-A. Sutton (Edition du 250 anniversaire de Swedenborg, 1688-1938. Swedenborg Society, London). En ET, febrero de 1940.

Este librito puede dar una idea de conjunto de la doctrina de Swedenborg, de la cual es como un resumen; hay que tener en cuenta, leyéndolo, lo que hay frecuentemente de extravagante en la terminología del autor, que emplea de buena gana palabras nuevas, pero, lo que es quizá más molesto, palabras ordinarias a las cuales da una acepción totalmente inusitada. Nos parece que, en una traducción, se habría podido, hacer desaparecer sin alterar el sentido tales rarezas en cierta medida; los traductores, sin embargo, lo han juzgado de otra manera, estimando esta terminología necesaria "para designar cosas nuevas que son ahora reveladas", lo que nos parece un poco exagerado, pues, en el fondo, las ideas expresadas no son de un

orden tan extraordinario. A decir verdad, el “sentido interno” de las Escrituras, tal como Swedenborg lo considera, no va incluso muy lejos, y sus interpretaciones simbólicas nada tienen de muy profundo: ¿cuándo se ha dicho, por ejemplo, que, en el Apocalipsis, “el nuevo cielo y la nueva tierra significan una nueva Iglesia”, o que “la santa ciudad significa la doctrina de lo divino verdadero”? ¿En eso se está más avanzado? Comparando esto con el sentido verdaderamente esotérico, es decir, en los términos de la tradición hindú, el futuro *Manvantara*, en el primer caso, y *Brahma-pura* en el segundo, se ve inmediatamente toda la diferencia... En la “doctrina” misma, hay una mezcla de verdades a veces evidentes y de aserciones muy contestables; y un lector imparcial puede ahí encontrar, incluso desde el simple punto de vista lógico, unas “lagunas” que sorprenden, sobre todo cuando se sabe cuál fue, por otra parte, la actividad científica y filosófica de Swedenborg. No contestamos, por lo demás, que éste haya podido penetrar realmente en cierto mundo de donde sacó sus “revelaciones”; pero ese mundo, que él tomó de buena fe como el “mundo espiritual”, estaba sin duda muy alejado de él, y no era, de hecho, más que un dominio psíquico aún muy próximo al mundo terrestre, con todas las ilusiones que tal dominio comporta siempre inevitablemente. Este ejemplo de Swedenborg es en suma bastante instructivo, pues “ilustra” bien los peligros que entraña, en semejante caso, la falta de una preparación doctrinal adecuada; sabio científico y filósofo, eran ciertamente “cualificaciones” de todo punto insuficientes, y que no podían de ninguna manera permitirle discernir a cuál especie de “otro mundo” tenía acceso en realidad.

Robert Pouyaud, *Sous le signe de la Spirale: Vézelay, centre initiatique*. (Imprimerie Maurice Laballery, Clamecy). Etudes Traditionnelles, enero-febrero de 1945.

Este folleto contiene muchas consideraciones interesantes sobre la arquitectura de la Edad Media y sobre su carácter simbólico y esotérico; pero la admiración demasiado exclusiva del autor por el estilo románico lo hace demasiado injusto

con relación a la catedral ojival, donde no quiere ver más que ¡"una expresión filosófica tendente hacia fines humanistas y reflejando el mundo profano"! Es cierto que el paso del románico al gótico debió corresponder a un cambio de condiciones que necesitaba una "readaptación", pero ésta se operó conforme a los principios tradicionales; la desviación no vino sino mucho más tarde, y coincidió precisamente con la decadencia del gótico. En ciertas partes relativas a cuestiones más especiales, especialmente al simbolismo numérico y astrológico, parece que el autor haya querido meter demasiadas cosas que no le era posible desarrollar en tan pocas páginas, lo que da una impresión un poco confusa, hay también algunos errores de detalle: por ejemplo, la Esfinge alada es quizá griega, pero no tiene ciertamente nada en común con la tradición egipcia, donde la Esfinge jamás ha comportado otros elementos que una cabeza humana y un cuerpo de león; en cuanto a suponer la existencia de siete vocales ¿(en qué lengua)? Para hacerlas corresponder a los siete planetas, ello tiene el sabor de una fantasía muy moderna... Por lo que concierne más propiamente a Vézelay, sólo hay que lamentar que lo que se dice no establece de ningún modo que haya habido allá un centro iniciático, incluso secundario, pues las razones invocadas serían igualmente válidas para no importa qué otra iglesia de la misma época; habría hecho falta poder probar que fue la sede efectiva de una organización iniciática, y esta cuestión esencial no es incluso presentada aquí. No basta por otra parte hablar de los monjes benedictinos como "autores de la basílica de Vézelay", lo que es muy contestable, sobre todo en cuanto al esoterismo que ahí fue incluido, más precisamente, si algunos de entre ellos participaron, no fue en tanto que monjes, sino en tanto que iniciados en el arte de los constructores, lo que, sin ser de ningún modo incompatible, es algo muy diferente. Añadamos, desde otro punto de vista, que es lamentable que el texto no esté acompañado por algunas ilustraciones, sin las cuales ciertas descripciones son verdaderamente bastante difíciles de seguir, sobre todo para los que no conocen Vézelay.

Robert Ambelain, *Dans l'ombre des Cathédrales* (Editions Adyar, París). *Etudes Traditionnelles*, marzo-abril de 1945.

Este libro porta un subtítulo bastante ambicioso: “Estudio sobre el esoterismo arquitectónico y decorativo de Notre-Dame de París en sus relaciones con el simbolismo hermético, las doctrinas secretas, la astrología, la magia y la alquimia”, pero debemos decir enseguida que todo ello apenas está justificado por el contenido, pues, de hecho, trata casi únicamente de magia, o al menos, todos los temas que son abordados son conducidos, por apriorismo en cierto modo, a lo que podría denominarse la perspectiva mágica. Sin embargo, se habla frecuentemente de esoterismo e incluso de iniciación; sin embargo, ésta es confundida ella misma con la magia, con la cual sin embargo nada tiene que ver en realidad; nos hemos ya explicado suficientemente sobre esta confusión en otras ocasiones, para que nuestros lectores sepan lo que conviene pensar de ello, pero no será inútil insistir un poco sobre lo que la vuelve aquí más particularmente peligrosa. En efecto, el punto de vista en el cual se coloca el autor no le pertenece enteramente como propio, se encuentran ahí (y sin duda la dedicatoria del libro “a la memoria de Fulcanelli” es un indicio bastante significativo a este respecto) huellas de cierta iniciación que se puede decir “desviada” y de la cual conocemos por otra parte ejemplos bastante numerosos, desde el Renacimiento hasta nuestra época. Precisemos que se trata en principio de una iniciación de Chatrias (o de lo que a eso corresponde en el mundo occidental), pero degenerada por la pérdida completa de lo que constituía la porción superior, hasta el punto de haber perdido todo contacto con el orden espiritual, lo que torna posibles todas las “infiltraciones” de influencias más o menos sospechosas. Ni que decir tiene que una de las primeras consecuencias de esta degeneración es un “naturalismo” impulsado tan lejos como se pueda imaginar, y hay que relacionar con esto las afirmaciones “dualistas” como anotamos en varias ocasiones en ésta obra, donde se llega hasta pretender que “los cuatro principios esenciales de la Iniciación” son “la existencia de dos fuerzas contrarias, de dos polos opuestos, y de sus dos

resultados” (p. 256); si la unidad principal no es absolutamente negada, al menos no se la considera sino como una simple posibilidad de la cual no ha lugar a ocuparse más, lo que es en suma la expresión de una actitud netamente “agnóstica” con relación a todo lo que depende del dominio metafísico. Otra consecuencia es el “luciferismo”, que se vuelve posible por ese dualismo mismo, y por otra parte inherente en cierto modo a lo que se puede llamar la “rebelión de los Chatrias”; desde este punto de vista, anotaremos en particular la importancia que es dada aquí a cierta versión de la leyenda de Hiram, cuya “fuente” se encuentra en Gerard de Nerval: que no sea debida más que a la fantasía de éste, o que esté basada, como él dice, sobre algún relato que haya oído realmente (y, en tal caso, pertenecería verosímilmente a alguna de las sectas heterodoxas del Oriente Próximo), no tiene en todo caso nada en común con la auténtica leyenda de Hiram de la Masonería, y tiene, por añadidura, la suerte más bien enojosa de haber devenido uno de los “tópicos” del antimasonismo, que se ha apoderado de ella con intenciones evidentemente distintas que las que hacen utilizarla aquí, pero para arribar en definitiva al mismo resultado, es decir, dejando aparte toda cuestión de apreciación, a atribuir a la iniciación un carácter “luciferino”. Señalemos también, desde el mismo punto de vista, una especie de obsesión por el color verde, que es dado por una parte p. 35) como el “color luciferino” (probablemente porque es el color de Venus, que los Latinos denominaban *Lucifer* en tanto que “estrella de la mañana”) y por otra parte (p. 81) como “el color de la Iniciación”, aproximación de la que es fácil sacar consecuencias; el esfuerzo que se hace para dar un sentido especial a este color por todas partes donde se encuentra se relaciona además con diversas historias muy extrañas de las que hemos tenido que ocuparnos hace algunos años... ¿Y no se llega hasta a afirmar, con gran apariencia de seriedad, que las letras X y P del Labarum de Constantino deben toda su importancia a que ellas son “los dos pilares de la palabra *chlôros*, que significa “verde” en griego” (p.73)? Esto nos lleva a otro rasgo característico de aquello de lo cual se inspira nuestro autor: es el em-

pleo del procedimiento denominado “Cábala hermética”(parece que en este caso hay que escribir “Cábala”, para distinguirla de la Kábala de los Hebreos), o aun “Cábala fonética”, ¡que habría dado su nombre a la “Cabalería”, dicho de otro modo a la “Caballería”! Se recordará sin duda que hemos tenido frecuentemente que destacar el abuso de esas aproximaciones verbales entre ciertos escritores demasiado imaginativos, y por otra parte bastante inconscientes de aquello a lo que pueden servir cuando son manejados por gentes más “advertidas”, pero lo que importa sobre todo, es que esos “juegos de palabras” no son otra cosa que la deformación y como la caricatura de un procedimiento tradicional de interpretación fundado sobre un simbolismo fonético real, y que se emparenta con el *nirukta* hindú, por lo demás de un modo más general, ciertas verdades que subsisten a pesar de todo ello son ellas mismas presentadas de una manera que las desnaturaliza enteramente, y a veces hasta invertir la significación legítima... como quiera que sea, hay, según parece, grandes consecuencias que sacar del hecho de que el “argot” es llamado también “lengua verde” y que es fonéticamente el “art goth”, es decir, no solamente el “arte gótico” de las catedrales, sino aún el “arte goético” (p. 53), al cual volveremos ahora. En efecto, no es simplemente de magia de lo que aquí se trata, sino más propiamente de “magia negra”; el autor ¿no declara él mismo que “toda magia práctica es y no puede ser más que satánica” (¡y él precisa que la entiende en el sentido de que pertenece al dominio del *Seth* egipcio, el cual es, no lo olvidemos, el “dios con cabeza de asno”!) y que “todas las obras mágicas, por altruistas que parezcan, son del dominio de lo que el profano clasifica con el vocablo de “magia negra” (p. 147)? Es cierto que él se esfuerza por otra parte por explicar esas declaraciones de una manera que atenúa su alcance, pero donde hay, voluntariamente o no, mucha confusión; en todo caso, lo que hay de cierto, es que, para él, “el mago de todos los tiempos se ha vestido de negro” y no ha hecho uso más que de accesorios igualmente negros, lo que nos parece por otra parte falso históricamente, pero no es por ello menos significativo. Bien en-

tendido que el color negro tiene un sentido metafísico que hemos expuesto nosotros mismos, y que es totalmente diferente del sentido “sinistro” que tiene más ordinariamente.; pero, como este sentido superior está sin duda muy alejado del dominio donde se ejerce la actividad del mago, no podría tratarse de eso aquí; y la manera misma con la cual el autor quiere cambiar la significación reconocida tradicionalmente a ciertas nociones como la del “Sol negro” o del “Satélite sombrío” es también sospechosa... La justificación del empleo de cirios negros (pp. 224-225) no es apenas más feliz; en nuestros recuerdos (recuerdos que se remontan por otra parte bastante lejos, pues ello debe de datar de hace cerca de cuarenta años), tales cirios negros se ligan más particularmente a una historia concerniente a cierto grupo del cual se trata precisamente en otro lugar (p. 243), y al que se quiere defender de la acusación de “satanismo” diciendo que “es simplemente, una sociedad secreta ocultista, y no otra cosa”; pero, en nuestra época, ¿no hay muchos grupos más o menos conscientemente “satanistas” que en efecto no son otra cosa que eso? Podríamos citar incluso un ejemplo de ese género, que reivindicaba expresamente su carácter satanista y una alusión que hemos encontrado en alguna parte en ese libro nos ha mostrado que no era desconocido del autor; pero entonces ¿a qué puede tender esta protesta, que dirige además sus esfuerzos a hacer tomar a tales grupos ocultistas por “círculos iniciáticos serios”, lo que es verdaderamente irrisorio? Nos hace falta por otra parte precisar aún que no pretendemos confundir “luciferismo” y “satanismo”, siendo dos cosas distintas, pero, del uno al otro se arriesga efectuar el paso casi insensiblemente, así como una desviación impulsada cada vez más lejos termina naturalmente por desembocar en una inversión completa del orden normal; y no es culpa nuestra si, en el caso que nos ocupa, todo esté embrollado hasta tal punto que no se sabe nunca exactamente a que atenerse... Las aplicaciones que se hacen del “dualismo” están bien lejos de ser coherentes: así, la iniciación, asimilada a la magia como hemos dicho, es opuesta a la religión, lo que no impide a los ritos religiosos ser a continua-

ción, por una confusión inversa, identificados a los ritos mágicos; y, por otra parte, el Judaísmo y el Cristianismo, que incontestablemente dependen los dos de la religión, son sin embargo opuestos también el uno al otro; ¿a qué “polos” pueden corresponder respectivamente los dos términos de esas diferentes oposiciones? No se ve claramente, y ello tanto más que, si el Cristianismo es interpretado en un sentido “naaseno” (pp. 256-257), el Dios de Moisés, por su lado, es identificado al “Espíritu de la Tierra” (pp. 204-205), sin hablar de la insinuación más que equívoca según la cual, en la lucha de Moisés contra los magos del Faraón (p. 37), ¿podría muy bien ser Moisés quien habría desempeñado la función de “mago negro”? Sería sin duda bien difícil desembrollar este caos, pero por otra parte ello no es de ningún modo necesario para darse cuenta de que incluso algunas de las prácticas descritas en este libro, sin que el lector sea nunca puesto en guardia como lo exigiría al menos la más elemental prudencia, proceden sobre todo de la brujería más que de otra cosa.

Acerca de los peligros de que se trata, mencionaremos particularmente la manera en que son consideradas las prácticas adivinatorias, que serían “casi siempre prácticas evocatorias” (p. 112), lo que apenas se parece a las antiguas ciencias tradicionales de las que ellas no son en realidad más que briznas incomprendidas, lo cual tiene por consecuencia lógica que, “cuando se efectúa una tentativa adivinatoria, uno se pone necesariamente en estado de receptividad, de pasividad completa” (p. 273); es demasiado fácil comprender cuáles pueden ser los funestos resultados de semejante manera de operar. El autor manifiesta una predilección muy marcada por la geomancia, que él compara bastante desgraciadamente con la “escritura automática” de los espiritistas, y que parece ser para él un medio de comunicar con el “Espíritu de la Tierra”; se hace de ella por otra parte una concepción muy especial (p. 98), que, como quiera que se diga, no procede sino de la “magia ceremonial” la más típicamente occidental, pues no es ciertamente en Oriente donde se ha sentido la necesidad de librarse a tan-

tos fingimientos, si así puede decirse, para practicar la geomancia... Añadamos aún que, si se rechaza a veces, por razones más o menos oscuras, ver el diablo allá donde está, sucede también, por el contrario, verlo allí donde no está: “Maestro Pierre de Coignet” (pp. 241-242), que se veía antaño en un ángulo de la galería de Notre-Dame, no era una figura del diablo, sino muy simplemente una caricatura de Pierre de Cuignères, abogado general del Parlamento bajo Felipe de Valois, execrado por el clero de su tiempo por haber combatido, en una asamblea tenida en 1329, la extensión que había tomado por aquel entonces la jurisdicción de los Tribunales eclesiásticos (ver *Mémoires sur les Libertés de l'Eglise gallicane*, Amsterdam, 1755, pp. 245-248); es decir, que no es ciertamente el clero el que, en el siglo XVII, tenía interés en hacer desaparecer como se pretende, sino más bien al contrario, a los partidarios de la supremacía del poder civil, que podían sentirse alcanzados por esta injuria permanente a la memoria de su lejano predecesor. Hay pues ahí una equivocación bastante grosera, y es una verdadera lástima, pues servía maravillosamente para las intenciones del autor: “Pierre du Coignet”, es la “piedra de la esquina” o la “piedra del ángulo” y él escribe por otra parte que el diablo “es verdaderamente la base y la piedra de ángulo de toda la teología” de la Iglesia Católica (p. 56), lo que es, se convendrá en ello, una singular manera de interpretar el simbolismo de la piedra angular; y he aquí un ejemplo bastante instructivo de aquello a lo que pueden llevar los abusos de la sedicente ¡“Cábala hermética”! y además hay también, es preciso decirlo, otros errores cuya razón de ser no aparece tan claramente: así, Valentín Andreae se da como el “pseudónimo” de un “autor alemán anónimo” (p. 24), mientras que es el verdadero nombre de un hombre cuya vida y obra son bien conocidas; el grado masónico de Caballero Rosa-Cruz es el séptimo y último del Rito francés, y no “el octavo” (p. 25), el cual no ha existido jamás; es Platón y no Pitágoras (p. 61), quien había hecho inscribir en el frontón de su escuela las palabras: “Que nadie entre aquí si no es geómetra”;

por otro lado, la fiesta de San Juan Bautista es relacionada con San Juan Evangelista (p. 168), y se pretende incluso sacar de ahí todavía algunas consecuencias no desdeñables... al lado de estos errores que se pueden denominar históricos, hay errores lingüísticos que no son menos curiosos: por ejemplo *rekabim*, que es además una palabra en plural (pero el plural de las palabras hebraicas es constantemente tomado aquí como un singular), nunca ha significado “bastón” (p. 11); *emeth*, no significa “vida” (p. 124), sino “verdad”, y *nefesh* está muy lejos de designar al “espíritu puro” (p. 153), el *heth* es tomado en varias ocasiones por un *hé*, lo que falsea enteramente el análisis jeroglífico de las palabras en donde entra, así como todas las deducciones que de ello se siguen. El hebreo, por lo demás no es la única lengua así maltratada, pasaremos sobre las numerosas palabras deformadas que se podrían en rigor imputar a los impresores, bien que eso sea un poco difícil cuando vuelven invariablemente bajo la misma forma, pero no hay necesidad de ser un gran latinista para saber que “Cristo-Rey”, no se dice *Christum Rexus* (p. 283), o todavía que *Omnia ab uno et in unum omnia* no significa “Uno es en todo y Todo en Uno” (p. 21), sino “Todo viene de la Unidad y retorna a la Unidad”. Algunos podrían quizá dejarse imponer por las apariencias de una “erudición” bastante considerable a primera vista; pero, como los ejemplos que acabamos de dar lo prueban suficientemente, tales apariencias son bien engañosas... Que no sorprenda que hayamos juzgado bueno extendernos así sobre tal libro y entrar en el detalle como hemos hecho, pues es de los que no pueden más que contribuir a aumentar el desorden y la confusión en el espíritu de muchas gentes, y por ello es necesario mostrar tan netamente como es posible lo que hay bajo todo eso. Para concluir, se podría decir, sin que haya ahí ningún “juego de palabras”, que la “sombra” de la que se trata en el título debe sin duda ser entendida en su sentido “sinistro” e invertido; ¡y ello es, según parece, un anticipo de lo que nos reserva la famosa “era de Acuario”!

Ananda K. Coomaraswamy, *Why exhibit Works of Art?*² (Luzac and Co., Londres). En ET, junio-julio 1945.

En este volumen, A. Coomaraswamy ha reunido diversos estudios “sobre la visión tradicional o normal del arte”, de los cuales algunos de ellos son ya conocidos por nuestros lectores. En el primero (“¿Para qué exponer obras de arte?”), que da título al libro, el autor muestra para empezar la inutilidad de exponer en los museos las obras de artistas vivos, lo que no puede tener otras razones que satisfacer la vanidad de aquellos o de hacerlos una especie de “reclamo” comercial gratuito; por lo demás, todo objeto, de cualquier género que sea, debería normalmente ser hecho para fines que no tienen nada en común con tal exposición. Cuando se trata, al contrario, de objetos antiguos o exóticos, la cuestión es totalmente diferente, y se puede entonces hablar de una meta “educativa”, pero sólo con ciertas condiciones: lo que debe ser comprendido ante todo, a este respecto, es el punto de vista mismo de aquellos que hicieron esas obras de arte, las cuales no eran en absoluto para ellos, como para los modernos, objetos inútiles y carentes de otro valor que aquel que resulta de una apreciación “estética”, es decir, puramente sentimental. Según toda concepción tradicional (y el testimonio de Platón se cita aquí de modo particular), una obra de arte no merecería verdaderamente ese nombre más que si fuese apta para satisfacer al mismo tiempo necesidades de orden corporal y espiritual, es decir, si fuese a la vez un objeto usual y un “soporte de contemplación”. En semejante caso, se trata siempre esencialmente de la representación de formas invisibles e inteligibles, y en absoluto de la imitación de las cosas sensibles, el verdadero modelo a partir del cual el artista trabaja siendo una idea que él contempla en sí mismo; en otros términos, no hay más arte real que aquel que presenta un significado simbólico, y, en este sentido, el arte es de alguna manera la antítesis de lo que los modernos entienden por “educación visual”. Por otra parte, el público debería ser naturalmente lleva-

² [Recopilado, junto con los otros estudios reseñados, en Ananda K. Coomaraswamy, *La verdadera filosofía del arte cristiano y oriental*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

do a preguntarse por cuál motivo los objetos de una calidad comparable a aquellos que ve en los museos no se encuentran hoy en día dentro del uso corriente, y a darse cuenta por ello de la profunda degeneración que implica el estado de cosas actual, con la separación completa, que se ha establecido entre una producción industrial que no tiene absolutamente nada de artística y un arte que ya no tiene ninguna relación real con la vida. Finalmente, es esencial, para comprender las obras de arte, no interpretarlas en los términos de la psicología occidental moderna, y, en particular, descartar completamente el punto de vista “estético” con todo lo que conlleva, así como la idea de una “ornamentación” carente de significado, o hasta la de una “inspiración” supuestamente proveniente de objetos exteriores, lo que no es además sino un grosero contrasentido bien característico de la confusión moderna; el cometido de un museo no debe ser divertir al público o halagar sus gustos, sino apelar a sus facultades de comprensión y mostrarle en qué consisten realmente la verdad y la belleza de una obra de arte.

El segundo capítulo, "La filosofía del arte cristiano y oriental", el tercero, "¿Es el arte una superstición o una manera de vivir?" y el cuarto, "¿Cuál es el uso del arte?" han sido publicados precedentemente en folletos separados que ya hemos reseñado en su momento (ver números de abril y junio de 1937, noviembre y diciembre de 1937 y enero de 1940). Al segundo de estos tres estudios ha sido añadida una nota contestando a un crítico que había reprochado al autor el preconizar el “retorno a un estado de cosas pasado”, aquel de la Edad Media, cuando en realidad se trataba de un “retorno a los primeros principios”, como si esos principios pudiesen depender de una cuestión de época, y ¡como si su verdad no fuese esencialmente atemporal!

En "Belleza y Verdad", que porta en epígrafe esta cita de santo Tomás de Aquino: *Ex divina pulchritudine esse omnium derivatur*", la conexión de la belleza con la facultad cognitiva, y, por consiguiente, con la sabiduría y la verdad, se explica refiriéndose principalmente a las doctrinas de la Edad Media cristiana; y la aplicación se hace tanto sobre las obras escritas

como sobre los monumentos arquitectónicos de esa época, los mismos principios siendo igualmente válidos para todas las formas del arte tradicional.

Hemos hablado ya de "La Naturaleza del Arte Medieval" en el momento de su publicación como artículo (ver nº de mayo 1940). En "La Concepción Tradicional del Retrato Ideal" expone la distinción hecha en los textos indios (hindúes y búdicos), entre la apariencia exterior de un hombre, con sus particularidades individuales, y la imagen interior del hombre, invisible al ojo corporal, pero accesible al ojo de la contemplación; esta última es propiamente la de un "tipo" que corresponde a la esencia espiritual del ser, y a esta concepción se refieren todas las figuraciones hieráticas en las cuales el parecido físico no es de ningún modo tomado en consideración, hasta tal punto que a menudo tales "retratos" se distinguen apenas de imágenes divinas. Después se estudian los textos occidentales haciendo la misma distinción fundamental, desde los libros herméticos y los neoplatónicos hasta Eckhart; a este respecto, A. K. Coomaraswamy subraya muy justamente que el texto evangélico bien conocido: "Aquel que me ha visto ha visto al Padre" (S. Juan, XIV, 9), no puede evidentemente entenderse como una apariencia humana visible corporalmente, e implica, por tanto, también esta misma distinción. El arte cristiano de la Edad Media presenta también figuras hieráticas totalmente comparables a las de la India, e igualmente despojadas de caracteres individuales; pero la tendencia "naturalista" y "humanista", apuntando únicamente a reproducir el parecido físico del hombre, comienza a aparecer a partir del final del siglo XIII (siglo que es también, como hemos explicado en diversas ocasiones, el final de la verdadera Edad Media), y su acentuación gradual está ligada a todo el conjunto de la degeneración moderna. Viene después "La Naturaleza del 'Folklore' y del Arte Popular", que es el texto inglés de un artículo aparecido aquí mismo (nº de junio 1937). Finalmente, el volumen termina con una nota titulada "La Belleza de las Matemáticas", a propósito de una obra del profesor G. H. Hardy, *A Mathematician's Apology*; éste, que parece no conocer más que las concepciones

modernas y “estéticas” del arte, coloca por esta razón la belleza de las matemáticas por encima de la del arte; pero Ananda Coomaraswamy muestra que, si hubiese conocido las concepciones tradicionales, habría visto que es de la misma belleza “inteligible” de la que se trata en realidad en ambos casos.

Pierre Lhermier, *Le mystérieux Comte de Saint-Germain, Rose-Croix et diplomate* [El misterioso Conde de Saint-Germain, Rosa-Cruz y diplomático] (Éditions Colbert, Paris). En ET, mayo de 1946.

Este libro, publicado tras la muerte de su autor, es un estudio histórico bastante superficial que, a decir verdad, no aclara mucho el “misterio” de que se trata. El Sr. Lhermier expone primero las múltiples hipótesis emitidas respecto al conde de Saint-Germain; él no se pronuncia por ninguna, pero parece sin embargo inclinarse por admitir que podía pertenecer a la familia de los Estuardo, o al menos a su entorno. Una de las razones que aporta reposa, por otra parte, sobre una confusión bastante sorprendente: “Saint-Germain era Rosa-Cruz, escribe textualmente, es decir, que pertenecía a la Francmasonería de rito escocés, de tendencia católica y estuardista...” ¿Hay que decir que la Masonería “jacobita” no era en absoluto del rito escocés y no comportaba ningún grado de Rosa-Cruz, y también, por otro lado, que este grado, a pesar de su título, nada tiene que ver con el Rosacruzismo del que Saint-Germain habría sido uno de los últimos representantes conocidos? La mayor parte del volumen está dedicada al relato entremezclado de anécdotas diversas de los viajes en el curso de los cuales el héroe habría cumplido, por cuenta de Luis XV, misiones secretas en relación con diversos asuntos políticos y financieros, en todo ello, hay también puntos dudosos, y no se trata, en todo caso, más que del lado más exterior de esta existencia enigmática. Señalemos que, según el autor, ciertos dichos extraordinarios, mantenidos por Saint Germain, especialmente respecto a la edad que se atribuía, deberían en realidad cargarse en la cuenta de un misticador denominado Gauve, que se hacía pasar por él, parece, por instigación del duque de Choi-

seul, el cual quería desacreditar así a un hombre en quien veía un peligroso rival. Pasaremos de la identificación de Saint-Germain con algunos otros personajes misteriosos, así como sobre muchas otras cosas más o menos hipotéticas; pero debemos al menos remarcar que se le presta, a fe de algunos indicios más bien vagos, una especie de filosofía “panteísta” o “materialista” ¡que no tendría ciertamente nada de iniciático! En las últimas páginas, el autor vuelve sobre lo que llama “la secta de los Rosa-Cruz”, de manera que parece un poco contradictoria con la aserción que antes citábamos; como habla además según fuentes tales como la Sra. Besant y F. Wittemans, incluso Spencer Lewis, *Imperator* de la A.M.O.R.C., sin contar a cierto “Fr. Syntheticus, R. C., escritor ocultista cuya obra hace ley”(¡!), no hay que sorprenderse de las nociones prodigiosamente confusas, y que, incluso desde el punto de vista histórico al cual quiere atenerse, lo que dice apenas tiene relación con la verdad. Ello prueba todavía una vez más que cierto escepticismo no es siempre lo que mejor garantiza librarse del peligro de aceptar sin control las peores fantasías; algunos conocimientos tradicionales, aunque fuesen de orden elemental, serían sin duda mucho más eficaces a este respecto.

John Charpentier, *L'Ordre des Templiers* [La Orden de los Templarios]. (“La Colombe”, Paris). En ET, octubre de 1946.

El autor de este libro ha publicado recientemente algunas novelas en las cuales hace jugar a los Templarios, o a sus continuadores reales o supuestos, un papel que parece testimoniar ideas sobre todo singulares a este respecto; también nos temíamos reencontrar aquí fantasías del mismo género, pero felizmente no hay nada de eso: se trata esta vez de un estudio histórico hecho con seriedad, lo que ciertamente vale mucho más. Solo hay que lamentar, sobre todo porque se trata del lado más interesante de la cuestión, que resulta casi imposible comprender cuál es el pensamiento exacto del autor en lo que concierne al esoterismo de los Templarios: en el origen, no habría habido entre ellos “ningún esoterismo” (pero la caballería misma, en general, ¿no tenía sin embargo cierto carácter

iniático?); se habría introducido por tanto el esoterismo más tarde pero ¿de dónde habría venido? Del Oriente sin duda; sin embargo, de sus relaciones con los Ismaelitas, no habrían recogido apenas sino la idea de cierta jerarquía de grados (que, por lo demás, parece aquí confundirse con las funciones) y la de un “universalismo pacifista” (*sic*) que es quizás, la concepción del Imperio tal como Dante la expuso. Discutiendo la cuestión de la pretendida “herejía” de los Templarios, J. Charpentier utiliza ampliamente los artículos de Probst Biraben y Maitrot de la Motte-Capron: como ya hemos examinado éstos con detalle⁶, no volveremos sobre ello. Él no cree que hayan sido realmente heréticos, pero admite que hayan podido ser “gnósticos”; remarca además muy justamente, a este propósito, que “bajo esta etiqueta se encuentran reunidas muchas nociones heteróclitas, sin relación unas con otras, y a veces incluso inconciliables” y que además, “no se posee apenas sobre el gnosticismo otras informaciones que las proporcionadas por sus adversarios”. Pero he aquí ahora que las cosas se complican extrañamente: por una parte, es al gnosticismo valentiniano al que “los Templarios se vinculan lejanamente”; por otra parte, “para hablar del gnosticismo de los Templarios, haría falta que hubiese existido una gnosis activa en la época en la cual vivieron”, lo que no ocurría. Por añadidura, no debía tratarse de una doctrina, pues “no se ha recogido ningún testimonio probatorio”, y los Templarios, “no se han hecho propagandistas (¿?) más que de ideas sociales y políticas fundadas sobre la solidaridad”. Sin embargo, habría habido entre ellos una transmisión oral (¿pero de qué alcance?). Finalmente, se encuentra que poseían un esoterismo de origen pitagórico, sin que se pueda adivinar de dónde y cómo lo han recibido; ¡es verdaderamente difícil el orientarse en todo eso! No comprendemos muy bien tampoco cómo se puede pensar que el “Joanismo” procede, no de San Juan Evangelista, sino de San Juan Bautista; pero, por lo referente al Pitagorismo, señalaremos que es quizás en las relaciones de los Templarios con las

⁶[Cf. En diversas reseñas de artículos de revistas. N. del T.].

corporaciones de constructores (que no son mencionadas aquí más que incidentalmente) donde se podría encontrar la clave del enigma... En un último capítulo se trata de la Masonería “templaria”, que es “liquidada” de manera verdaderamente muy sumaria (y notemos de pasada el curioso lapsus que le ha hecho escribir “Magnus Grecus” en lugar de “*Naymus Grecus*”), después, de los neotemplarios de Fabrè-Palapat; y aquí hemos sentido viva sorpresa viéndonos nombrado entre los que “han acreditado la tesis según la cual ¡Larménius habría sido el legítimo sucesor de Molay!” Ahora bien, en tanto que podamos recordar, jamás hemos escrito en ninguna parte una sola palabra sobre la cuestión; y, en todo caso, estaríamos tanto menos tentado a sostener esta tesis, cuanto que no estamos del todo seguros de que dicho Larménius haya existido realmente pues tenemos por extremadamente sospechoso todo lo relacionado con él, comprendido el “alfabeto secreto”, proveniente de una fuente neotemplaria; esperamos que se tendrá a bien, en su momento, tener en cuenta esta rectificación.

Walter Shewring, *Art in Christian Philosophy* (The Sower Press, New Jersey). En ET, octubre-noviembre de 1946.

Este folleto constituye un excelente resumen de la doctrina cristiana del arte, principalmente tal como ha sido expuesta por santo Tomás de Aquino: partiendo de la definición dada por éste, el autor insiste sobre el hecho de que el arte es ante todo algo intelectual, toda vez que implica también la voluntad, sin lo cual la obra de arte jamás sería realizada; la voluntad del artista desempeña aquí el papel de una causa eficiente, pero la causa formal es la idea concebida en su intelecto. Por otra parte, el arte, que es propiamente aquello por lo cual el artista trabaja, *habitus* intelectual permanente o verbo interior concebido inteligiblemente, concierne a la fabricación de todas las cosas, y no solamente a tal o cual clase particular de cosas, como lo piensan generalmente los modernos. Otro punto esencial, es que el hombre como artista imita a Dios en tanto que Él es el Artista por excelencia, y que el Verbo divino, "por quien todas

las cosas han sido hechas", es el verdadero arquetipo del verbo o de la idea residente en el espíritu del artista humano. En cuanto a la finalidad del arte, es la producción de cosas útiles, pero a condición de entender esta utilidad en su sentido más amplio, como aplicándose a todo lo que puede servir de la manera que fuere a los fines del hombre, tanto espiritualmente como materialmente. Tras una digresión sobre la belleza, que debe ser considerada como un "trascendental", y no como una prerrogativa especial de las obras de arte, el autor pasa a lo que él llama muy justamente las "aberraciones modernas", opuestas a esta concepción normal del arte, y termina considerando la posibilidad de un "retorno a la norma" desde el punto de vista más especial del Catolicismo. No tendríamos reservas que hacer más que sobre un punto: aunque reconociendo naturalmente la conformidad de la concepción cristiana con toda visión tradicional del arte, Shewring parece tener una tendencia a reivindicar como propiamente cristiano todo lo que es en realidad tradicional en el sentido universal de esa palabra; podría incluso preguntarse si no llega hasta a atribuir a la "razón natural" todo lo que no es el Cristianismo, mientras que, al contrario, toda tradición, cualquiera que sea, tiene del mismo modo el carácter sobrenatural y supra-humano, sin lo cual no merecería en absoluto ese nombre y no sobrepasaría el nivel de la simple "filosofía" profana. Mientras Shewring se mantiene en el dominio de su propia forma tradicional, lo que dice es perfecto, pero sin duda está todavía bastante lejos de concebir la unidad esencial de todas las tradiciones, y ello es de lamentar, pues eso le permitiría sin duda dar a las ideas que expone una amplitud muy distinta y extender considerablemente su alcance por el reconocimiento de su valor verdaderamente universal.

Paul Le Cour, *Hellénisme et Christianisme* (Éditions Bière, Bordeaux). En ET, junio de 1947.

Algunos habían querido ya vincular el Cristianismo al Mazdeísmo e incluso al Budismo, y ello para negar la filiación tradicional, evidente sin embargo, que le liga al Judaísmo; he aquí ahora una nueva teoría que, con las mismas intenciones, pre-

tende vincularlo directamente al Helenismo. En éste habría tenido realmente su “fuente”, y el Judaísmo no habría intervenido sino después para alterar su carácter primitivo, introduciendo ciertas ideas entre las cuales la del “geocentrismo”, parece, no sabemos bien el porqué, tomar aquí una importancia particular. Las razones invocadas en apoyo de esta tesis son bastante numerosas, pero no por ello son más probatorias, salvo quizás a ojos de aquellos que prefieren la cantidad a la calidad; con seguridad no pretenderemos examinarlas una a una, pero al menos debemos señalar que el autor tacha de “interpolaciones” todo lo que es contrario a ello en los Evangelios, lo que siempre es un medio muy cómodo para desprenderse de los textos que molestan, y también se entrega a ciertas fantasías lingüísticas que desempeñan todavía cierto papel en la obra. Desde este último punto de vista, señalaremos más especialmente ciertas consideraciones sobre el nombre de Helena, que querría decir el “nueve sagrado”, un paralelismo entre el Joha-nismo y la escuela jónica, una pretendida etimología griega del nombre de Jerusalén, destinada a sostener la aserción de que el Judaísmo mismo habría tomado préstamos del Helenismo, y, en fin, la idea por lo menos curiosa de hacer del griego ¡la “lengua sagrada” por excelencia! Añadamos aún, para terminar, que reencontramos en este libro la leyenda que hace remontar a los primeros tiempos del Cristianismo la medalla denominada “de Boyer d’Agen”, que evidentemente sólo data del Renacimiento; sería ya el momento de acabar de una vez con todas con esta historia, tanto más cuanto que los fines para los cuales fue expandida antaño entre el público no parecen haber sido totalmente desinteresados.

Paul Le Cour, *Dieu et les Dieux* (Éditions Bière, Bordeaux). En ET, junio de 1947.

Este libro, destinado a continuar el precedente, lleva, como además lo reconoce el autor mismo, un título tomado a Gougenot des Mousseaux, pero su contenido nada tiene en común con la obra que éste dedicó al culto de las piedras. Encontramos de nuevo, en muchos de sus capítulos, cosas que ya he-

mos visto otras veces en artículos de *Atlantis* y de las cuales ya hemos hablado a su tiempo, lo que nos dispensará de volver sobre ello en detalle; no hay incluso muchas fantasías nuevas, sino más bien repeticiones de las que conocemos, si bien parecería que la imaginación tan fértil del autor comienza a agotarse un poco, lo que sería verdaderamente una pena... Él considera una "jerarquía de los Dioses", a la cabeza de la cual está el "Dios supremo"; por debajo del cual están lo que él llama los "Dioses solares"; de éstos el principal es para él el "Demiurgo", y es uno de los aspectos de éste, el "Mediador", el que se habría encarnado en Cristo; hay también "Dioses plurisolares", "Dioses planetarios", "Genios protectores", y quizás otras categorías todavía. En el fondo, eso es simplemente renovar el error que consiste en tomar, literal y no simbólicamente, los aspectos o los atributos divinos por seres distintos e incluso más o menos independientes, error que es el mismo que ha dado nacimiento a todas las desviaciones "politeístas" en todas partes donde se ha producido; y, a decir verdad, ello no nos sorprende mucho por parte de tal admirador del Helenismo. Lo que es más sorprendente, es que pueda creer esta concepción conforme al Cristianismo; es cierto que tiene sobre éste ideas muy especiales, y también que, en su pensamiento, se trata probablemente sobre todo de lo que deberá ser "la futura forma religiosa cristiana de la Era de Acuario", sobre la cual sin duda puede permitirse todas las fantasías que se quiera!

Abbé E. Bertaud, *Études de symbolisme dans la culte de la Vierge* (Société des Journaux et Publications du Centre, Limoges). En ET, enero-febrero de 1948.

Lo que hay quizás de más notable en este pequeño volumen, es el hecho de que ha sido escrito por un sacerdote y publicado con el "*Imprimatur*" de la autoridad eclesiástica; ésa es, en efecto, una cosa bastante excepcional en nuestra época, donde los representantes oficiales del Catolicismo, en general, tienen más bien tendencia a ignorar el simbolismo o a abstenerse de hablar de él, sobre todo cuando, como es el caso aquí, toca de cerca cuestiones de orden propiamente esotérico. En

una introducción sobre “la interpretación del simbolismo de las cosas”, el autor defiende éste contra el reproche que le hacen algunos de ser “convencional y arbitrario”, pero insuficientemente en nuestra opinión, pues no parece ver muy claramente el principio esencial del verdadero simbolismo tradicional y su carácter “no-humano”. Estudia a continuación el simbolismo de la rosa (*Rosa Mystica*), después el del rosario, con bastante abundantes consideraciones sobre los números; seguidamente viene una larga explicación detallada de la imagen (de origen bizantino) de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, en la cual el simbolismo de los colores juega el principal papel. No hay indudablemente nada muy nuevo en todo ello, pero al menos estas nociones podrán alcanzar así a un público que, muy probablemente, no iría nunca a buscarlas allá donde el autor mismo las ha obtenido. Solamente es de lamentar que haya creído deber reeditar incidentalmente, algunas groseras calumnias antimasónicas; ¿se ha creído en cierto modo obligado a ello para hacer aceptar el resto más fácilmente? Comete también el error de tomar a los Rosa-Cruz por “una asociación iniciática masónica muy secreta”, a la que acusa por añadidura de “luciferismo”, apoyándose sobre un pasaje de *Lucifer démasqué* (*Lucifer desenmascarado*), de Jean Kostka, sin por lo demás darse cuenta que éste considera en realidad el grado masónico de Rosa-Cruz (18º del Rito Escocés), que, a pesar de su título, es algo totalmente diferente. Por otra parte, se puede preguntar por qué razón ha reproducido, sin además indicar la proveniencia ni dar de ello la menor explicación, el emblema de la *Rosicrucian Fellowship* de Max Heindel, que ciertamente nada tiene en común con el Rosacruzismo auténtico.

Paul Chacornac, *Le Comte de Saint-Germain*⁷ (Chacornac Frères, Paris). En ET, abril-mayo de 1948.

Este nuevo libro de nuestro director presenta el resultado de largas y pacientes investigaciones proseguidas durante mu-

⁷ [*El Conde de Saint-Germain*, Sirio, Málaga, 1989, 2000. N. del T.].

chos años; sorprende ver qué prodigiosa cantidad de obras y de documentos de todo tipo ha sido preciso consultar para llegar a controlar cuidadosamente cada información y no sería posible excederse en rendir homenaje a la escrupulosa probidad de tal trabajo. Aunque no todos los puntos son aclarados enteramente, lo que era sin duda imposible, hay al menos un buen número que sí lo son, y de una manera que parece bien definitiva. Para ello, ha hecho falta ante todo disipar las confusiones que se han cometido con otros diversos personajes, especialmente con el lugarteniente-general Claude-Louis de Saint-Germain; ésta es una de las más frecuentes, pero, a pesar de la similitud de nombre y de título por la cual se explica, no es la menos sorprendente, pues se trata de un hombre que ha jugado un papel perfectamente conocido y en el cual nada hay de oscuro ni de misterioso. Está también el príncipe Rakoczi, del cual algunos en nuestra época han sacado un gran partido, pero cuya pretendida historia no es más que un tejido de inverosimilitudes; lo más probable es que éste nombre haya servido simplemente, en ciertas circunstancias, para disimular el verdadero origen del conde de Saint-Germain. Hay todavía cierto número de otros personajes reales o supuestos, y de los cuales una parte no deben semejante existencia más que a las fantasías imaginativas a las cuales han dado lugar los nombres tomados por el conde de Saint-Germain mismo en diversas épocas y en diferentes países. Estando así el terreno desbrozado, se hace mucho más fácil seguir al héroe desde su primera aparición conocida en Londres en 1745 hasta su muerte “oficial” en casa del Príncipe de Hesse en 1784; y, cuando se ha hecho justicia a las historietas de Casanova y de otros “memorialistas” tan poco dignos de fe, a las mistificaciones del ilusionista Gauve y a algunas otras historias aún que se imputaron falsamente al conde de Saint-Germain, como la función que algunos le han atribuido en la revolución rusa de 1762, lo que además no tiene apenas que ver con el “aventurero” y “charlatán” que tantas gentes han pintado, se ve en realidad a un hombre dotado de talentos notables en diversos aspectos, poseyendo sobre muchas cosas conocimientos poco comunes,

sea cual fuere la fuente de donde las ha sacado, y que, si tuvo amigos y admiradores en todos los lugares por donde pasó, tuvo también, como ocurre muy frecuentemente, en semejante caso, enemigos encarnizados en hacer fracasar sus empresas, ya se trate de su misión diplomática en Holanda o de la industria que quiso más tarde montar en Flandes con el nombre de M. De Surmont... Pero, al lado de esta vida propiamente “histórica”, o a continuación de ella, hay también la “leyenda” que no ha cesado de desarrollarse hasta nuestros días, sobre todo en lo que concierne a la “supervivencia” del conde de Saint-Germain y las manifestaciones que se le han atribuido tras la fecha de lo que, por esta razón precisamente, hemos llamado antes su muerte “oficial”. Hay sin duda ahí muchas extravagancias, de las cuales las menores no son las que los teosofistas, tomando por su cuenta la identificación con el príncipe Rakoczi, han expandido respecto a su “Maestro R.”; pero hay también otras cosas que parece más difícil rechazar pura y simplemente, y de las cuales, incluso si han sido deformadas o malinterpretadas, se puede preguntar si no encierran al menos cierta parte de verdad. Subsiste pues un enigma, e incluso, a decir verdad, hay todavía otro, el de orden puramente histórico, pues, hasta aquí, el misterio del nacimiento del conde de Saint-Germain no ha sido aclarado; sobre este último punto, el autor considera una solución que no presenta más que como hipótesis, pero que es en todo caso muy verosímil por todo un conjunto de relaciones bastante chocantes. Según esta hipótesis, el conde de Saint-Germain habría sido el hijo natural de María-Ana de Neuburgo, viuda del rey Carlos II de España, y del conde de Melgar, almirante de Castilla, al que su inmensa fortuna había dado el sobrenombre de “el banquero de Madrid”, lo que ha podido dar lugar a la confusión que ha hecho pretender a algunos que era el hijo de un banquero judío. Si esta suposición es exacta, muchas cosas se explicarían sin dificultad, especialmente los recursos considerables de los que disponía manifestamente el conde de Saint-Germain, las pedrerías y los cuadros de maestros de los que era poseedor, y también, lo que es aún más importante, la confianza que le tes-

timoniaron los soberanos que, de Luis XV al príncipe de Hesse, debieron tener conocimiento de este origen por el cual les estaba emparentado, pero que, constituyendo en cierto modo un “secreto de Estado”, debía ser cuidadosamente disimulado a cualquier otro que ellos. En cuanto al otro enigma, el de la “leyenda”, es explicado tanto como es posible e interpretado a la luz de las doctrinas tradicionales en el capítulo final; como éste ha aparecido primero aquí mismo (nº de diciembre de 1945), nos contentaremos con recordar su gran interés, sin insistir más en ello. Pensamos que, a menos que se quiera atenerse todavía a las fantasías de las que se ha abusado demasiado hasta ahora en ciertos medios, no será ya posible en adelante hablar del conde de Saint-Germain sin remitirse a esta obra, por la cual dirigimos a su autor nuestras vivas felicitaciones.

J.-H. Probst-Biraben, *Les Mystères des Templiers* [Los Misterios de los Templarios]⁸. (Éditions des Cahiers Astrologiques, Nice). En ET, abril-mayo de 1948.

En este volumen, el autor ha retomado en gran parte el contenido de los artículos sobre el mismo tema que habían aparecido hace algunos años en el *Mercure de France*, de los que hemos hablado anteriormente (ver el nº de octubre-noviembre de 1946). Se ha esforzado por precisar más ciertos puntos y ha dado a la exposición propiamente histórica un desarrollo más “seguido”; no parece ya tan dispuesto a remitir todo a cuestiones de operaciones financieras (quizás esta manera de ver se debía sobre todo a su colaborador desaparecido; pero él hace, entre la función de los Templarios en Oriente y ciertas concepciones modernas de “política colonial”, un parangón que nos parece muy lamentable, tanto más cuanto que llega hasta a evocar al respecto el caso de agentes europeos que entraron en relaciones con *turuq* islámicas para darse más perfectamente y con menos riesgos a lo que no podemos considerar más que como ¡una vulgar y despreciable tarea de espionaje! Es también de lamentar que, sin hablar de la transcripción más

⁸ [Los misterios de los Templarios, Dédalo, Buenos Aires. N. del T.].

bien extraña de las palabras árabes, no haya rectificado diversas aserciones inexactas o contestables: así, continua tomándose en serio el famoso “alfabeto secreto”, sin destacar la grave objeción contra su autenticidad que constituye, como hemos señalado, la distinción de las letras U y V; y no nos explicamos que persista en calificar de “autor desinteresado” al neo-templario Maillard de Chambure. Sobre la cuestión de los pretendidos ídolos y del “Baphomet”, igualmente, las cosas han quedado casi en el mismo punto, y las singulares explicaciones de von Hammer no han sido aclarados tampoco; nos contentaremos con remitir a lo que ya hemos dicho sobre todo ello. Una parte más nueva, y que, en nuestra opinión, es quizás lo que hay más interesante en el libro, es la que concierne a las relaciones de la Orden del Temple con las corporaciones obreras, tanto orientales como occidentales, y particularmente con las corporaciones de constructores; hay ahí cosas que sin duda restan forzosamente hipotéticas en cierta medida pero que son al menos plausibles, y pensamos que habría todas las ventajas en dirigir por ese lado investigaciones más profundas. Por razones que hemos indicado en otra parte, es obre todo en el dominio del hermetismo y de las ciencias tradicionales del mismo orden donde se encontraba muy naturalmente el terreno común entre la iniciación caballeresca y las iniciaciones de oficio. A propósito de hermetismo, el autor da de algunos símbolos una explicación que se queda desgraciadamente un poco superficial, y, en lo que concierne a los “graffiti” del castillo de Chignon, toma verdaderamente demasiado en consideración, a pesar de algunas reservas, las interpretaciones más o menos bizarras del sr. paul le cour⁹; pero al menos hay que alabarle el haber pasado bajo silencio cierta inscripción que éste había creído ver ahí, y que, como hemos podido comprobar nosotros mismos en el lugar, era enteramente imaginaria... Un último capítulo está dedicado a los “herederos del Temple”, verdaderos o supuestos; no volveremos sobre lo que es ya suficientemente conocido a este respecto, pero señalaremos la historia

⁹ [Así en el original. Nota del T.].

bastante enigmática de los “Señores del Temple” (esta denominación misma suena un poco extrañamente y parece bien profana), cuya existencia, en los siglos XV al XVII, está probada por las piezas de diversos procesos donde intervinieron; el hecho de que fueran reconocidos hace poco verosímil la suposición de que hubieran constituido una especie de “tercera-orden” de filiación templaria auténtica, y confesamos no ver lo que ha podido sugerir la idea de una conexión posible con el hipotético Larmenius; ¿no se trataría simplemente de una asociación exterior cualquiera, cofradía religiosa u otra, que habría sido encargada de administrar ciertos bienes pertenecientes a la Orden del Temple, y que de ahí habría sacado el nombre por el que era conocida? En cuanto a los documentos redactados en latín y que datan del siglo XIX de los cuales el autor ha tenido comunicación, nos parece totalmente evidente, por muchos detalles, que no pueden haber emanado más que de los Neo-Templarios de Fabré-Palaprat (las menciones de Cabo Verde y otros lugares en ciertos títulos son pura fantasía), y no comprendemos incluso que pueda haber la menor duda sobre eso. Añadamos que las iniciales V.D.S.A., no significan *Victorissimus Dominae Supremae Aulae* (¿?), sino *Viva Dios Santo Amor*, grito de guerra de los Templarios, que sus pretendidos sucesores se habían apropiado, como de todo lo que pudieron conocer, para darse alguna apariencia de autenticidad; ¿cómo, tras haber precisamente mencionado además ese grito de guerra, no se ha podido percibir que se trataba de la misma cosa? Como quiera que sea, hay ciertamente en este libro indicaciones interesantes en más de un punto de vista, pero queda aún mucho que hacer, suponiendo que la cosa sea posible, para elucidar definitivamente los “misterios de los Templarios”.

Louis Cattiaux, *Le Message Retrouvé* (Chacornac, París). *Etudes Traditionnelles*, septiembre de 1948.

Este libro se presenta a primera vista de una forma singular e incluso inusitada: cada capítulo está dividido en dos columnas paralelas que contienen dos series de aforismos o versícu-

los separados que se corresponden mutuamente. Es evidente que, en estas condiciones, es imposible proporcionar un análisis o resumen; parece haber sido escrito para proponer temas de meditación, más que para ser leído de forma seguida desde el principio hasta el final. Conviene también destacar que la correspondencia entre los versículos de las dos columnas no siempre aparece muy claramente. Pero lo mejor es que reproduzcamos la explicación que el mismo autor aceptó darnos al respecto: «Las dos columnas han aparecido de forma natural como la réplica de la Tierra y el Cielo y de su necesaria unión, que constituye todo el misterio de la encarnación de la vida y de la toma de conciencia de aquél que la habita. Así, la columna de la derecha es una equivalencia pero no una explicación de la columna de la izquierda, y, si se examinan los sentidos múltiples de estos versículos dobles, es posible vincularlos por la síntesis del misterio primero de la creación, siempre presente de alguna forma por la virtud del sentido alquímico». La multiplicidad de sentidos que propone no es de ningún modo intencional, «sino que deriva por generación natural de la raíz madre», es decir, del sentido alquímico que el autor considera como el sentido central y último de su obra. Si hemos entendido bien, el libro habría sido escrito bajo una forma de inspiración y por ello contiene más de lo que se quiso de forma expresa, aunque es difícil poder determinar la contribución exacta de cada uno de los dos elementos que han colaborado en él. En cualquier caso, en estas condiciones, no pensamos que se pueda decir que está vinculado propia y efectivamente a una tradición definida; pero las tendencias que en él están expresadas son, de forma general, las del hermetismo y, más concretamente, las del hermetismo cristiano. Decimos de forma general, puesto que si entramos en detalles descubriremos que ciertas cosas, conscientemente o no, parecen haber venido de Otra parte: asimismo, ciertos versículos que recuerdan algunas máximas taoístas, nos han sorprendido, Y no son ciertamente los menos dignos de interés. Sea lo que fuere, la importancia primordial que el autor otorga al sentido alquímico define bien la «perspectiva» del conjunto y marca también

los límites de éste, que no son otra cosa que los del punto de vista hermético en sí. Debemos añadir que se encuentra de vez en cuando alguna "rareza" del tipo de las que suelen aparecer en los escritos relacionados con las formas occidentales del esoterismo. Por ejemplo, los títulos de las columnas de la izquierda están formados por una serie de anagramas a partir del primero, lo que produce un efecto bastante curioso. Pero también, y esto nos parece más fastidioso todavía, algunos enunciados se presentan bajo una forma que a nuestro parecer es perfectamente inútil; pero no insistiremos más en este defecto, puesto que sabemos que el autor se dio cuenta de ello por sí mismo e hizo desaparecer gran parte de ellos en las modificaciones y añadidos que ha preparado ya con vistas a una futura reedición. Ignoramos lo que los «especialistas» del hermetismo, si realmente existe todavía alguno que sea competente, podrán pensar de este libro y cómo lo juzgarán; pero lo cierto es que, lejos de ser indiferente, merece ser leído y estudiado cuidadosamente por todos aquellos que están interesados en este aspecto particular de la tradición.

Georges Barbarin, *Je et Moi ou le dédoublement spirituel* (Librairie Astra, Paris). ET, abril-mayo, 1949.

El Sr. Barbarin escribe mucho, tal vez demasiado, ya que que sus ocurrencias son a menudo de poco interés, y en esto, como en todas las cosas, por nuestra parte preferiríamos la calidad a la cantidad. Este nuevo volumen se presenta, al menos en sus primeros capítulos, en forma de una especie de autobiografía psicológica: cree haber descubierto en sí mismo dos elementos distintos y más o menos opuestos, a los que llama "yo" y "mí", y que hace corresponder respectivamente a la "individualidad" y a la "personalidad", invirtiendo el sentido normal de estas dos palabras de acuerdo con la terminología teosófica. Su principal originalidad aquí es, por tanto, llamar "Yo", por alguna razón, a lo que otros llaman "Ser"; pero, a decir verdad, se equivoca en cuanto al alcance de sus descubrimientos, pues todo esto es ciertamente de un orden mucho más psíquico que espiritual, y, de hecho, no vemos nada más allá

del nivel humano individual, de modo que parece ser simplemente una cuestión de dos partes del "yo"; en cualquier caso, seguimos estando lejos de ese principio trascendente que es el verdadero "Yo", que, además, no puede prestarse en absoluto a tales análisis. A continuación, el autor generaliza sus descubrimientos aplicándolos a las colectividades humanas, y luego llega al "Hombre-Dios"; las páginas en las que interpreta la doble naturaleza de Cristo a su manera son aún más cuestionables que el resto, aunque dice basarse en ciertos textos evangélicos de los que finalmente intenta derivar lo que llama una "Carta de la Unidad". En el fondo, todo esto es bastante "simplista" y sólo puede contribuir a mantener ciertas confusiones en las mentes de nuestros contemporáneos, que ya están demasiado inclinados a imaginar que pueden encontrar "espiritualidad" donde no hay ni una sombra de ella; las trivialidades psicológicas y sentimentales están, por desgracia, mucho más "al alcance de todos" que la verdadera espiritualidad.

François Haab, *Divination de l'alphabet latin* ("Pro Libros", Paris). ET julio-agosto de 1949.

Este pequeño volumen se presenta, según su subtítulo, como una "introducción al conocimiento del simbolismo jeroglífico de las letras"; que tal simbolismo existe en efecto, es decir, que todo el alfabeto tenga en su origen un significado ideográfico, ello no presenta duda ninguna para nosotros, ni para cualquiera que tenga algunas nociones tradicionales; pero no podemos decir ciertamente que la argumentación sobre la cual el autor quiere apoyar su interpretación del alfabeto latino sea muy sólida ni muy convincente. Primeramente, no se puede evitar cierta sorpresa viéndole afirmar que el alfabeto latino es "el más puro de los alfabetos griegos", y que, por esta razón, es el más apropiado para "simbolizar las divinidades fundamentales de la mitología griega". En cuanto a la idea que él se hace de ésta, la resume en esta frase: "La mitología griega es un conocimiento de la Verdad que se apoya sobre la racionalidad, la poesía y la intuición religiosa, y propone una ética", no vemos en todo eso nada muy profundo ni verdaderamente tradicional.

Cuando presenta, además, esta misma mitología como “un verdadero Antiguo Testamento occidental”, al cual el Cristianismo se vincularía mucho más que al Antiguo Testamento hebreo, recordamos que una idea muy semejante ha sido ya sostenida por el sr. paul le cour, y esta cercanía es verdaderamente bastante fastidiosa... Por lo que se refiere a la interpretación misma del alfabeto, consiste en relacionar cada letra con una divinidad en el nombre de la cual figura esta letra, lo más frecuentemente como inicial, pero a veces también en otro lugar (los nombres griegos y latinos son por otra parte mezclados aquí de una manera que puede parecer un poco arbitraria); y estas relaciones son explicadas por medio de consideraciones sobre la forma de las letras de las cuales lo menos que puede decirse es que son extremadamente vagas y nada tienen de “sorprendente”; con semejantes procedimientos, cada uno podría fácilmente, siguiendo una idea preconcebida, encontrar casi no importa qué en una figura cualquiera, y todo ello está sin duda muy alejado del verdadero simbolismo. Hay todavía otra razón para desconfiar: no se tienen en cuenta solamente letras auténticamente latinas, sino también, y al mismo título, los añadidos que se hicieron en una época muy reciente (distinción de las letras *i* y *j*, *u* y *v*, sin hablar de la *w*), y que no pueden tener ningún valor simbólico real; el autor es de muy distinta opinión, pero la razón que da para ello, considerando una especie de desarrollo del alfabeto que se habría continuado hasta los tiempos modernos para llevarlo finalmente a su perfección, no hace más que dar al asunto un carácter todavía más grave e incluso más bien inquietante. Eso se puede percibir inmediatamente leyendo esta frase de su resumen: “Esta ideografía de las letras del alfabeto latino es quizás la creación intuitiva y voluntaria del sacerdocio antiguo, pero quizás es también muy naturalmente el oculto desembocar de un proceso subconsciente de lo mental humano colectivo”. El primer término de esta alternativa expresa un punto de vista tradicional correcto, pero, por el contrario, el segundo, que es en realidad el que habría necesariamente que admitir para que el desarrollo en cuestión tenga un sentido, no responde más que a una de esas concepciones

actuales, de tendencia “psicoanalista”, de la que por otro lado señalamos el peligro. Parece que no sea más que una primera ojeada de un trabajo más considerable; conviene pues esperar a éste para pronunciarse de manera definitiva, pero esta introducción no es como para dar una impresión muy favorable, y habría que rectificar sobre muchos puntos las ideas que se expresan para hacerlas, no diremos ya válidas, sino simplemente aceptables desde el punto de vista tradicional.

Stanislas de Guaita y Oswald Wirth, *Le problème du Mal*. Avant-propos et postface de Marius Lepage (Éditions du “Symbolisme”, Levallois-Perret). En ET, enero-febrero de 1950.

Se sabe que Stanislas de Guaita murió sin haber podido acabar la obra que había emprendido con el título general “La Serpiente del Génesis”; solamente dos volúmenes habían aparecido, y, del tercero y último, *Le Problème du Mal*, sólo había escrito muy poca cosa, los sumarios de algunos capítulos y diversos fragmentos, más o menos completamente redactados. Son estos fragmentos, correspondientes a cuatro capítulos de siete que la obra debía tener como las precedentes (y además sólo los dos primeros están relativamente completos), los que, en ocasión del cincuentenario de su muerte, se han reunido en este volumen, acompañados de los comentarios que había añadido Oswald Wirth, que había sido su secretario, y que por lo demás nunca terminó. Hace mucho tiempo, casi un cuarto de siglo, tuvimos conocimiento de esos comentarios, y, en lo que podemos recordar, no parece que su autor los haya modificado gran cosa después; nos sorprendió por entonces el contraste bastante curioso que hacen con el texto de Guaita, y no solamente en la forma, lo que en suma hubiese sido muy natural, sino también en el fondo, pues, aunque hayan sido escritos con la intención de continuar su obra en la medida de lo posible, la verdad es que proceden de una mentalidad muy distinta y corresponden a un punto de vista totalmente diferente. Guaita, que era intelectualmente muy superior a la mayor parte de los otros representantes de la escuela ocultista de finales del último

siglo, no dejaba forzosamente de participar en algo de su manera de pensar, y eso puede percibirse aquí, especialmente por la importancia que concede a ciertas cosas que ciertamente no lo merecerían, como por ejemplo, las extraordinarias divagaciones de Louis Michel de Figanières; como los demás, ignoraba casi todo de las doctrinas orientales, y, en particular, jamás ha visto las de India más que a través de las deformaciones teosofistas; pero, a pesar de esos errores que “datan” en cierto modo su obra, y que verosímilmente se habrían corregido con la edad, todo lo que él ha escrito testimonia un “tenor” que no admite comparación ninguna con otras producciones de la misma escuela, tales como las obras de divulgación de un Papus. En lo que ha dejado del *Problème du Mal*, se ha inspirado principalmente en los trabajos de Fabre d’Olivet, y sin duda no habría que lamentarse por ello, incluso si, entrando en los detalles, se debe comprobar que hay una confianza un poco excesiva en las interpretaciones de este autor, que, hay que decirlo, no todas son igualmente seguras, pero que, en su conjunto, no dejan de representar algo de lo cual, en Occidente, se encontraría difícilmente en otra parte. El punto de vista de Guaita es aquí, como el de Fabre d’Olivet mismo, esencialmente cosmológico, e incluso puede decirse también metafísico en cierta medida, pues la cosmología, considerada tradicionalmente, no podría jamás ser separada de los principios metafísicos, de los que ella misma constituye una de las aplicaciones más directas. Por el contrario, con Oswald Wirth, se “desciende” en cierto modo a un nivel muy diferente, pues, como ya otros han observado antes que nosotros, su punto de vista es casi exclusivamente psicológico y moral; ésa es, evidentemente, la razón principal del contraste del que antes hablábamos, y la comparación entre los dos textos presenta por lo demás un interés incontestable por esta misma diferencia. Aunque no es ésta la única que procede señalar: Guaita había establecido el plan esquemático de su obra sobre el Tarot, pero, si éste le había proporcionado así el cuadro general, el contenido de la mayor parte de los capítulos no tiene sin embargo más que una relación muy lejana con los “arcanos” correspondientes; Wirth, por el contrario, se

ha vinculado al Tarot constantemente, o al menos a aquella de sus múltiples significaciones que estaba en relación con su propio punto de vista, de modo que, de hecho, lo que ha presentado es un comentario del Tarot o de uno de sus aspectos, mucho más que el pensamiento mismo de Guaita; y ése es un curioso ejemplo de la manera como cada uno, aunque quiera tratar un mismo tema, lo considera inevitablemente según su óptica particular. Marius Lepage, por su parte, en los capítulos que ha añadido bajo la forma de un largo “postfacio” y que no son los menos interesantes del libro, no ha pretendido de ningún modo continuar lo que habían hecho sus predecesores, y sin duda ha tenido razón, pues ésa hubiese sido una empresa verdaderamente desesperada; pero felizmente la ha completado aportando otras perspectivas. Él expone las soluciones del “problema del mal” que se encuentran en el Cristianismo y en el Budismo, donde se revisten con un tinte más o menos “sentimental”, después aquella, puramente metafísica, que da el Vedanta; lo que no es menos notable, es el amplio margen que se deja en esas consideraciones a las doctrinas orientales, lo que presenta, con la actitud de Guaita a este respecto, y por lo demás, también con la de Wirth, un nuevo contraste en el cual puede verse como una marca característica de dos épocas que, no estando muy alejadas entre sí, no dejan de ser claramente distintas. En un último capítulo, Marius Lepage examina algunas concepciones modernas, que pueden calificarse más o menos estrictamente de “racionalistas”; quizás es de lamentar que parece darles, en el conjunto de su exposición, una importancia que no podemos sino encontrar algo desproporcionada, y sobre todo que no haya indicado más expresamente que no podrían, de ninguna manera, ponerse en el mismo plano que las concepciones tradicionales. Como quiera que sea, este trabajo no deja de constituir una importante contribución al estudio de una cuestión que ha suscitado tantas controversias y de la cual, sin tener la pretensión de resolver todas las dificultades, aclara y puntualiza excelentemente algunos de los principales aspectos.

Reseñas de Revistas:

Le Messenger de la Nouvelle Eglise (febrero). En VI, junio de 1929.

Órgano swedenborgiano, contiene un artículo sobre los fenómenos de estigmatización de Thérèse Neumann. Destaquemos esta idea muy justa, que los fenómenos, incluso “milagrosos”, no prueban absolutamente nada en cuanto a la verdad de una doctrina. Por otra parte, se nos informa de la existencia en Alemania de una secta llamada “lorberiana”, cuyo fundador, Jakob Lorber, se presenta, parece, como un émulo de Swedenborg.

Espiral. En VI, julio de 1929.

Es el órgano de la rama americana de la A. M. O. R. C. (*Ancien Mystic Order of the Rosy Cross*), una de las numerosas organizaciones norteamericanas de etiqueta rosacruziana. Recordamos que esta misma organización había intentado fundar también una rama en Francia hace algunos años, pero parece haber tenido muy poco éxito.

Rays from the Rose Cross (nº de mayo). VI, julio de 1929.

Órgano de otra asociación más o menos similar (*Rosicrucian Fellowship*), señalamos una interpretación de un pasaje bíblico donde algunas palabras hebreas son bastante desgraciadamente deformadas, sin hablar de ciertos contrasentidos aún más fastidiosos (así, *iam* significa “mar” y no “sal”, que se dice *melah*), y también un estudio sobre el planeta Neptuno y la cuarta dimensión, que no está carente de cierta fantasía.

La Rose-Croix (abril-mayo-junio). En VI, julio de 1929.

El Sr. Jollivet-Castelot da la continuación de un trabajo en el cual opone “teodicea” a “teología”; sin entrar en el fondo del asunto, nos permitiremos esta simple observación: ¿por qué decir que “la teodicea” enseña tal o cual cosa, mientras que, de hecho, se trata únicamente de las concepciones personales del autor?

Los Annales de l'Hermetisme. En VI, octubre de 1929.

Nueva publicación trimestral que se titula "órgano de los grupos de Hermetismo y de la Rosa de Occidente", son la continuación de la revista *Hermétisme*, dirigida por Madame de Grandprey. La "Rosa de Occidente" es, parece, una agrupación femenina "regida por leyes particulares las cuales emanan todas de los planos de lo invisible", y cuya insignia, reproducida sobre la cubierta de la revista, "ha sido dada por una visión"; hemos ya visto tantas cosas de este género que nos es muy difícil no permanecer un poco escéptico sobre los resultados a esperar. En los dos primeros números, no hay de hermético, para justificar el título, más que el principio de una traducción del *Tratado de la Piedra filosofal* de Ireneo Filaleteo.

Atlantis (mayo). VI, octubre de 1929.

En su nº de mayo, reproduce la mayor parte de una notable conferencia de Mario Meunier sobre "La formación y la función de la élite". En el nº de junio, señalemos un curioso artículo de Paul Le Cour sobre esa extraña escuela de esoterismo católico que fue el *Hiéron du Val d'Or* de Paray-le-Monial. A propósito de otro artículo donde se trata de la obra de de Grave, "La República de los Campos Elíseos", que habría sido plagiada recientemente por un tal Marcel Pollet, señalemos que parece existir en Bélgica toda una escuela "celtizante" a la cual se vinculan, no solamente las teorías de de Grave, sino también las de Cailleux, del cual Le Cour no habla; habría quizás, sobre todo para los que se especializan en el estudio de las tradiciones occidentales, unas investigaciones bastante interesantes que hacer por ese lado. En el nº de julio-agosto, destaquemos una nota, acompañada de figuras, sobre los "grafitti" de la catedral de Estrasburgo.

Krur. En VI, noviembre de 1929.

Ha comenzado en sus últimos números la publicación de un importante estudio sobre la "tradición hermética"; la interpretación que ahí se da del simbolismo es muy justa en su con-

junto, pero quizás el autor ha querido meter un poco demasiadas cosas, y es de temer que la multiplicidad y la abundancia de citas desvíen a los lectores insuficientemente familiarizados con el tema.

Krur (9-10-11). VI, enero de 1930.

Krur contiene, entre otras cosas, la continuación del estudio sobre "La Tradición hermética" que ya hemos señalado, y un artículo titulado "Catolicismo y esoterismo", donde se expresan muchas visiones justas. Otro artículo, a propósito de nuestro reciente libro, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, marca una divergencia sobre un punto esencial, afirmando la "no-subordinación", si así puede decirse, de los Chatrias frente a los Brahmanes; ésa es una cuestión sobre la cual, con la mejor voluntad del mundo, no es posible mostrarnos conciliador.

Atlantis (septiembre-octubre). VI, enero de 1930.

Contiene una muy interesante carta de L. Charbonneau-Lassay sobre el símbolo del "triple recinto", considerado más especialmente en la emblemática cristiana.

Ultra (sept.-diciembre). VI, febrero de 1930.

En la revista italiana *Ultra* señalamos un estudio sobre "El mito de Lohengrin", considerado desde un punto de vista un poco demasiado exclusivamente "psicológico", y el comienzo de otro sobre "Misticismo y simbolismo", que desdichadamente se limita a unas consideraciones bastante vagas; no habría que confundir el verdadero simbolismo con la alegoría.

Le Lotus Bleu (enero). VI, marzo de 1930.

Publica con el título "La Doctrina del Espíritu", un capítulo desgajado del próximo libro de Maurice Magre, *Magiciens et illuminés d'Occident* (*Magos e iluminados de Occidente*), sobre la doctrina de los Albigenses; la vinculación del Albigenismo al Budismo, tal como la considera el autor, nos parece más que problemática, cualesquiera que hayan podido ser las similitudes reales en algunos puntos.

Le Rayonnement Intellectuel, dirigida por L. Charbonneau-Lassay, (enero-febrero). VI, junio de 1931.

El Sr. L. Charbonneau-Lassay, que dirige esta nueva publicación, continua sus remarcables artículos sobre los símbolos de Cristo, comenzadas antaño en *Regnabit*; el último artículo (nº de enero-febrero) está dedicado al simbolismo del cisne.

Atlantis (abril-mayo). VI, octubre de 1931.

Dedica su nº al simbolismo de los animales y al "totemismo"; sobre este último, encontramos toda una serie de extractos de Durkheim, Loisy, Frazer y otros "oficiales", cuya razón de ser se nos escapa. De muy otro interés es una simple carta en la cual Charbonneau-Lassay expone el plan de su gran obra en preparación sobre la iconografía emblemática cristiana.

Psyché (nº de octubre). VI, enero de 1932.

Publica un artículo de Gabriel Huan titulado "Oriente y Occidente o el conflicto de las metafísicas" (ese plural es admirable): de un resumen muy confuso de algunas de las ideas expuestas en nuestras obras, y también en las de Matgioi, el autor pretende sacar conclusiones diametralmente opuestas a lo que nosotros mismos afirmamos (sin duda piensa saber mejor que nosotros lo que hemos querido decir), y ello para llegar a encontrar una sedicente contradicción entre las doctrinas orientales y el Cristianismo; apenas hace falta decir que formula este último la concepción más exotérica y más sentimental que imaginar se pueda.

Psyché (nº de febrero). VI, enero de 1932.

A. Savoret titula un artículo (que, dicho sea de paso, ignora totalmente el sentido de la palabra "recipiendario") "¿Liberación o salvación?" donde prosigue la tarea antes emprendida por su colega G. Huan, y que consiste en buscar pretendidas oposiciones entre el Cristianismo y las doctrinas orientales; y, naturalmente, es con nosotros con quien la emprende más particularmente. Lo que resalta sobre todo de este artículo es que sus "ojos de Occidental", como él mismo dice, son totalmente

incapaces de discernir las cosas de las que quiere hablar, hasta tal punto que no se ha dado cuenta de que la "salvación" (que en francés se llama "salut") tiene también su lugar en las doctrinas orientales, como correspondiendo a un estado todavía "humano", que no tiene absolutamente nada que ver con la "Liberación". Sería pues perder nuestro tiempo deteniéndonos más en ello; pero señalaremos, en las reseñas que figuran el final del mismo número, los elogios significativos dirigidos a cierto libro... lamentable, y que nos proporcionan una nueva indicación interesante sobre las ramificaciones más o menos subterráneas de la actual campaña "anti-oriental".

Atlantis (noviembre-diciembre). VI, febrero de 1932.

Señalaremos solamente un nuevo hallazgo lingüístico del Sr. paul le cour: "La palabra *Ishtar* está muy cerca de la palabra *Cristo*"; ¡sin comentarios!

Psyché (noviembre). VI, febrero de 1932.

Gabriel Huan se apoya sobre una repugnante descripción de Huysmans para oponer al "Simbolismo de la Cruz" lo que él llama el "Realismo de la Cruz"; felizmente, hay en el Cristianismo otra cosa que sentimentalismo, incluso si los cristianos no son capaces de comprenderlo.

La *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (nº del 1 de diciembre, "parte ocultista"). En VI, febrero de 1932.

Anuncia la muerte de su colaborador Henri de Guilleberts des Essarts; es de desear que se haya llevado a la tumba su tenebroso secreto. El resto del nº está ocupado por un largo artículo sobre "Richard Wagner y la mística guerrera de Alemania", firmado "Le Capitoul"; se encuentra ahí un poco de todo, pero especialmente consideraciones sobre la "Cábala" (sic), con una acumulación de citas heteróclitas que van del *Dictionnaire de la Conversation* a la *Revue Spirite* y al *Bulletin des Polaires*, para terminar con las "Palabras de un Creyente"; se trata, parece, de probar que "Richard Wagner es el cantor de los *Protocolos de Israel*" (sic), a los cuales el ejército ale-

mán ¡sirve de medio ejecutor! Señalemos una extraña hipótesis según la cual el *Baphomet*, “cuyo nombre se asemeja a *Mahomet*” (se olvida que éste es una deformación de *Muhammad*), habría sido la representación del dios mismo de los egipcios, Serapis-Helios (véase el *Larousse*), un cuerpo de hombre con cabeza de toro”; a decir verdad, ese “dios con cabeza de toro” nos parece más fenicio que egipcio, a menos que sea muy simplemente el “Minotauro” figurado en el centro del “Laberinto” que los constructores de la Edad Media trazaron en el suelo de varias iglesias; pero ¿no será más bien que el autor, más advertido que su colega el “Dr. Mariani”, no ha osado hablar de nuevo del “dios con cabeza de asno”?

RISS (enero de 1932). Sobre los Albigenes. En VI, marzo de 1932.

El Albigenismo³, parece estar actualmente “de moda”: es objeto de novelas, se emprenden excavaciones para encontrar sus vestigios; también la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (nº de enero, “parte ocultista”) publica unas “Notas sobre el Albigenismo” que por otro lado no aportan apenas nada nuevo, y donde el enigma de los orígenes, especialmente, no es aclarado en modo alguno. Como hay todavía, al final de este artículo, una alusión al “Rey del Mundo”, plantearemos claramente una pregunta a este propósito: ¿Esas gentes que se dicen católicas consideran a Melquisedec como el Anticristo y a la Epístola a los Hebreos como de inspiración diabólica, o bien, simplemente, no saben de lo que hablan?

En el mismo número, el “Dr. G. Mariani” lanza aún contra nosotros unos ataques que quieren ser malintencionados, pero que son sobre todo groseros; nos es imposible responder a burlas tan rastreras... Y él osa pretender que “no ataca nunca a las personas”; ¿qué otra cosa hace? Como sería evidentemente muy cómodo poder tomarla con nosotros impunemente sin riesgo de ninguna respuesta más o menos molesta, nos invita

³ [Término que se emplea a veces en lugar de “catarismo”, por tener los cátaros su sede principal en la ciudad de Albi. N. del T.].

a "planear (*sic*) en el puro dominio de las ideas" y a no salir de ahí; nada nos sería más agradable, a nosotros que pretendemos no estar ni de un lado ni del otro de ninguna "barricada", si solamente tuviéramos que habérmolas con contradictores capaces de emplazarse ellos mismos en ese terreno; pero desgraciadamente tal no es el caso: por añadidura, diremos al "Dr. G. Mariani": 1º Que comete confusión entre... entidades diversas cuyas actividades más o menos exteriores no tuvieron jamás ninguna relación entre ellas, y de las que algunas han cesado por lo demás de existir desde hace mucho tiempo; 2º Que la infalibilidad, que no pertenece jamás a los individuos como tales, sino solamente en tanto que representan la doctrina tradicional, está lejos de ser algo extraordinario y exorbitante, de modo que, como hemos escrito en algunas de nuestras obras, lo que es sorprendente no es que el Papa sea infalible, sino que sea el único en el mundo occidental; 3º Que tal "distinguido filotlatlante", no es de ningún modo nuestro "condiscípulo", y que nada tenemos absolutamente que ver con los pseudo-esoteristas occidentales, de cualquier especie que sean; ello, lo hemos dicho ya muchas veces, y pretender o insinuar lo contrario procede de la difamación pura y simple; el "Dr. G. Mariani" debe saber a qué consecuencias expone a su autor... Por otro lado, nuevas amabilidades, por no decir más, con relación a G. Huan y al H.: Oswald Wirth confirman lo que ya notábamos hace dos meses: decididamente, es la "Unión sagrada para la defensa del Occidente", y los pretendidos antimasones no son en realidad más que "anti-orientales"; nos habíamos percatado de ello desde hace mucho tiempo, pero ¿no podemos sino agradecerles el mostrarlo con tanta evidencia".

Nota. VI mayo de 1932.

Nunca hemos señalado hasta aquí los ataques, de un tono bastante inconveniente, lanzados contra nosotros por el P. E.-B. Allo, primero en diversos artículos de la *Revue des Jeunes*, después más recientemente en un libro titulado *Llagas de Europa y bálsamos del Jordán*; pero he aquí que el mismo polemista acaba de hacer aparecer, en *La Vie Spirituelle* (nº del 1 de

febrero), un escrito de 35 páginas titulado "El sentido de la Cruz entre los esoteristas", que tiene la pretensión de ser una respuesta a nuestro *Simbolismo de la Cruz*. No tenemos ni el tiempo ni el gusto de responder a nuestra vez a vanas habladurías filosóficas; el terreno sobre el cual nos emplazamos es muy distinto, y no tenemos concesiones que hacer a los puntos de vista "profanos". Por otra parte, ¿para qué intentar hacer entender a alguien que se obstina en hablar de "panteísmo" y de "quietismo" después de todo lo que hemos dicho contra las doctrinas que esos vocablos designan legítimamente, que toma el *advaita-vâda* por "monismo", y que se muestra incapaz de comprender la distinción fundamental del "Sí-mismo" y del "yo"? Y ¿no confiesa él mismo esta incompreensión, de manera totalmente explícita, declarando que ciertas concepciones son "inaprehensibles" para su inteligencia profana? Parece además creer que escribimos en no se sabe qué jerga puesto que, cuando decimos "forma", él lo traduce por "alma", lo cual no tiene la menor relación; él nos atribuye a la vez una *Weltanschauung* (¿qué quiere decir con eso?), de las visiones "místicas" que nos son totalmente extrañas (es cierto que habla de "mística de iniciado", lo que es una contradicción en los términos), una "negación de lo sobrenatural", mientras que, al contrario, ninguna otra cosa cuenta para nosotros en realidad (y, ¿no hemos explicado suficientemente lo que quiere decir etimológicamente la palabra "metafísica"?); él califica de "mágicas" las extensiones del ser humano de las que hemos hablado mientras que hemos repetido tantas veces cuán desdeñable era para nosotros la magia (y lo más curioso es que no parece darse cuenta que dichas extensiones comprenden especialmente la "inmortalidad" entendida en el sentido religioso); gusta aplicarnos en varias ocasiones la etiqueta de "espiritualista", mientras nos hemos tomado el esfuerzo de explicar que espiritua-lismo y materialismo eran a nuestros ojos algo perfectamente equivalente... e igualmente nulo; ¿cómo reconocerse en medio de todo ese enredo? Como quiera que sea, llega, por su parte, a razonar como el más espeso materialista, por ejemplo a propósito de las ideas matemáticas, a las cuales atribuye un origen

puramente empírico (parece confundir las matemáticas puras con sus aplicaciones físicas y las figuras geométricas con sus dibujos); y que él considera como una simple "creación del espíritu humano" (¡qué poderes extraordinarios atribuyen a veces a éste esos predicadores de "humildad"!); nos reprocha no haber empleado con preferencia ¡"símbolos biológicos"! Primero, el simbolismo matemático existe tradicionalmente, y no tenemos que inventar ni innovar, sino que exponer lo que es; después, ese simbolismo se refiere, se diga lo que se diga, a un orden de realidad más elevado que aquel que constituye el mundo sensible, y totalmente independiente de nuestra fantasía; en fin, cuando unos símbolos son tomados del orden sensible, lo que ocurre también, no tienen en todo caso nada que ver con las teorías de la ciencia moderna y profana, de la cual no tenemos que preocuparnos. Lo que es curioso también, a propósito de los "símbolos biológicos", es ver que se presenta como una objeción contra nosotros el hecho de que "jamás un ser desarrollado regresa a su germen"; ahora bien, ocurre que nosotros mismos hemos indicado en *El error espiritista*, ese hecho como una analogía que puede ayudar a hacer comprender la imposibilidad de la reencarnación; pero nuestro contradictor ¿no llega hasta confundir "transmigración" con "metempsicosis"? Habría que abstenerse de hablar de lo que se ignora; así se evitaría, por ejemplo, el ridículo de tomar el *nirukta* por una etimología (y ¿qué nos importan las "leyes de la semántica" y otras invenciones de los filólogos profanos, que nunca tendrán la menor sospecha de lo que puede ser una "lengua sagrada"?), o de ver una fantasía gratuita en la formación de la cruz por la reunión de las dos letras árabes *alif* y *be*, cosa tan elemental y tan generalmente conocida que se enseña corrientemente a los niños pequeños en las *katâtib*... Pero nuestro polemista habla aquí de "relaciones fortuitas", lo que prueba ¡hola! que él cree en el azar; ¿y no es ésa otra manera de manifestar inconscientemente su ignorancia? Está, por lo demás, fuertemente imbuido de los prejuicios del cientificismo evolucionista, del cual retoma, como buen "historiador de las religiones", los habituales tópicos sobre los "pueblos-niños", las "creencias primitivas",

los “sistemas ingenuos surgidos de imaginaciones pueriles”, los “mitos explicativos infantiles que personificaban los agentes naturales” (es así como Auguste Comte interpretaba la teología), y otras pamplinas de la misma calidad; y, en lo que concierne a la “Tradición primordial”, llega hasta denominarla “esa especie de revelación que la humanidad habría recibido en los orígenes no sé de dónde”, lo cual por parte de un religioso católico es verdaderamente un poco fuerte: ¿no habrá jamás oído hablar del Paraíso terrestre? Y, puesto que parece, con su espantajo del “panteísmo”, querer lanzar la sospecha sobre el carácter de esta “Tradición primordial”, le diremos que ella constituye en realidad ¡el monoteísmo más trascendente y más absoluto"! En cuanto a lo que dice con respecto a los sentidos superiores contenidos en la Biblia y en el Evangelio (están ahí y nada podemos hacer), pero que su prejuicio de “exoterista” exclusivo rechaza ver, el hecho de que no estén en oposición con el sentido literal e histórico parece fastidiarle particularmente; por añadidura, toda su argumentación sobre este punto podría bastante exactamente resumirse en estos términos: lo que distingue esencialmente al Cristianismo de cualquier otra doctrina, es que no significa nada y no debe significar nada; ésa es una aseveración que le dejaremos a él, pues tenemos de ello, por nuestra parte, una mejor opinión... Pero ya hay bastante; solamente añadiremos para que nadie se equivoque, que jamás hemos pretendido “dar una convicción” para lo que sea, siendo opuesto resueltamente a todo proselitismo, y que, por otra parte, no teniendo nada que ver con cualquier enseñanza occidental, no hemos sido educado en los “círculos” de los pseudo-esoteristas que siempre hemos juzgado con la más implacable severidad, y que no son a nuestros ojos más que vulgares “profanos”; pero nuestros adversarios ¿tendrán alguna vez la suficiente buena fe para tener en cuenta estas observaciones? Al comienzo de ese largo artículo, tan perfectamente nulo desde nuestro punto de vista, hay sin embargo una frase que, por sí sola, tiene para nosotros más interés que todo el resto, pues nos ha permitido establecer un paralelo verdaderamente extraordinario. El P. Allo escribe textualmente esto: “El lector menos

advertido debe darse cuenta, viendo la viñeta de la cubierta que representa a Ganêsha, el dios con cabeza de elefante, y notando que la obra está dedicada a la memoria de un sabio musulmán y fechada en años de la hégira, que encontrará cosa muy distinta a la espiritualidad cristiana". Y paul le cour, en el artículo antes citado: "En efecto, es singular que una obra sobre la cruz lleve en su portada la imagen del dios Ganêsha con cabeza de elefante... después leer una dedicatoria a un cheik (*sic*) árabe discípulo del creciente (¿!?), verlo fechado en un año de la Egira (*resic*) y leer que es continuación de una obra sobre el Vedanta; nada hay de cristiano en todo eso". ¡Cómo se encuentran esas gentes! La concordancia va incluso demasiado lejos, y estaríamos tentado de preguntar muy simplemente: ¿Cuál de los dos ha copiado al otro? A menos, no obstante, dada la simultaneidad de sus artículos, que algún "otro" les haya dictado a los dos esta misma frase... ¡sensacional!

Vie Intellectuelle (10 de marzo). VI, junio de 1932.

Contiene un muy interesante artículo del P. Sertillanges, titulado "La Aportación filosófica del Cristianismo según Étienne Gilson": reprocha a éste el disminuir más de lo debido el legado de la antigüedad; frente a él, defiende a Aristóteles de la acusación de "politeísmo", y expone visiones notablemente justas sobre la diferencia que existe entre la "eternidad del mundo" en el sentido aristotélico y la eternidad atribuible a Dios. Este artículo forma un extraño y feliz contraste con el del P. Allo aparecido en la *Vie Spirituelle* (revista cuya dirección es sin embargo la misma que la de la *Vie Intellectuelle*) y de la que hemos tenido que ocuparnos el último mes; felicitémonos por tener una tan pronta ocasión para comprobar que hay Dominicos, y no de los menores ¡que no comparten el estricto sectarismo de su colega de Friburgo!

Estudios carmelitanos (nº de abril). VI, 1932, p. 480-481.

Publican la traducción de un largo estudio del Sr. Miguel Asin Palacios sobre Ibn Abbad de Ronda, bajo el título: *Un precursor hispano-musulmán de san Juan de la Cruz*. Este es-

tudio es interesante sobre todo por los numerosos textos que en él se citan, y por lo demás, con una simpatía de la cual la dirección de la revista ha creído deber excusarse mediante una nota bastante extraña: se «ruega al lector tener cuidado de dar al término “precursor” un sentido demasiado extenso»; y parece que, si algunas cosas deben ser dichas, no es tanto porque las mismas son verdaderas como porque ¡se podría hacer agravio a la Iglesia no reconociéndolas y servirse de éstas contra ella! Desafortunadamente, toda la exposición del autor está afectada, de cabo a rabo, de un defecto capital: es la confusión demasiado frecuente del esoterismo con el misticismo; ni siquiera habla mínimamente de esoterismo, pues lo toma pura y simplemente por misticismo; y este error está todavía agravado por el empleo de un lenguaje específicamente «eclesiástico», que es todo lo que hay de más extraño al islam en general y al sùfismo en particular, y que causa una cierta impresión de malestar. La escuela *shâdhiliyah*, a la cual pertenecía Ibn-Abbad, es esencialmente iniciática, y, si tiene con los místicos como san Juan de la Cruz algunas similitudes exteriores, en el vocabulario por ejemplo, las mismas no impiden la diferencia profunda de los puntos de vista: así, el simbolismo de la «noche» no tiene ciertamente la misma significación de una parte y de la otra, y el rechazo de los «poderes exteriores» no supone las mismas intenciones; bajo el punto de vista iniciático, la «noche» corresponde a un estado de no manifestación (y por consiguiente, superior a los estados manifestados representados por el «día»: es en suma el mismo simbolismo que en la doctrina hindú), y, si los «poderes» deben efectivamente ser rechazados, al menos como regla general, es porque constituyen un obstáculo al puro conocimiento; no pensamos que sea del todo lo mismo bajo el punto de vista de los místicos. Ello da pie para hacer una precisión de orden general, para la cual, por lo demás, queda bien entendido que el Sr. Asin de Palacios debe ser puesto del todo fuera de causa, ya que nadie podría hacerle responsable de una cierta utilización de sus trabajos. La publicación regular desde hace algún tiempo, en los *Estudios carmelitanos*, de artículos consagrados a las doctri-

nas orientales y cuyo carácter más llamativo es que se esfuerzan en presentar a estas doctrinas como «místicas», bien parecen proceder de las mismas intenciones que la traducción del libro de P. Dandoy del que hemos hablado en otra parte; y un simple vistazo sobre la lista de los colaboradores de esta revista justifica enteramente esta impresión. Si se aproximan estos hechos a la campaña antioriental que conocen nuestros lectores, y en la cual ciertos medios católicos juegan igualmente una función, uno no puede, a primera vista, guardarse de un cierto extrañamiento, ya que parece que haya ahí alguna incoherencia; pero, con la reflexión, uno llega a preguntarse si una interpretación tendenciosa como esta de la cual se trata no constituiría, ella también, aunque de una manera desviada, un medio de combate contra el oriente. Es en efecto de temer, en todo caso, que una aparente simpatía no recubra alguna segunda intención de proselitismo y, si puede decirse, de «anexionismo». ¡Conocemos demasiado el espíritu occidental como para no tener ninguna inquietud a este respecto: ¡*Timeo Danaos et dona ferentes!*

Araldo Letterario (abril). En VI, julio de 1932.

En el *Araldo Letterario* de Milán (nº de abril), Gaetano Scarlata habla de las discusiones suscitadas por la cuestión del simbolismo de la poesía de los "Fieles de Amor", y responde a ciertas objeciones que se han levantado contra su libro, al cual dedicamos un artículo por otra parte, tanto como contra los de Luigi Valli; esas objeciones continúan probando el prejuicio y la perfecta incompreensión de las "críticas literarias".

"Biblioteca Las Sectas", Barcelona. En VI, sep. de 1932.

Con el título Biblioteca "Las Sectas", una nueva publicación antimasonica ha comenzado a aparecer en Barcelona, en forma de volúmenes trimestrales; como el título sugiere enseguida, se encuentran ahí, en cuanto al empleo de la palabra "sectas", las habituales confusiones que señalamos aquí en un reciente artículo; pero, hecha esta reserva, debemos reconocer que el primer volumen es, en su conjunto, de un tenor muy su-

perior al de las publicaciones francesas del mismo orden. Lo que es curioso, es la sorprendente e ingenua confianza de la que dan prueba la mayoría de los redactores con relación a las teorías de la ciencia moderna, y especialmente de la psicología; el primer artículo, muy significativo en este aspecto, invoca la "psicología de los pueblos primitivos" (es verdaderamente extraño que un escritor católico no perciba lo que se oculta tras ésta manera de designar a los salvajes) y la "psicología infantil" para conducir la lucha de las sectas y del Cristianismo a una lucha entre el "mito" y la "ciencia", lo que es quizás ingenioso, pero sin duda nada más. Viene después el comienzo de un largo estudio sobre el espiritismo; esta primera parte se refiere por lo demás sobre todo a la "metapsíquica", y contiene, en lo que concierne a las relaciones reales, aunque disimuladas, de ésta con el espiritismo, algunas reflexiones justas. Señalaremos aún un estudio "psiquiátrico" sobre Lutero, del que se quiere probar la "locura"; y ciertamente no seremos nosotros tentados a tomar la defensa de ese poco interesante personaje, pero no podemos impedirnos hacer una simple observación: entre los argumentos invocados figuran las manifestaciones diabólicas, naturalmente calificadas a este fin de "alucinaciones auditivas"; ¿se interpretarían de la misma manera los hechos muy semejantes que se encuentran en la vida de ciertos santos? Si no es así, como es probable, (y en ello se tendría la razón a despecho de la "ciencia"), ¿no hay que ver ahí cierta parcialidad que, por extraña ironía de las palabras, se encuentra ser una característica de lo que se llama el espíritu "sectario"?

Th. Darel, *L'Experience Mystique et le Règne de l'Esprit (Vers l'Unité)*, 1926, luego en éditions de la Revue Mondiale, (Paris). En *Le Voile d'Isis*, octubre de 1932.

Esta obra, pese al incontestable interés de algunas de las consideraciones que incluye, deja en conjunto una impresión algo heterogénea; ello puede deberse, en cierta medida, al empleo más bien molesto que en él se hace de la palabra "introspección", término de psicología profana que no puede en este caso sino prestarse a equívoco; pero, sobre todo, se pregunta

uno constantemente en qué sentido entiende exactamente la autora la palabra “mística”, e incluso si, en el fondo, realmente de mística se trata. De hecho, parece más bien tratarse de “ascesis”, pues se expone una tentativa de esfuerzo metódico difícilmente compatible con el misticismo propiamente dicho; pero, por otra parte, el carácter específico de esa misma ascesis está determinado con muy poca nitidez; no podría, en todo caso, considerársela de orden iniciático, pues no implica vinculación con tradición alguna, mientras que tal vinculación es condición esencial de toda iniciación, como lo exponemos en el artículo que se habrá leído en otra parte⁴. A esta ambigüedad, que no deja de producir cierto malestar, se agrega una falta de rigor en la terminología, donde se muestra con harta claridad la independencia de la autora con respecto a las doctrinas tradicionales, lo cual es quizá lo que tiene de más incontestablemente común con los místicos de toda categoría. Aparte de estos defectos, que no podíamos pasar por alto, lo más notable en este libro son las consideraciones referidas a los respectivos papeles del “corazón” y del “cerebro”, o de lo que ellos representan, así como al “sentido vertical” y al “sentido horizontal” en el desarrollo interior del ser, consideraciones que coinciden con el simbolismo tradicional, tal como hemos expuesto en *El simbolismo de la Cruz*⁵, por otra parte, hace algunos años, habíamos señalado esta interesante concordancia en uno de nuestros artículos de *Regnabit*, pues el capítulo de que se trata había aparecido entonces separadamente en la revista *Vers l'Unité*. La autora ha agregado, como

⁴ [El autor se refería así al artículo “De las condiciones de la Iniciación”, publicado en el mismo número de *V. I.* y retomado luego en forma nueva en *Apercepciones sobre la iniciación*, cap. IV. N. del T.].

⁵ [Conviene aclarar que el artículo de la señora Th. Darel aparecido en la revista *Vers l'Unité*, en 1926, enunciaba ideas tan próximas a las que expondría René Guénon en *El simbolismo de la Cruz*, publicado en 1931, porque se inspiraba en realidad en un estudio aparecido con ese mismo título en *La Gnose*, en 1911, firmado por *Palingénius*, pseudónimo de Guénon. Este mismo explicó más tarde este punto en su correspondencia con Paul Chacornac (carta del 2 de agosto de 1931), precisando que en aquella época había conocido personalmente a dicha señora, suscriptora de *La Gnose*. N. del T.].

apéndices a su obra, la reproducción de dos opúsculos ya de larga data; uno de ellos contiene un ensayo de “racionalización” del milagro, interpretado “biólogicamente”; no es ciertamente de aquellas cosas a las que mejor prestaríamos asentimiento.

Études (nº del 20 julio). VI noviembre de 1932.

Contienen un artículo del P. Lucien Roure titulado: “El secreto de Oriente y René Guénon”; este artículo es del mismo orden que el del P. Allo del que hemos tenido que hablar hace algunos meses, en el sentido de que su finalidad principal parece ser negar la existencia de todo esoterismo. La negación, aquí, es solamente un poco menos “masiva”; así, el P. Roure se aviene a admitir que haya cierto simbolismo, pero a condición de que no se vea ahí más que un sentido muy plano y pedestre. Cómo es que, habiendo “leído el Evangelio” como él dice, e incluso hecho más que leerlo, como también los otros Libros sagrados, hemos encontrado otra cosa que las banalidades morales y sociales que se ha convenido en ver ahí comúnmente, y que estarían muy lejos de necesitar una inspiración divina? Y ¿qué debemos pensar de la singular actitud de aquellos que, queriendo presentarse como defensores del Cristianismo, no saben qué hacer para empuqueñecerlo y para reducirlo a proporciones que nada tienen de trascendente ni de sobrehumano? Señalemos todavía una inconsecuencia no menos extravagante: se pretende oponernos las aseveraciones de los “críticos” orientalistas: “las Escrituras védicas forman una colección tardíamente compilada, los fragmentos denotan una evolución cierta de las creencias y de las prácticas”, y así etc.; ¿se olvida pues lo que los colegas de esos “críticos”, usando exactamente unos mismos métodos sedicentemente “científicos”, han hecho de la Biblia y del Evangelio? En cuanto a nosotros, no admitimos más en un caso que en el otro las conclusiones de esa pseudo-ciencia, donde no vemos más que puras pamplinas, y ésa es la única actitud lógica; ¡no es ayudando a demoler la tradición de los otros como se puede aspirar a mantenerla en casa! Además, el procedimiento del P. Roure es de una rara simpli-

cidad: él no ha oído nunca hablar del simbolismo de Jano, pues éste no es más que “pura fantasía”; el sentido profundo de ciertas comparaciones de palabras se le escapa, pues no son más que “prestidigitación verbal”; él no comprende nada de lo que hemos descrito sobre el simbolismo del Arca, y se apresura a declararse “decepcionado”; los egiptólogos no atribuyen a la “cruz ansada” ningún “valor misterioso”, luego no debe tenerlo; la historia oficial no reconoce a los legisladores primordiales más que una función “pública”, luego “su función nada tiene de secreta”; él no conoce más que pocas representaciones antiguas de la cruz, luego “ocupa un lugar poco importante” y sin duda no aparece más que “a título de ornamento secundario”; desde el momento que la palabra “cruz” no figura expresamente en ciertos textos, aquello de que se trata no es el simbolismo de la cruz, etc. Tomamos ejemplos al azar, y no querríamos insistir sobre estas chiquilladas; sin embargo, nos falta todavía citar una frase, verdaderamente admirable por su “modernismo”, a propósito de los Reyes Magos: “en nuestros días, hay acuerdo en ver en ellos simplemente unos sabios o personajes aplicados al estudio de las ciencias”; ¡sin duda algo así como profesores de la Sorbona o miembros del Instituto! Por otra parte, si no hemos indicado tales o cuales cosas en nuestras obras, es porque ello no tenía nada que ver con el fin que nos proponíamos, y que no es el de satisfacer curiosidades de arqueólogos; tenemos algo mejor que hacer, y no nos parece demasiado dedicar todo nuestro tiempo a “realidades” de muy distinta seriedad e importancia. Pero, desgraciadamente, dudamos que el P. Roure pudiese comprendernos, viendo cómo habla a nuestro respecto de “erudición”, que es la cosa de la que más nos mofamos; y ¿querrá creernos si le decimos que no hemos entrado en toda nuestra vida en una biblioteca pública y que jamás hemos sentido el menor deseo de ello? Esperamos no obstante que nos hará el honor de admitir que ninguna tradición ha “venido a nuestro conocimiento” por “escritores”, sobre todo occidentales y modernos, lo que sería sobre todo irrisorio; sus obras han podido solamente proporcionarnos una ocasión cómoda para expresarla, lo que es muy diferente y ello

porque no tenemos que informar al público de nuestras verdaderas “fuentes”, y que por otra parte éstas no comportan ninguna “referencia”; pero, una vez más, ¿es capaz nuestro contradictor de comprender que, en todo ello, se trata esencialmente para nosotros de conocimientos que no se encuentran en los libros?¹ Lamentamos decírselo con toda franqueza: nos parece tan poco apto como es posible para abrir jamás el menor arcano, aunque fuese entre aquellos que su propia religión presenta en vano a los “exoteristas” exclusivos que, como él, “tienen ojos y no ven, orejas y no oyen”... Añadiremos todavía una última observación: Porque los ocultistas, esos falsificadores del esoterismo, se han apropiado de algunas cosas que nos pertenecen legítimamente, deformándolas además casi siempre, ¿debemos dejárselas y abstenemos de hablar de ellas, so pena de ser calificados nosotros mismos de “ocultista”? Es exactamente como si se tratara de ladrón a aquel que toma de nuevo posesión del bien que se le ha robado, lo que es verdaderamente el colmo; y, si le llega al P. Roure exponer un punto del dogma católico que el protestantismo ha conservado, ¿le calificaríamos fundadamente de “protestante”? La insistencia lamentable, por no decir otra cosa, con la cual repite esa palabra de “ocultista”, contra la cual nuestra obra entera protesta en alta voz, sin hablar incluso de nuestras declaraciones explícitas y reiteradas, nos hace temer bastante que no haya ahí, como en tantos otros ataques dirigidos contra nosotros, una aplicación de la demasiado famosa máxima: ¡“Calumniad, calumniad, que algo queda”!

Atlantis (noviembre-diciembre). En VI, marzo de 1933.

Publica varios discursos sobre "La Inmortalidad": cosas vagas, mucha literatura... El Sr. Paul Le Cour vuelve sobre la cuestión de las representaciones de san Cristóbal con una cabe-

¹ Puesto que el P. Roure parece tener el prurito de la “documentación” exacta, le señalaremos dos errores que hemos notado en su artículo: las obras de Saint-Yves d’Alveydre (nacido en 1842, muerto en 1909), datan del siglo XIX y no del XX, nuestro estudio sobre *El rey del Mundo* apareció en 1927 y no en 1930.

za animal: ¿cabeza de perro o cabeza de asno? Hemos leído hace años, en no sabemos qué viejo libro, que este santo a veces era representado con una cabeza de perro para indicar que era del país de los Cinocéfalos, que no sería otro que Etiopía; aunque habría que saber de qué Etiopía se trata... Por otra parte, la figura reproducida en el número anterior parece ser una cabeza de asno, lo que es verdaderamente extraño (tanto más cuanto que el asno fue efectivamente *christophoros* durante la entrada de Cristo en Jerusalén); puede además que haya alguna relación entre las dos representaciones. Anubis, después de todo, ¿no era hijo de Set? Sea como fuere, Paul Le Cour quiere que el asno en cuestión sea el *onagro*, porque él se imagina encontrar en esa palabra unas cosas maravillosas (¡el *Aor-Agni* de Paray-le-Monial!); y, ahí, él evoca el famoso "grafito del monte Palatino", donde él cree ver un sentido sublime... ¡Hola! advirtámosle caritativamente que, sin darse cuenta, toca ahí, por el contrario, ¡uno de los más horribles misterios del mundo infernal!

Rayonnement Intellectuel (julio-agosto de 1932). En VI, marzo de 1933.

Interesante artículo de L. Charbonneau-Lassay sobre el simbolismo de los huevos de pájaros.

Rayonnement Intellectuel (sept.-octubre de 1932). En VI, junio de 1933.

Estudios simbólicos de Charbonneau-Lassay sobre las "alas de los pájaros" (número de septiembre-octubre de 1932) y sobre "el gusano y la oruga" (nº de nov.-diciembre); el primero, particularmente interesante, contiene documentos totalmente inéditos, sacados de los archivos secretos de la *Estrella Interna*.

Rayonnement Intellectuel. VI, diciembre de 1933.

Estudios simbólicos de L. Charbonneau-Lassay sobre "La Mariposa" (nº de enero-febrero), "La Abeja y la Mosca" (números de marzo-abril y mayo-junio), "La Abeja Reina y su Panal" (nº de mayo-junio, y "La Miel" (nº de julio-agosto).

Études Carmélitaines (octubre). En VI, enero de 1934.

No están contentos con que hayamos desenmascarado las intenciones que han presidido la publicación de ciertos artículos tendentes a disfrazar las doctrinas orientales de "misticismo" (véase *Le Voile d'Isis* de julio de 1932); intentan vengarse con una reseña huraña (y un poco tardía) de *El simbolismo de la Cruz*. Al ver la manera como se trata ahí de "sincretismo" y de "panteísmo", se podría preguntar para qué sirven nuestras rectificaciones y nuestras puntualizaciones; pero la verdad es que las hacemos para los lectores de buena fe, no para los contradictores apriorísticos. El resto es desdeñable: no vemos lo que podríamos tener que ver con el "espíritu latino", que nos es totalmente extraño por más de una razón; y es preciso que el autor del artículo haya estado verdaderamente muy corto de argumentos para llegar finalmente a ¡reproducir las... naderías del P. Allo! No olvidamos sin embargo señalar que tiene por "explicación extraña" toda interpretación del Evangelio en un sentido superior; evidentemente, es todavía de los que no admiten que se pueda encontrar en él otra cosa que las trivialidades de la moral; ¡buena manera de defender el Cristianismo! La gente de este tipo no puede evitar intentar la expulsión de todo lo que les sobrepasa; pero no podrían lograrlo: ¡la Verdad es para ellos demasiado alta!

Rayonnement Intellectuel (set.-octubre 1933 y enero-febrero de 1934). VI, marzo de 1935.

Señalemos los interesantes estudios de L. Charbonneau-Lassay sobre el simbolismo de "La Cera" y sobre "La Avispa icneumon" (nº de septiembre-octubre de 1933), sobre "La Rana" (nº de noviembre-diciembre de 1933 y de enero-febrero de 1934), sobre "La Araña y su tela" (nº de marzo-abril), donde se recuerda lo que hemos dicho aquí mismo acerca del simbolismo del tejido, sobre "La sed simbólica" (nº de mayo-junio); una nota sobre "El Santo Sudario de Turín" (nº de septiembre-octubre), resumiendo muy exactamente el estado actual de esta cuestión que ha dado lugar a tantas controversias; en fin, un estudio, sobre todo numismático, sobre "El recono-

cimiento de la Realeza social de Cristo en la antigua sociedad cristiana" (nº de noviembre-diciembre).

The Art Bulletin. En VI, octubre de 1935.

Con el título "Estética Medieval" ha aparecido, en *The Art Bulletin* publicado por el *College Art Association of America* (vol. XVII, 1935), la primera parte de un estudio de Ananda Coomaraswamy, dedicado a las enseñanzas que se encuentran, sobre el tema de lo bello y del arte, en Dionisio Areopagita (Tratado De *Divinis Nominibus*) y su comentador Ulrich Engelberti de Estrasburgo (la segunda parte debe contener los comentarios de Alberto Magno y de Santo Tomás de Aquino). La traducción de los textos está acompañada por abundantes notas, donde se exponen ideas que responden casi enteramente a lo que nosotros mismos pensamos; el autor resalta la similitud de las teorías estéticas del Occidente medieval con las de la India, y muestra cuán alejadas están del punto de vista puramente profano donde se encierran las concepciones modernas del arte.

Rayonnement Intellectuel (marzo-abril). En VI, octubre de 1935.

L. Charbonneau-Lassay estudia "Las representaciones de las cinco llagas de Cristo en el arte cristiano primitivo", y también, en relación con el mismo tema, el simbolismo de los "Cinco granos de incienso del Cirio pascual".

Rayonnement Intellectuel (mayo a septiembre de 1935). En ET, abril de 1936.

L. Charbonneau-Lassay estudia las figuraciones del *Signaculum Domini* sobre los objetos y vestiduras litúrgicas y sobre las monedas (nº de mayo a junio de 1935), sobre los arreos de guerra y sobre las producciones de la antigua cerámica cristiana (nº de julio-agosto), en el antiguo arte escultórico y sobre las antiguas joyas cristianas (nº de septiembre-octubre), en el arte del libro durante el primer milenio cristiano (nº de noviembre-diciembre). Ese *Signaculum Domini* o "Sello del Se-

ñor", que es considerado como representando las cinco llagas de Cristo, está constituido muy frecuentemente por una cruz central acompañada de cuatro cruces pequeñas emplazadas entre su ramas, como en la forma llamada "cruz de Jerusalén"; pero existen numerosas variantes, y, especialmente, las pequeñas cruces pueden estar reemplazadas por simples puntos. Bajo esta última forma, este símbolo se encuentra demás en épocas muy anteriores al Cristianismo, y algunos le han dado, no sabemos demasiado por qué motivo, la denominación extraña de "cruz esvástica"; se la encuentra en particular con bastante frecuencia en los vasos arcaicos de Asia Menor, junto con diversas variedades de la esvástica. Añadamos que esta misma cruz con cuatro puntos es igualmente un símbolo rosacruciano conocido, lo mismo que la cruz de cinco rosas que figura también entre las formas del *Signaculum Domini*, así como lo señalamos nosotros por otra parte a propósito de las flores simbólicas.

Rayonnement Intellectuel (enero-febrero). En ET, junio de 1936.

L. Charbonneau-Lassay estudia "El *Signaculum Domini* en la heráldica medieval"; en esta ocasión, expone algunas consideraciones generales sobre la heráldica, que es mucho más antigua de lo que se dice comúnmente, y que, en cierto sentido, es incluso verdaderamente de todos los tiempos, pues se encuentra su equivalente en todas las tradiciones antiguas; por otra parte, ése no es sino un uso particular del simbolismo.

Le Symbolisme (nº de octubre). En ET, diciembre de 1936.

Oswald Wirth titula su artículo "Seamos humanos", lo que, en su pensamiento, quiere decir que no hace falta ser más que eso; pero, de que hay "problemas insolubles" para él, ¿hay derecho a concluir que lo sean igualmente para todos? En cuanto a su "adaptación" de la Trinidad cristiana al "Dios-Humanidad", ¿cómo no ve que cosas de ese género no se prestan sino demasiado fácilmente a ser explotados por ciertos adversarios?. "Diogène Gondeau" intenta hablar de "El Râja Yoga", que no

conoce, ¡hola! más que a través de ciertas elucubraciones teosofistas, así como el título mismo bastaría demás para mostrarlo. Sobre "Los Misterios y las pruebas subterráneas", G. Persigout expone consideraciones que no carecen de interés, pero que, por su carácter demasiado "mezclado", podrían dar lugar de nuevo a las mismas críticas que ya hemos formulado a propósito de sus precedentes estudios.

Rayonnement Intellectuel (marzo a diciembre). En ET, marzo de 1937.

L. Charbonneau-Lassay continúa sus estudios sobre el *Sig-naculum Domini* en la heráldica medieval, examinando especialmente la "cruz recrucetada" (nº de marzo-abril de 1936) y la "cruz de Jerusalén" (nº de mayo-junio), después en la sigilografía (nº de julio-agosto), con reproducción de sellos manuales de soberanos españoles de los que algunos presentan combinaciones geométricas muy curiosas y que cabría relacionar con "marcas" de otros diversos tipos. En el nº de septiembre-octubre, artículo sobre "Los Escudos de Armas del Redentor", "compuestos por un grupo de instrumentos de la Pasión reunidos en trofeo o dispuestos en el campo de un escudo"; el autor los relaciona con algunos dibujos grabados en la torre del homenaje del castillo de Chinon y atribuidos a los Templarios. En el nº de noviembre-diciembre, "El joyero púrpura del Redentor", es decir, las piedras preciosas de color rojo empleadas para representar las heridas y la sangre de Cristo, y entre las cuales el carbunclo y el rubí ostentan el lugar principal; hay ahí, sobre el simbolismo de las gemas, unas consideraciones de particular interés

Le Symbolisme (nº de diciembre). En ET, febrero de 1938.

Con el título "El Plagio de las Religiones", Albert Lantoine considera las semejanzas que existen entre el simbolismo de las diversas religiones, comprendido el Cristianismo, el de la Masonería y el de las iniciaciones antiguas; no hay que sorprenderse, dice él, de esas similitudes que proceden, no del

plagiado voluntario, sino de una concordancia inevitable; eso es exacto, pero habría que ir todavía más lejos en ese sentido, y él se equivoca al desconocer la filiación real, y no solamente "libresca" o "ideal" que existe entre las diferentes formas tradicionales, bajo su doble aspecto exotérico, del cual la religión es un caso particular, y esotérico o iniciático; no se trata en absoluto ahí de "prestamos", entiéndase bien, sino de lazos que vinculan toda tradición auténtica y legítima a una sola y misma tradición primordial. G. Persigout termina su estudio sobre la "Ebriedad báquica y Sueños iniciáticos", del que hemos hablado anteriormente. En el número de enero, François Ménard examina las dificultades que hay para hacer comprender la "Noción de Conocimiento esotérico" en el mundo moderno, y sobre todo en los espíritus imbuidos de los prejuicios debidos a la "cultura" universitaria; destaca muy justamente que todos los "progresos" de las ciencias tal como se las concibe hoy no hacen avanzar un paso en la vía del verdadero conocimiento, y también que, contrariamente a la pretensión de expresar todo en términos claros (que él imputa al "materialismo científico", pero que es en realidad de origen cartesiano), siempre ha lugar a reservar la parte de lo inexpressable, cuyo conocimiento constituye propiamente el esoterismo en el sentido más estricto de esa palabra.

Atlantis (nº de noviembre). En ET, febr. de 1938.

Louis Charbonneau-Lassay da un estudio muy interesante y muy documentado sobre el simbolismo del tridente; señalemos más particularmente lo que concierne a las relaciones de éste con el "rayo", es decir, con el *vajra*, pues hay ahí un punto que podría dar lugar a importantes desarrollos. El sr. Paul le Cour expone, sobre los símbolos de la Trinidad (mejor sería decir más generalmente del ternario, pues todos los casos que él cita están lejos de coincidir realmente con la Trinidad cristiana) consideraciones bastante vagas y además muy incompletas, pues simplemente ha olvidado hablar del triángulo, que sin embargo es el primero de esos símbolos y del cual derivan todos los demás; se encuentra por añadidura, sobre la disposición de los tres

puntos masónicos, un error que es verdaderamente muy curioso: remitiéndose a la figura de la cual se está tratando, aparece que el rr. paul le cour coloca esos tres puntos a la inversa, ¡a la manera de los fantásticos "Paladistas" de Léo Taxil!

Mercure de France (número del 1 de febrero). En ET, abril de 1938.

Un artículo de Albert Shinz sobre "El Sueño de Descartes" plantea de nuevo una cuestión que ha dado ya lugar a muchas discusiones más o menos confusas, la de una pretendida afiliación rosacruziana de Descartes. La única cosa que no parece dudosa, es que los manifiestos rosacruzianos, o pretendidamente tales, que fueron publicados en los primeros años del siglo XVII, despertaron cierta curiosidad en el filósofo, y que éste, en el curso de sus viajes a Alemania, buscó entrar en relación con sus autores, a los que tomaba por "nuevos santos", lo que no era de alguien muy "advertido"; pero esos rosacruzianos, cualesquiera que fuesen, (no eran ciertamente, en todo caso, "Rosa-Cruz auténticos", como lo quería el Sr. Maritain, que hizo aparecer un artículo sobre el mismo tema en la *Revue Universelle* de diciembre de 1920), no parecen haber juzgado a propósito satisfacer su deseo, e incluso si llegó a encontrar alguno, es muy probable que no lo supiese nunca. El despecho que le inspiró este fracaso se expresó claramente en la dedicatoria de una obra titulada *Thesaurus Mathematicus*, que se propuso escribir con el pseudónimo de "Polybius el Cosmopolita", pero que permaneció siempre en estado de proyecto; vale la pena, para que se pueda juzgar con todo conocimiento de causa, reproducir íntegramente su traducción: "Obra en la cual se dan los verdaderos medios para resolver todas las dificultades de esta ciencia, y se demuestra que relativamente al espíritu humano no puede ir más lejos; para provocar la duda o ultrajar la temeridad de los que prometen nuevas maravillas en todas las ciencias; y al mismo tiempo para aliviar en su penosas fatigas a los Hermanos de la Rosa-Cruz, que, enlazados noche y día en los nudos gordianos de esta ciencia, consumen ahí inútilmente el aceite de su genio; dedicado de nuevo a los

sabios del mundo entero y especialmente a los muy ilustres Hermanos Rosa-Cruz de Alemania". Lo que provoca estupor sobre todo, es que algunos han querido precisamente ver ahí un indicio de "rosacrucianismo"; ¿cómo se puede no sentir toda la ironía malvada y rabiosa de semejante dedicatoria, sin hablar de la ignorancia manifiesta que testimonia la persistencia de su autor en asimilar los Rosa-Cruz a los sabios y "buscadores" profanos? Es cierto que el apriorismo se mezcla ahí a veces, en un sentido o en otro; pero, en todo caso, reunir cartesianismo y esoterismo en una común admiración o en un odio común, es dar igualmente prueba, al menos en lo que concierne al esoterismo, ¡de una bella incompreensión! Descartes es, muy ciertamente, el tipo mismo del filósofo profano, cuya mentalidad antitradicional es radicalmente incompatible con toda iniciación; eso no quiere decir ciertamente por lo demás que no haya sido, por contra, accesible a ciertas "sugestiones" de una carácter sospechoso; y ¿no es inclusive así como se podría interpretar lo más verosímilmente la pretendida "iluminación" que le vino bajo las apariencias de un sueño bastante incoherente y ridículo?

Rayonnement Intellectuel. ET, mayo de 1938.

L. Charbonneau-Lassay estudia diferentes símbolos vegetales: los árboles "cruciales" (nº de enero-febrero de 1937), de los que recuerda la relación con el "Eje del Mundo"; los árboles de concreciones alumbradoras y medicinales, gomas y resinas (nº de marzo-abril); las plantas y flores diversas que han sido, al título que fuere, puestas en relación con la Pasión de Cristo (nº de mayo-junio). En los números de septiembre-octubre y noviembre-diciembre, examina las representaciones "lenticulares" de la herida del costado de Cristo.

Mercure de France (15 de marzo). ET, mayo de 1938.

Ludovic de Gaigneron, en un artículo titulado "Ignorancia y Sabiduría", hace una excelente crítica del pretendido "progreso" y de la existencia totalmente artificial en la que desemboca; él estima muy preferible la sedicente "ignorancia" de anta-

ño, la cual, en realidad, era solamente "la ignorancia de las ilusiones particulares de una propaganda materialista que explota las exigencias acrecentadas de una sensibilidad superficial para enmascarar el determinismo inflexible y bárbaro de las fuerzas ciegas que ella multiplica". Donde habría quizás algunas reservas que hacer, es cuando considera a la Iglesia católica, no solamente como víctima, sino también como responsable en cierto sentido de ese "progreso", es decir, en suma, de la desviación moderna; comprendemos bien que lo que le reprocha a este respecto, es haber desdeñado las "ciencias sagradas", a excepción de la sola teología, pero el defecto quizás incumbe más bien al espíritu occidental en general: como quiera que sea, es desgraciadamente verdadero que, en el Cristianismo, las relaciones entre los dos dominios exotérico y esotérico parecen no haberse nunca establecido de manera perfectamente normal como lo están en otras tradiciones; hay que reconocer que hay ahí una especie de "laguna" bastante singular, que viene sin duda de múltiples y complejas razones (la ausencia de una lengua sagrada propia de la tradición cristiana, por ejemplo, podría ser una), y cuya explicación podría llevarnos bastante lejos, pues, en el fondo, eso es lo que hace que, en ninguna época, la "Cristiandad" jamás haya podido realizarse completamente.

The Art Bulletin (Chicago, vol. XX, 1938). ET, octubre de 1938.

Publica la continuación de un estudio del Sr. Ananda K. Coomaraswamy, *Mediaeval Aesthetic*, de cuyo comienzo informamos en su momento; esta segunda parte incluye una traducción anotada del comentario de Santo Tomás de Aquino al texto de San Dionisio el Areopagita (*De divinis nominibus*, IV, 5), y una nota sobre la relación de la Belleza con la Verdad. Hay que mencionar especialmente lo que se dice sobre la superioridad de la contemplación sobre la acción, "que es la visión ortodoxa constantemente afirmada en la tradición universal, y no sólo en Oriente como a veces se pretende, aunque haya sido oscurecida por las tendencias "moralistas" de la filosofía reli-

giosa de la Europa moderna"; la necesidad de comprender una obra de arte intelectualmente y no sólo de "sentirla", en contra de las concepciones "estéticas" actuales; y, por último, la falta de importancia de la individualidad del artista, que explica el anonimato característico de las obras de la Edad Media, porque "lo que importa es lo que se dice y no quién lo dice": Esta es una verdad que los amantes modernos de las "personalidades" deberían aprovechar al máximo.

Rayonnement Intellectuel (enero-marzo). ET, octubre de 1938.

El Sr. L. Charbonneau-Lassay dedica un artículo al "Santo Grial", a los orígenes célticos, a los desarrollos cristianos de su leyenda, y a las representaciones de la copa en relación con la sangre de Cristo. El relaciona la piedra roja colocada en una copa, insignia principal de la misteriosa organización de la *Es-toille Internelle* (Estrella Interna), con la piedra que es el Grial para Wolfram d'Eschenbach, y que éste denomina *Lapsit exilllis*, extraña expresión que algunos interpretan como "piedra caída del cielo", lo que evoca la esmeralda caída de la frente de Lucifer, pero que puede también, añadiremos nosotros, tener alguna relación con las "piedras negras". Por otra parte, citaremos algunas líneas que levantan una cuestión muy interesante, aunque sin duda muy difícil de resolver completamente: "Algunos consideran la leyenda del Grial como una especie de profecía, o de tema con clave, relacionado con un cuerpo de enseñanza oral, altamente tradicional y hoy secreto, que reaparece intermitentemente en el mundo religioso, guardado, se dice, por depositarios de una élite providencialmente favorecidos con vistas a esta misión... La enseñanza oral de que se trata aquí habría florecido desde los primeros siglos cristianos y habría caído casi en el olvido poco después de la paz de Constantino, en 311, y hasta el breve renacimiento carolingio, tras el cual habría sufrido un nuevo eclipse durante el siglo X; pero durante los siglos XI y XII –el ciclo de la "Idea pura"– su influencia sobre elevados espíritus habría sido considerable, hasta que, bajo el reinado de San Luis, desapareciese de nue-

vo... Enigma histórico, si se quiere, del cual no se debe hablar sino con reservas". En el nº de abril-junio, estudia los vasos de Jerusalén, de Génova y de Valencia, que fueron considerados como habiendo servido para la Cena, y que desempeñaron así en cierto modo un papel de "sustitutos" del Santo Grial, bien que, en realidad, éste haya sido evidentemente cosa muy distinta a una copa material.

Cahiers Astrologiques (septiembre-octubre). ET, noviembre de 1938.

Publican un artículo, firmado por Pierre Orletz, sobre "La sangre y el vino y sus relaciones con la astrología", que contiene consideraciones interesantes, pero también, quizás, demasiadas alusiones a múltiples cuestiones que, a falta de desarrollo, permanecen siempre enigmáticas. Desde el punto de vista de las correspondencias astrológicas indicadas, se podría señalar que las cosas son más complejas en realidad, pues la sangre no solamente está en relación con el agua, en tanto que líquido, sino también con el fuego, en tanto que vehículo del calor vital; su color rojo constituye por otra parte una "signatura" característica a este respecto. Por otro lado, es totalmente exacto que la función reconocida a la sangre por las ciencias tradicionales se atiene esencialmente a que es el soporte corporal del principio vital, y eso es también lo que hace sus usos "mágicos" particularmente peligrosos; pero no comprendemos muy bien que, desde el punto de vista ritual (y en un dominio muy distinto al de la magia), se hable de una "sustitución de la sangre por el vino en la comunión", pues, en realidad, el vino es aquí el sustituto del *soma*, lo que es muy diferente. A este respecto, es de lamentar que el autor se haya limitado a remitirse a referencias "judeo-cristianas", pues una comparación con los datos de otras tradiciones habría podido aclarar mejor esa vertiente del asunto; y además, incluso sin salir de la tradición hebrea, es sorprendente que ni siquiera haya mencionado la significación del vino como símbolo de la doctrina esotérica (*vaïn=sôd*); también en este punto, su simbolismo se aleja mucho del de la sangre, que, por lo que sa-

bemos, jamás ha tenido en ningún sitio tal significado. En suma, solamente en la medida que el vino es puesto en relación con la idea de vida, es cuando una relación con la sangre es posible y justificada, pues es el único aspecto que tienen realmente en común; todavía hay que tener en cuenta la diferencia de modalidad que existe entre la vida animal y la vida vegetal, de modo que las características de la especie están naturalmente siempre subordinadas a las de ese género, de suerte que toda modalidad vital puede tomarse para simbolizar la vida entendida en toda su extensión, pero considerada sin embargo en tal caso principalmente bajo tal o cual punto de vista que tenga en esta modalidad su expresión más particular; por lo demás, si la equivalencia fuera completa ¿qué diferencia podría haber, para atenernos a los ejemplos bíblicos, por una parte entre el sacrificio de Abel y el de Caín, y también, por otra parte, entre el sacerdocio de Aarón y el de Melquisedec?

Atlantis (noviembre). ET, enero de 1939.

El Sr. paul le cour quiere explicar lo que él llama "El drama de Europa" por una rivalidad entre... la Orden del Temple y la Orden Teutónica; pretender hacer de la Inglaterra actual la "continuadora" de la primera, es llevar la fantasía un poco demasiado lejos; en cuanto a Alemania, digamos solamente que él confunde demasiado fácilmente unas "reminiscencias" históricas con "influencias" reales; es cierto que, cuando se reclama uno mismo de la Atlántida, no se puede tener una idea muy clara de las condiciones necesarias de una transmisión efectiva... En cuanto a sus ideas sobre las relaciones y las diferencias que existen entre las diversas Masonerías, son propiamente inimaginables, y tan extrañas a toda realidad que no puede ni decirse que sean una deformación de ésta; no llegamos a comprender cómo es posible hablar de cosas sobre las cuales se está tan completamente carente de informaciones. Rectifica por otra parte el error que le había hecho, en su artículo sobre Túnez, "reemplazar la palabra *Corán* por la palabra *Thora*", dice él, mientras que en realidad era a la inversa; y lo explica curiosamente por "la similitud de la visión coloreada

da de esas dos palabras; ¡he aquí que es todavía más inquietante para él que todo lo que habríamos podido suponer!

Le Symbolisme (noviembre y diciembre). En ET, enero de 1939.

En el número de diciembre, un artículo de G. Persigout, titulado "El Infierno dantesco y el Misterio de la caída", estudia sobre todo, de hecho, la cuestión de la dualidad que, bajo formas diversas, condiciona necesariamente toda manifestación; debemos señalar que el reconocimiento de esta dualidad no implica de ningún modo el "dualismo", contrariamente a lo que podría hacer creer un lamentable error de terminología, que por lo demás es imputable menos al autor mismo que a algunos de los filósofos y sabios modernos que él cita en su artículo, y que es además un ejemplo de las confusiones de las que está repleto el lenguaje actual.

Christian Social Art Quarterly (otoño de 1938). En ET, febrero de 1939.

Publica una conferencia de Graham Carey sobre "La actitud católica frente al arte", que contiene muchas visiones interesantes; sin poder resumirlas todas, señalemos algunas: el arte debe ser una "cooperación con la naturaleza", en el sentido que debe emplear los materiales proporcionados por ésta, de una manera conforme a su naturaleza propia, para hacerla el soporte de ideas o de imágenes producidas por la mente humana, de donde una actitud que es de "sumisión" y de "dominación" a la vez; la "adoración" de la naturaleza y del arte, constituyendo respectivamente el "panteísmo" y el "esteticismo" son actitudes no solamente irreligiosas, sino antirreligiosas en el fondo; se debe considerar el arte como un "sacrificio", pues el artista debe constantemente sacrificar a su obra sus propios intereses inmediatos, y la naturaleza como un "sacramental", en el sentido de que todas las cosas visibles son signos o símbolos de las verdades superiores. No volveremos sobre la teoría de las "cuatro causas" y su aplicación al arte, habiendo ya visto en otras partes las ideas del autor a este respecto; pero mencionaremos todavía

una observación que sólo es indicada de pasada y que merecería ser desarrollada: antes del Renacimiento, la filosofía tomaba como punto de partida la "sorpresa" (la *admiratio* en el sentido latino de la palabra); desde el Renacimiento, toma como punto de partida la "duda"; y el autor piensa que ese cambio podría explicar una gran parte de la diferencia existente entre las concepciones filosóficas de las dos épocas.

Atlantis (enero). ET, marzo de 1939.

Está dedicado en parte al *Temple*; este título es por otra parte equívoco: en efecto, se trata sobre todo aquí de la "idea de Templo", sobre la cual, aparte algunas fantasías lingüísticas ya conocidas, paul le cour y sus colaboradores no encuentran apenas que exponer más que consideraciones "estéticas" bastante vagas; pero a lo que quieren llegar en realidad, introduciendo así esta "idea de templo", es a considerar una especie de renovación de la Orden del Temple, renovación totalmente "ideal", sin duda, pues tendrían seguramente gran dificultad para basarla sobre alguna filiación auténtica, y, a decir verdad, no parecen incluso preocuparse por esta condición indispensable. Cosa curiosa, tras haber afirmado anteriormente que Inglaterra es la continuadora actual de la Orden del Temple, paul le cour presenta ahora a ésta como "francés", lo que no es más verdadero, pues la época en la cual existió es anterior a las "nacionalidades", y, si hubiera sobrevivido a la formación de éstas, no habría en todo caso podido ser más que "supra-nacional" (no decimos "internacional"). Por otra parte, recordamos que en el Hiéron de Paray-le-Monial, del cual está tomada la aserción concerniente al papel de Inglaterra, ésta se acompañaba por una violenta hostilidad hacia la idea templaria, o al menos de lo que se podría considerar como tal; ¿cómo pues al Sr. paul le cour podría conciliar su nueva actitud con su persistencia en reclamarse de dicho Hiéron y de su "Gran Occidente"?

Atlantis (mayo). En ET, enero de 1940.

Contiene un artículo de paul le cour sobre "La Orden del Temple y los Árabes", donde no se encuentra nada nuevo (la

mayor parte está sacada del *Secreto de la Caballería* de V. E. Michelet); pero ¿qué decir de la confusión entre Ismael, hijo de Abraham, y el fundador de los Ismaelitas? Otro artículo titulado "Los Árabes y nosotros", de P. Basiaux Defrance, contiene, junto a ciertas cosas exactas, muchas comparaciones forzadas o de fantasía; habría ciertamente muchas otras cosas que decir sobre ese tema de la influencia árabe en los países occidentales... En el número de julio, el artículo principal es un estudio histórico sobre los "Neo-Templarios" (1705-1870), es decir, sobre la pretendida "restauración" de la Orden del Temple cuyo período más conocido es el que está vinculado al nombre de Fabre-Palaprat. El número de septiembre está casi enteramente dedicado a "Leonardo da Vinci johanista" (paul le cour escribe siempre así "johanista" en lugar de "johanita"); esta tesis puede sin duda sostenerse, pero los argumentos sobre los cuales está apoyada aquí no son de los más concluyentes.

Christian Social Art Quarterly (primavera de 1939). ET, enero de 1940.

Publica una conferencia de Graham Carey sobre "el arte católico y los principios católicos"; el autor denuncia que, en la época actual, los católicos en su conjunto aceptan las nociones que discurren en el mundo no católico en medio del cual viven, por ejemplo, la concepción según la cual el arte tiene por fin principal el placer, o aquella según la cual es asunto esencialmente de imitación o de copia; él muestra que, "según el punto de vista tradicional y católico del arte, éste no es una huida fuera de la realidad, sino una glorificación de la realidad"; y afirma con claridad que "antes de la época de la Reforma y del Renacimiento, no solamente los cristianos, sino los habitantes del mundo entero, consideraban la vida humana, con todo lo que comporta, desde un punto de vista sagrado mucho más que profano", lo que concuerda enteramente con lo que hemos dicho nosotros mismo del carácter de anomalía y de degeneración que es inherente al punto de vista profano como tal.

Nouvelle Revue Française (nº de septiembre). ET, febrero de 1940.

Un artículo de Paul-Luis Couchoud titulado “Jesús, ¿dios u hombre?” proporciona un buen ejemplo de las dificultades artificiales y de los “problemas” imaginarios a los cuales da lugar el punto de vista profano: el autor cree encontrar una incompatibilidad entre la realidad histórica y el significado simbólico, de suerte que los considera como dos términos de una alternativa entre los cuales es necesario escoger; cuando se comprende que, por el contrario, los hechos históricos deben llevar en sí mismos un sentido simbólico, es bien evidente que la cuestión no se plantea de esta manera, e incluso, en el fondo, la cuestión no existe ya. Hay ahí por lo demás consideraciones muy poco claras, y que quizás están destinadas sobre todo a evitar ciertos reproches de hostilidad con respecto al Cristianismo: así, parece que el “Dios-hombre” no es un mito, sino una “representación religiosa”; pero es difícil saber qué diferencia hay en realidad en ello, pues, aunque afirmando que “la representación religiosa es algo más simple y profundo” y que “es primordial con relación a los ritos y a los mitos”, el autor no llega a explicar de manera más precisa lo que él entiende por tal. Leyendo el artículo se puede uno dar también cuenta de la impotencia de la mera “erudición” para conducir a algún resultado válido: por ejemplo, las investigaciones sobre el “Hombre celeste” al menos podrían propiciar que se pudieran entrever algunas vertientes de la verdad: pero, como el autor no ve ahí evidentemente más que una “representación” de origen puramente humano, que se explica aparentemente, en su opinión, por consideraciones de orden psicológico, no encuentra más que una confirmación de su teoría y no descubre absolutamente nada de lo que está ahí implicado desde el punto de vista tradicional.

Atlantis (nº de noviembre). ET, febrero de 1940.

El sr. paul le cour habla de lo que él llama "La Cruz Roja de los Templarios en los tiempos modernos", es decir, de ciertas "supervivencias" que él cree descubrir aquí y allá, pero que, a

decir verdad, son de lo más problemático; así, especialmente, es más que dudoso que haya en la cruz roja de las ambulancias la menor reminiscencia templaria... en cuanto a la cruz que sirve de insignia a los escultistas católicos, es evidentemente una cruz de Jerusalén y no una cruz templaria; aunque es cierto que paul le cour se imagina que los Hospitalarios de San Juan de Jerusalén fueron "en el origen Caballeros Templarios", cuando en realidad fueron sus rivales e incluso sus adversarios. No insistimos sobre la idea extravagante de utilizar el escultismo con vistas a una pretendida restauración de la Orden del Temple; es demasiado difícil tomar semejantes ensoñaciones en serio, y en todo caso, incluso si llegara que fueran aceptadas algún día por las organizaciones de que se trata, ello no podría jamás, en ausencia de toda transmisión auténtica, más que desembocar en una especie de mascarada bastante comparable, por ejemplo, a la del "neo-druidismo" y del "neo-germanismo"; por añadidura, si hay actualmente en Alemania alguna idea de restauración de la Orden Teutónica, eso tampoco puede entrar más que en la misma categoría de simulacros carentes de todo valor efectivo, pues la Orden Teutónica, en tanto que organización tradicional, estaba bien muerta cuando su Gran Maestre, Albert de Brandenburgo, se convirtió al luteranismo. A propósito del sombrero de los escultistas, paul le cour dice que "habría un bien curioso estudio que hacer sobre los tocados simbólicos"; sin duda eso es muy cierto, pero para lo que se refiere al sombrero mismo, no habría que olvidar que tiene un carácter tan claramente antitradicional como es posible; ¿no es notable que, cuando se quiere desviar a un pueblo de su tradición, se comienza invariablemente por imponerle el llevar sombrero? Señalemos todavía un curioso error histórico: el sr. le cour ha visto "un cuadro representando a San Bernardo predicando en Vézelay la segunda cruzada, en presencia de San Luis"; sin duda ha debido confundir los personajes, pues hay ahí evidentemente un error de un siglo pues, habiendo San Luis nacido unos sesenta años tras la muerte de San Bernardo ¡ciertamente no han podido encontrarse, al menos en este mundo!

Lotus Bleu (nº de julio). ET, febrero de 1940.

Contiene un artículo firmado por S. Glachant y titulado "Aspectos ocultos del asunto de los Templarios"; debía tener una continuación, pero no parece que haya aparecido hasta ahora. En esta primera parte, el autor, tras una especie de resumen histórico, examina las acusaciones más o menos extrañas que se lanzaron contra los Templarios, y busca explicar los símbolos que se dice haber estado en uso entre ellos relacionándolos con doctrinas "esenias y gnósticas", lo que por otro lado no representa más que etiquetas bastante vagas, pues se saben muy pocas cosas de los Esenios, y se designa indistintamente como "gnósticas" a cosas muy dispares; en suma, no hay en todo ello nada nuevo, pero ¿no es singular que, desde lados diversos, se ocupen tanto en este momento de la Orden del Temple?

The Art News (nº del 17 de febrero). ET, mayo de 1940.

Dedicado a las "artes de la Edad Media", publica un artículo del Sr. Ananda K. Coomaraswamy sobre "la naturaleza del arte medieval"⁶, mostrando que éste, al igual que el arte oriental, no puede ser comprendido por ninguna de las formas en que la mente moderna considera el arte, ya sea desde el punto de vista del "realismo" o del "esteticismo". En la Edad Media, el arte era un tipo de conocimiento según el cual el artista imaginaba la forma o el diseño de la obra a realizar, y mediante el cual reproducía esa forma en un material adecuado. No existía entonces una distinción como la que hacen los modernos entre 'bellas artes' y 'artes aplicadas', entre 'arte puro' y 'arte decorativo'; cualquier obra que fuera perfecta en su género, cualquiera que fuera su finalidad, era por lo mismo una obra de arte, y esta perfección no implicaba nunca la adición de 'adornos' innecesarios a la función que el objeto debía cumplir para satisfacer una necesidad espiritual o material. Para comprender el arte de la Edad Media, hay que entender primero el espíritu de la época, es decir, el espíritu del propio cristianismo; si el arte puede

⁶ [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La verdadera Filosofía del Arte Cristiano y Oriental*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

llamarse lenguaje universal, no es porque las facultades sensitivas de todos los hombres les permitan reconocer lo que ven, sino por la universalidad del simbolismo adecuado con el que se expresa su significado, y del que el simbolismo cristiano no es más que un caso particular, por lo que nos conduce, en definitiva, a la "Tradición universal y unánime", de la que San Agustín hablaba como "una Sabiduría no sometida al devenir, sino que es ahora lo que siempre ha sido y será".

Mercur de France. En ET, enero de 1945.

Nos toca volver una vez más sobre la cuestión de los Templarios, pues hemos tenido noticia, muy tardíamente por otra parte, de toda una serie de artículos que publicaron sobre el tema J. H. Probst-Biraben y A. Maitrot de la Motte-Capron en el *Mercur de France*, concretamente de los siguientes 5 artículos:

1) "*Los Templarios y su alfabeto secreto*" (1 de agosto de 1939). Nos parece bastante dudosa la autenticidad del "alfabeto secreto". Parece que nadie vio realmente los antiguos manuscritos que lo contendrían, y toda esta historia no reposa en suma más que en los asertos del abate Gregoire y de Maillard de Chambure. Por otro lado, no entendemos cómo puede considerarse "más serio" el segundo que el primero, ya que si el abate Gregoire recibió información de parte de los "Neo-templarios", Maillard de Chambure fue miembro de ellos: la "fuente" es por tanto la misma, y sin duda muy poco digna de fe. Además, la cruz, complicada en su forma, que sirve de "llave" para el alfabeto en cuestión es justamente la de los "Neo-templarios", que no parece sin embargo haber sido usada nunca por los verdaderos. Hay aún un detalle muy sospechoso: es la "U" distinta de la "V", distinción totalmente desconocida en el Medioevo, y nos sorprende que los autores no lo hayan percibido, mientras sin embargo se inquietaron por la "W" que después de todo podría haber sido justificada más fácilmente.

Bajo tales considerandos, cabe preguntarse qué utilidad tiene dedicarse a hipotéticas "especulaciones" sobre el simbolismo

de ese alfabeto, que a todas luces no tiene más valor que la colección de “reliquias” de Fabré-Palaprat. Además, lo más probable es que, siendo una invención moderna, las irregularidades en el orden de formación de las letras nada tengan de esotérico, sino que su única razón de ser es la de complicar su desciframiento. En todo caso, por lo que hace al sentido de rotación, donde quiere verse “una influencia oriental muy marcada”, lo cierto es que desafortunadamente si se trata del Oriente islámico, la rotación debería ser justamente la contraria.

Considerado de otra manera, es un hecho singular que los autores parecen esforzarse por reducir todo el misterio de la Orden del Temple a una cuestión de operaciones financieras, lo que sería muy poco esotérico”: ¿acaso no llegan a afirmar en el siguiente artículo que “el verdadero ídolo de los Templarios fue el poder financiero internacional? Hay que destacar también un par de inexactitudes históricas: Jacques de Molay no murió en 1312 sino en 1314, y jamás hubo una decisión papal que suprimiera la Orden del Temple, sino que fue suspendida “provisionalmente” por el Concilio de Vienne.

2) “*Los ídolos de los Caballeros del Temple*”. Respecto de los pretendidos “ídolos”, los testimonios obtenidos durante el proceso, en condiciones tales que no permiten considerarlos válidos, se contradicen todos entre sí. Es posible que ciertas historias de “cabezas” se refieran en el fondo simplemente a relicarios, en todo caso se sobreentiende que, a pesar de lo que haya podido pensar la ignorancia occidental, ningún tipo de “ídolo” puede provenir de un ambiente islámico. En todo ello estamos de acuerdo con los autores. En cuanto al famoso “Bafomet”, nombre que dio lugar a tantas hipótesis tan poco satisfactorias en general, podemos incidentalmente proporcionar la explicación del susodicho “*Bahumid*” de von Hammer: es muy cierto que dicha palabra no existe en árabe, aunque en realidad debe leerse “*Bahîmad*”, que si bien no puede traducirse por “becerro” (interpretación que probablemente nació por influencia de la enigmática “cabeza de becerro” de los drusos, mas bien que por la del “Buey Apis” o del “Becerro de Oro”), al menos sirve como término genérico de cualquier especie de

ganado. No obstante, si en efecto es poco probable que “*Bafomet*” provenga del árabe “*Bahîmah*”, que los inquisidores del proceso ni siquiera debían conocer, por el contrario podría muy bien ser que proviniera de su equivalente hebreo, es decir del “*Behemot*” bíblico, y tal vez no debería buscarse en otro lugar la solución de tal enigma... En lo que se refiere a las cuatro estatuas que, según el mismo von Hammer, se hallaron en el gabinete de Viena (pero ¿qué fue de ellas después de 1818?), no vemos qué permitiría considerarlas “*Bafomets*”, y francamente ¿qué pensar de ellas cuando, de acuerdo a la fisonomía, a una se la califica de “romana”, a otra como “faraónica”, y a las dos restantes como “persas”, a pesar de que todas llevan inscripciones árabes, por lo demás de un árabe muy incorrecto suponiendo que el desciframiento de la escritura sea correcto? Hay que reconocer que en todo ello hay algo que raya en la superchería, quizá más aún que en el caso de los cofrecitos que examinaremos seguidamente. No nos demoraremos en estudiar detalladamente el sentido de las frases árabes, cuya lectura misma parece muy dudosa. Nos limitaremos a indicar un error de hecho: es correcto que “*kenîsah*” (y no “*kensen*”) designa exclusivamente a una iglesia cristiana (más aún, tanto cristianos como musulmanes usan esta palabra al referirse a tal iglesia, pues no hay otra para designarla), pero no podemos comprender que se diga que “*Maulana* jamás se ha utilizado”, puesto que en varios países islámicos (hay otros además del *Maghreb*) dicho término se emplea por el contrario corrientemente para dirigirse a los soberanos, y también a otros personajes respetables.

3) “*Los cofrecitos misteriosos de los Templarios*”. Se trata de los dos famosos cofrecitos que figuraron en la colección del duque de Blacas (¿por cuál extraña mala suerte será que también se perdieron?) Como en el caso de los pretendidos “*Bafomets*”, no hay ninguna prueba de que hayan tenido jamás alguna relación con los Templarios. Según los autores se trataría simplemente de “potes de triaca” usados por médicos griegos y árabes. Tal explicación no tiene en sí nada de inverosímil. No estudiaremos aquí la interpretación de las figuras en que se apoya la hipótesis, interpretación que en su conjunto

vale tanto como cualquier otra, a pesar de que no es correcta en todos sus detalles (por ejemplo, no se ve muy bien por qué razón un mismo signo indicaría en un lugar un número de ingredientes, y en otro un número de meses o años). Lo más curioso son las cuestiones planteadas sobre la tapa de los cofrecitos: su simbolismo es completamente alquímico (¿por qué algunos quisieron ver en la figura principal, que es en realidad un “*Rebis*”, otra vez un “*Bafomet*”?), y, también en este caso, hay inscripciones que, si fueron transcritas con exactitud, están redactadas en un árabe inimaginable, de lo que habría que extrañarse mucho si se admite la hipótesis de los autores, ya que según éstos dicha tapa, agregada posteriormente, habría sido fabricada por alquimistas occidentales hacia fines del Medievo o comienzos de Renacimiento. Los motivos por los que se les asigna una fecha tan tardía no se indican por lo demás demasiado claramente, del mismo modo que aquellos que motivan la siguiente afirmación: “no se ve en qué podría un templario interesarse en la alquimia”; independientemente de la cuestión de los cofrecitos, ¿no vemos por qué motivo no hubieran podido interesarse!

4) “*Los Templarios y los Ismaelitas*”. En este artículo se trata sobre todo de las relaciones de los Templarios con los Ismaelitas, denominados habitualmente con el nombre de “*Assassins*”. Los autores se preocupan inútilmente por explicar que debería escribirse “*Assacine*”, lo que no representa una mejor transcripción (el uso de la “e” muda, especialmente, no es más que una extravagante concesión a la pronunciación francesa), y que no quita que no sea justamente el origen de la palabra “asesino”, y que no se trata en absoluto de una simple “aproximación de asonancia”. La derivación claro está no indica lo que fueron realmente los Ismaelitas, sino solamente la opinión vulgar de los occidentales acerca de ellos. Al fin del artículo hay varias consideraciones contradictorias: ¿por qué decir que los Templarios “no estaban iniciados” porque sea poco probable que hubieran recibido la iniciación de parte de los Ismaelitas, como si no hubieran podido tener su propia iniciación, sobre todo si se admite que fueron “joanitas”? Se dice

también que poseían “un conocimiento profundo del simbolismo, del esoterismo del Cercano Oriente y mediterráneo”, lo que no se compadece con la carencia de iniciación, ni con las preocupaciones completamente profanas que además se les atribuye. En cuanto a buscar las pruebas de tal conocimiento en el alfabeto “neotemplario” posiblemente no es una argumentación demasiado sólida, a despecho del cuidado que tienen los autores de no “pasar por sobre los límites permitidos por la crítica histórica”.

5) “*El Rey de Francia y los Templarios*” (1° de enero de 1940). Finalmente, el último artículo parece que intenta justificar a todo el mundo: al Rey de Francia, al Papa, a los Templarios y a los jueces, donde cada cual habría tenido la razón de su propio punto de vista. No insistiremos. Nos conformaremos con señalar que mientras los Templarios son presentados como dueños no sólo de un secreto financiero, sino también de un secreto “sinárquico”, lo que a fin de cuentas resulta un poco menos burdamente material (sin embargo ¿es realmente “trasladarse al ambiente del siglo XIV” referirse aquí a un “asunto laico”?) De cualquier forma, nos parece que de estos extensos estudios lo que sobre todo se transparenta es la dificultad verdaderamente ardua de lograr saber exactamente a qué atenerse en todas estas cosas.

Catholic Art Quarterly (1943). ET, agosto de 1945.

El Sr. Coomaraswamy relaciona la máxima de los constructores de la Edad Media, “*Ars sine scientia nihil*”, con la afirmación de Guido d’Arezzo, “*Non verum facit ars cantorem sed documentum*”, y el modo en que Dante presenta la *doctrina* oculta en sus versos; y recuerda a este propósito las concepciones de Platón y de San Agustín sobre el carácter esencialmente intelectual de la verdadera “inspiración” considerada como necesaria en toda visión tradicional y normal del arte.

Atlantis (marzo de 1946). ET, agosto de 1946.

La revista ha retomado su publicación, el primero del que hemos tenido conocimiento, el artículo principal es titulado

"Las Vírgenes negras y la Atlántida". Hay en él una aproximación cuya razón puede no aparecer a primera vista, y sin embargo es muy simple en el fondo: las Vírgenes negras habrían sucedido a antiguas "diosas madres" cuyo rostro, a lo que parece, estaba formado por una piedra negra; ahora bien, si hubiera que creer a paul le cour, las piedras negras serían de origen volcánico, y habría que ver ahí "el recuerdo de la Atlántida, madre de las civilizaciones, desaparecida en convulsiones volcánicas". Desgraciadamente para esta tesis, las piedras negras, como recordamos por lo demás a propósito del *lapis exillis*⁷, no eran piedras volcánicas, sino aerolitos, lo que es un poco diferente... Pasemos sobre diversas fantasías ligüísticas, de las cuales la mayor parte no son además nuevas, y también sobre un ataque contra la India, a la cual se reprocha ignorar "el hermetismo rosa-cruz" (*sic*); pero subrayemos que la cuestión de los "rostros negros" como designación de ciertos pueblos, a la cual se hace alusión a propósito de "Etiopía", podría dar lugar a consideraciones bastante interesantes que el autor no parece sospechar.

Atlantis (mayo de 1946). ET, agosto de 1946.

Está dedicado en su mayor parte al *Compagnonnage*, sobre el cual por lo demás no contiene más que generalidades un poco vagas; es tanto más fácil remitir su origen a los Esenios cuanto que, sobre éstos, no se sabe en suma gran cosa con precisión. Es muy cierto que la comunión fue primero un rito iniciático; pero desde el punto de vista del Cristianismo no habría que confundir la Eucaristía con los "ágapes" (de los que la única huella subsiste en la distribución del pan bendito a la que se alude en otra parte); y ¿por qué aparentar ignorar que, en todos los ritos cristianos orientales (comprendidos los que están vinculados a Roma) la comunión bajo las dos especies no está en absoluto reservada a los sacerdotes? Por otra parte, es muy dudoso, por no decir otra cosa, que las denominaciones de las iglesias hayan sido escogidas alguna vez por los Compañeros que las construyeron; estas iglesias, además, están muy lejos de llevar todas

⁷ [Artículo copiado en *El Centro del Mundo*. N. del T.].

uniformemente el título de "Notre-Dame" (Nuestra Señora). Con relación al carácter artístico de la "obra-maestra", paul le cour no deja de cometer el error "estético" habitual de los modernos y también denunciado por A. Coomaraswamy; pero lo que se sale demasiado de lo ordinario, es la afirmación de que "Santo Tomás apoya el Cristianismo sobre el Judaísmo"; el aristotelismo ¿sería pues judaico? Señalemos aún al autor que la Masonería especulativa jamás se ha denominado "Masonería filosófica", estando esta designación exclusivamente reservada para cierta serie de altos grados; y añadamos en fin, que una vez más encontramos la "lengua verde" y el "arte gótico", de los que ya hemos recientemente hablado en otra ocasión; felizmente, al menos esta vez no se llega ¡hasta la "goecia"! Otro colaborador destaca con mucha razón que nada es más falso que la afirmación corriente según la cual "las revoluciones son hechas por los pueblos"; solamente que no parece tener una idea muy clara de la distinción existente entre las organizaciones iniciáticas y las "sociedades secretas" de carácter más o menos político; y, además, comete un grueso error histórico haciendo remontar al siglo XV el comienzo de la Masonería especulativa.

Atlantis (nº de mayo de 1940). ET, agosto de 1946.

El sr. paul le cour, que contrapone Sigfrido a Perceval, quiere ver las expresiones respectivas del espíritu germánico y del espíritu céltico; esta interpretación se presta evidentemente a desarrollos fáciles, sobre todo en las circunstancias presentes, pero es verdaderamente un poco "simplista". A este propósito, vuelve otra vez sobre su idea de una pretendida restauración de la Orden del Temple, encarnando el espíritu céltico como la Orden Teutónica encarnaba el espíritu germánico, y designa incluso, como su futuro centro, el Monte Saint-Michel, que él opone a Marienburg, antigua residencia de los Grandes Maestres de la Orden Teutónica; pero ¿acaso el Monte Saint-Michel ha tenido alguna vez la menor relación con la Orden del Temple? Aparte de eso, y la reedición de algunas fantasías lingüísticas ya conocidas, nada hay particularmente importante a señalar.

Le Symbolisme (julio a noviembre de 1946). En ET, julio-agosto de 1947.

Contienen un extenso estudio de François Ménéard sobre “La Virgen hermética” en el transcurso del cual se abordan cuestiones diversas pero que, en su totalidad, son de orden cosmológico tal como se lo considera más particularmente en las formas tradicionales occidentales. Es así como se estudia en primer lugar el simbolismo del “vaso hermético” que corresponde a cierto aspecto de la Virgen. Luego el autor trata de puntualizar el sentido de la “Sabiduría hermética” de Khunrath, y extrae la conclusión de que “la Virgen es el principio esencial del hermetismo”, pero que “este aspecto sin embargo es ortodoxo, vale decir que está en relación con el dominio metafísico que es, como se sabe, el del Principio supremo”, correspondiendo dicha relación por lo demás a la que debe existir normalmente entre el “arte real” y el “arte sacerdotal”. A continuación, a propósito de la Virgen como “Luz de gloria” nos encontramos ante una especie de fantasía científica sobre la “luz coronal”, que nos parece bastante lamentable, en primer término porque las cosas de este tipo no dejan de ser muy hipotéticas, y también porque, como todo aquello que se inspira en la ciencia profana, no tienen realmente nada en común con los datos tradicionales, herméticos o no, sino que por el contrario recuerdan demasiado la clase de especulación típica de los ocultistas. Diremos más o menos lo mismo acerca “del ciclo del azoe y la trama del mundo sensible”, a pesar de que el autor haya tomado por lo menos la precaución de resaltar, a propósito de las fuerzas cuyas diversas modalidades constituyen dicha ‘trama’, que “el hermetismo tiene la considerable ventaja respecto de la ciencia moderna de conocer tal fuerza, por así decir, desde adentro, es decir, que la identifica con la luz que está en el hombre y que reconoce que, a partir de un determinado grado y mediante la dirección correcta de su voluntad, puede actuar sobre la luz y obtener así determinados resultados definidos, por medio de una técnica segura”. Por nuestra parte diríamos más claramente sobre el hermetismo y la ciencia moderna que no se trata de conocimientos del mis-

mo orden. Posteriormente, la cuestión pasa a la “Virgen zodiacal”, así como al mito de Ceres, con el cual se relaciona en cuanto “signo de tierra”. Sigue luego un esbozo de las diferentes etapas de la realización hermética según la descripción simbólica que Dante proporcionó en la *Divina Comedia*. El autor, al querer “dilucidar el misterio jeroglífico de *Hokmah*”, cometió por desgracia un grave error: confundió la *he* final con una *heth*, lo que naturalmente falsea por completo su cálculo y su interpretación. En cuanto a la conclusión según la cual “la Virgen hermética, en tanto se halle en contacto con las cosas sensibles y materiales, es la forma de la Diosa (vale decir en suma de la *Shakti*) mejor adaptada a nuestro Occidente y a nuestra época de materialismo a ultranza”, diremos que nos parece un poco contradictoria con el hecho de que, en este Occidente moderno, ¡las ciencias tradicionales están por completo perdidas!

Atlantis (marzo de 1948). ET, septiembre de 1948.

El Sr. paul le cour (o más bien Paul le C-R), escribiendo sobre “El corazón y el cerebro”, pretende presentar a este respecto “una teoría totalmente nueva”, y que en efecto lo es demasiado: “ella tiende a considerar que el corazón es la sede de la inteligencia y de la sensibilidad, pero que son la voluntad, la conciencia, la razón, las que caracterizan al espíritu (¿?), tienen al cerebro por instrumento en el hombre”; e, invirtiendo completamente las relaciones normales y verdaderas, parte de ahí para hacer de la razón ¡“una facultad superior a la inteligencia”! En lo que concierne a los símbolos del corazón y del cerebro, al lado de algunas cosas interesantes que por lo demás no son de él, y de las cuales una buena parte está sacada de los trabajos de L. Charbonneau-Lassay, se encuentran como siempre muchas fantasías, entre las cuales señalaremos las que se relacionan con el *Crismón* y con las palabras *Cor* y *Roc* (se trata naturalmente también ahí de su nueva obsesión por los “alquimistas” rosacrucianos, la misma que le ha impulsado a modificar su firma, y querríamos no señalar también, a este propósito, una comparación verdaderamente inesperada entre

los "curetes" y los "curas"), y a lo que él llama los "nombres predestinados" que, decididamente, hay que decirlo, le ocupan mucho el corazón...

Cahiers du Symbolisme Chrétien. En ET, sept. de 1948.

Hemos recibido el primer nº (junio-julio de 1948), de una revista titulada *Cahiers du Symbolisme Chrétien*, que aparece en Bruselas, y cuyas intenciones son sin duda de las más loables, en tanto que se propone ayudar a restaurar, en el Cristianismo, el conocimiento del simbolismo que es actualmente tan desdeñado. Desgraciadamente, hay ahí cosas muy desiguales, de las que algunas son incluso más que contestables y contribuirán más bien a desprestigiar los estudios de que se trata: es así, especialmente, de los cálculos hechos sobre ciertos nombres atribuyendo a las letras latinas unos valores numéricos correspondientes muy simplemente a su rango en el alfabeto, lo que recuerda un poco demasiado la "numerología" adivinatoria de ciertos ocultistas y nada tiene absolutamente en común con el simbolismo serio. Por otra parte, observamos una tendencia, de la cual nos preguntamos si es siempre simplemente involuntaria, a "embrollar" las ideas, si así puede decirse, confundiendo el esoterismo auténtico con sus caricaturas y sus deformaciones más sospechosas, y poniéndolo todo sobre el mismo plano; uno de sus colaboradores, por ejemplo, ¿no cita, sin formular la menor reserva, una "exposición de la teoría cosmológica hindú" de Madame Blavatsky, respecto de la cual tenemos sin embargo excelentes razones para pensar que sabe muy bien a qué atenerse? Otro ha sentido la necesidad de tomarla con nosotros y, aunque dirigiéndonos por otro lado, muchos elogios, nos atribuye "una actitud espiritual en las antípodas del espíritu cristiano"; como nuestra actitud es en realidad estrictamente y exclusivamente tradicional, deberíamos, en buena lógica, concluir de ahí que el espíritu cristiano mismo es anti-tradicional; pero felizmente tenemos de él una mejor opinión, y podemos asegurar al autor de esta "salida" imprevista que no estamos "en las antípodas" más que del espíritu moderno, lo que ciertamente no es la misma

cosa, y que tenemos conciencia de estar, al contrario, ¡en perfecto acuerdo con todas las tradiciones ortodoxas, comprendiendo el Cristianismo!

Presse Médicale (nº del 25 de octubre de 1947). ET, julio-agosto de 1938.

Ha publicado un estudio de Louis Irissou sobre “El doctor Fabr -Palaprat, Gran Maestre de la Orden de los Templarios (1773-1838)”, muy concienzudamente hecho desde el punto de vista histórico, pero que se queda desgraciadamente bastante exterior. De ahí resulta que Fabr -Palaprat fue en realidad un médico distinguido, contrariamente a lo que se ha pretendido con frecuencia, pero también que su caso presenta una vertiente patológica que podría explicar bastante bien esta especie de “mitomanía” de la que parece haber estado afectado. El autor parece admitir sin embargo, sin por lo demás buscar profundizar en la cuestión, que habría estado realmente afiliado, sin duda desde su llegada a París, a una “Orden del Temple” preexistente, de la que habría sido Gran Maestre en 1804; a decir verdad, este punto es de los más oscuros de toda la historia y merecería ser examinado más de cerca. Por otra parte, se podría creer, tal como son expuestas las cosas, que el Johanismo fue un invento de Fabr -Palaprat, mientras que si éste se remitió efectivamente a ello, no comprendió sin duda gran cosa del mismo, pues su concepción del Cristianismo estaba muy lejos de todo esoterismo auténtico y testimoniaba sobre todo tendencias racionalistas que son todo lo contrario, y que explican además su alianza momentánea con “la Iglesia Católica Francesa” del abate Ch tel. En fin, es de lamentar que el Sr. Irissou no haya pensado en mencionar al menos algunos de los personajes que Fabr -Palaprat había logrado agrupar a su alrededor; es incluso sorprendente que, a excepción de su sucesor, Sydney Smith, no haya encontrado ocasión de mencionar ni uno solo.

Études Carmelitaines (1948). ET, enero-febrero de 1949.

Han publicado un número especial sobre Satán; se trata de un volumen grueso que comprende exactamente 666 páginas,

número que, en esta ocasión, parece haber sido elegido expresamente. En él hay cosas que proceden de puntos de vista muy diversos y que son de un interés bastante desigual; cuando se trata de consideraciones puramente teológicas, naturalmente no hay nada que volver a decir, empero, en los artículos cuyo carácter es sobre todo histórico o exegetico, se siente muy a menudo una influencia demasiado marcada por ciertas ideas modernas. Hay sin embargo uno en el que hemos encontrado reflexiones muy justas sobre el materialismo que impide a tantos de nuestros contemporáneos, incluso entre aquellos que se dicen "creyentes", pensar seriamente en la existencia de las cosas invisibles, y acerca de "la impresión de molestia y de desagrado que causa la idea de la existencia del Diabolo al común de los hombres de hoy en día", de donde viene una tendencia cada vez más pronunciada a "minimizar" esta cuestión o incluso a ignorarla completamente; y lo que es verdaderamente curioso, es que el autor de este artículo no es un religioso sino un profesor de la Sorbona. Un estudio sobre "El adversario del Dios bueno en los [pueblos] primitivos" contiene referencias bastante interesantes, aunque la clasificación de las civilizaciones llamadas "primitivas" que allí se adopta nos parece suscitar buen número de reservas. En todo caso, lo que no podemos sino aprobar, es la manera en que ahí se denuncian las confusiones a las cuales da lugar con frecuencia el uso, o mejor dicho el abuso, del nombre de "diabolo", el cual, correspondiendo a una noción bien determinada, no podrá, incluso cuando se trate realmente de entidades maléficas, ser aplicado indistintamente en todos los casos. Desdichadamente, no es seguro que todos los colaboradores de la revista estén ellos mismos a salvo de estas confusiones. ¡Los textos que se han puesto a algunas ilustraciones nos hacen temer incluso que algunos de entre ellos hayan llegado al punto de compartir el error grosero de viajeros mal informados e incomprensivos que toman por "diablos" a las divinidades "terribles" del *Mahâyâna*!

Señalemos también otro estudio, "El Príncipe de las Tinieblas en su reino", que contiene la traducción de curiosos textos maniqueos; nos parece que sería interesante examinarlos desde

el punto de vista de su simbolismo, lo que apenas ha hecho el autor; están, por otra parte, muy lejos de ser claros y se tiene la impresión de que estos fragmentos no nos han llegado sino en un estado muy defectuoso e incluso más bien desordenado; en rigor ¿se sabrá alguna vez qué fue exactamente el Maniqueísmo? Pasaremos de largo sobre aquello que se relaciona con "diablerías" diversas, procesos de brujería, casos de posesión y de pseudo posesión; mencionaremos sólo, a título de curiosidad, la reproducción de algunos documentos inéditos referentes al abate Boullan, seguida de un doble estudio grafológico y psiquiátrico. Mas, a propósito de psiquiatría, ¿qué decir del espacio que se ha querido dar al psicoanálisis, a tal punto que se llega incluso a hablar (queremos creer al menos que esto no es sino en un sentido figurado) de un "psicoanálisis del diablo"? He ahí una infiltración más del espíritu moderno que nos parece particularmente inquietante; y, cuando se asocia al advenimiento de esta psiquiatría sospechosa "el desarrollo del espíritu crítico", con una intención visiblemente benevolente, eso tampoco es algo que nos tranquilice... En cuanto a los artículos que se refieren al arte y a la literatura, dan, en su conjunto, una impresión más bien confusa, y muchas de las consideraciones que contienen no atañen a la verdadera cuestión del satanismo sino de un modo bastante desviado. Algo que nos ha llamado la atención es que, a propósito de la acción de Satán en el mundo actual, no se haya hablado apenas más que de Hitler y el nacionalsocialismo; habría habido, sin embargo, mucho que decir sobre la influencia de la contra iniciación y de sus agentes directos o indirectos; pero, a este respecto, encontramos solamente, en una nota de la redacción, algunas líneas consagradas incidentalmente al siniestro "mago negro" Aleister Crowley, cuya muerte se anunció hacia el fin de 1947; es realmente muy poco... En lo que debe detenerse nuestra atención principalmente, es en un extenso estudio (tan extenso que pareciera que se ha querido hacer de él la parte principal de este volumen) titulado "Reflexiones sobre Satán al margen de la tradición judeocristiana", cuyo autor, el Sr. Albert Frank-Duquesne, es al mismo tiempo uno de los colaboradores de *Cahiers du Symbo-*

lisme Chrétien de los que hemos hablado recientemente (nº de septiembre de 1948), y es precisamente él quien nos ha atribuido gratuitamente una actitud que está en "las antípodas del espíritu cristiano". También aquí, al tiempo que nos dirige algunos elogios un poco equívocos y, si se puede decir, "de doble filo", ha sentido la necesidad de emprenderla contra nosotros a propósito de lo que hemos dicho sobre el simbolismo "ambivalente" de la serpiente, sobre el que hace penosos esfuerzos para negar el aspecto benéfico; pareciera que jamás ha escuchado hablar de la serpiente tomada como símbolo de Cristo, ni de la anfisbena que, en el simbolismo cristiano antiguo, reunía ambos aspectos opuestos; ¡que lástima que el lamentable accidente acontecido a la edición del *Bestiario* de L. Charbonneau-Lassay nos impida (esperamos que momentáneamente) enviárselo! Su trabajo, de un modo general, es por otro lado muy erudito (ha querido incluso incluir en él demasiadas cosas, entre las cuales reconocemos con gusto que las hay excelentes, como por ejemplo la puesta en claro de la cuestión de los "espíritus puros"), pero se trata de una erudición que quizá no es siempre perfectamente cierta, lo que a decir verdad no puede reprocharse con demasiada severidad a alguien que se declara él mismo "autodidacta casi total"... Empero, ha debido leer muchas obras ocultistas y probablemente frecuentado también ciertos ambientes de la misma categoría, cometiendo la equivocación de aceptar confiadamente todas las informaciones más o menos bizarras que ha podido recabar. Así, atribuye a los "Rosacruces" algunas teorías que son simplemente las de algunos pseudo-rosacruces modernos del género de Steiner o de Max Heindel, lo que no es evidentemente la misma cosa; igualmente, no duda en calificar, en repetidas ocasiones, de "tradiciones iniciáticas" fantasías ocultistas y teosofistas que no tienen seguramente nada de tradicional ni de iniciático; parece haberse fascinado especialmente por los "Señores de la Llama" de la Sra. Blavatsky y, para colmo de desgracias, ¡hasta llega en uno de estos casos a referirse a los "Polares" y su fantasmagórica *Asia Misteriosa*! Debemos ser breves, pero no podemos sin embargo dispensarnos de citar aún, en el mismo orden de

ideas, otro ejemplo completamente típico: asegura, fiándose de alguien de quien creemos más caritativo no revelar el nombre, aunque él lo escribe con todas sus letras, haber conocido "el caso de dos víctimas del Agarthá, fulminadas a distancia después de ser advertidas"; ¿qué extraña idea se hacen pues estas gentes del Agarthá, y no lo confundirán con esas "parodias" de lo más sospechosas que uno ve surgir de vez en cuando y en las cuales la charlatanería se complica a menudo con cosas mucho peores y además peligrosas? Al leer historias como éstas, que no les hacen sino muy bien el juego a los "falsificadores" de todo tipo, pues éstos no pueden desear nada mejor que ver admitidas así sus pretensiones sin fundamento, ¿se creería uno casi vuelto a los buenos tiempos de la difunta R.I.S.S.!⁸. Uno puede preguntarse por otro lado si hay ahí tanto espíritu "naïf" como a primera vista parecería, o si todo ello no es más bien parte integrante de esas nuevas confusiones que se trata de diseminar a propósito del esoterismo y que hemos denunciado en estos últimos tiempos (y nuestros lectores podrán ahora comprender aún mejor las razones que hemos tenido para hacerlo). Lo que es todavía más singular que todo lo demás, y también más claramente significativo bajo el mismo punto de vista, es la forma en que el autor ataca a *Metatrón*, que él pretende haber "sustituido" a *Memra* y al que quiere oponerlo declarando que "hay que elegir" entre los dos, como si no se tratara de dos principios completamente diferentes y que incluso no se sitúan al mismo nivel; hay ahí todo un párrafo que habría que examinar casi palabra por palabra si tuviéramos el tiempo de hacerlo, pues es ciertamente el que "esclarece" más completamente las intenciones que se ocultan bajo todo ello. La traducción de *Sâr ha ôlam* por "Príncipe de este mundo" es una verdadera enormidad, contra la que hemos tenido buen cuidado de poner expresamente en guardia, y el Sr. Frank-Duquesne no puede evidentemente ignorarlo, pues, algunas líneas más adelante, cita *El Rey del Mundo*; pero precisamente esta cita se acompaña de una enumeración heteróclita de "sectas secretas",

⁸ [*Revue Internationale des Sociétés Secrètes*. N. del T.].

que termina con una mención de "afiliados del Agarththa" (es decididamente una obsesión) de la que bien quisiéramos saber a qué o quién puede referirse en realidad... De ningún modo podemos admitir estas asimilaciones e insinuaciones más que tendenciosas, ni dejarlas pasar sin protestar enérgicamente; no hay "que elegir" entre *Memra* y *Metatrón* sino entre el esoterismo y sus falsificaciones más o menos groseras, pero sabemos bien que Frank-Duquesne y sus colaboradores eludirán siempre toda explicación clara diciendo que "mencionar y citar no es sinónimo de aprobar y admitir", lo que los dispensa (al menos así lo creen ellos) de dejar ver el fondo de su pensamiento; pero todas las personas de buena fe que conocen nuestra obra ¡no necesitarán seguramente de más precisiones para saber a qué atenerse ante semejantes procedimientos!

Cahiers d'Etudes Cathares (nº 1, enero-marzo de 1949). ET, abril de 1949.

Hemos recibido el primer nº de los publicados por el *Institut d'Etudes Occitanes* de Toulouse dirigido por el Sr. Déodat Roché. Este es el autor de los principales artículos, uno sobre los *Cuentos y leyendas del Catarismo*, entre los cuales hace además figurar cuentos gascones cuya relación con el Catarismo quizá no es tan evidente como lo piensa, y otro sobre *Los documentos cátaros*, el origen maniqueo y las principales escuelas del Catarismo, donde reencontramos algunas de las ideas ya expresadas en su libro del que hicimos reseña últimamente (nº de abril-mayo de 1949). Lo que es más extraordinario, es la influencia ejercida sobre él por las concepciones de Rudolf Steiner, a quien llama "el fundador de una ciencia espiritual moderna", y del que dice haber "descrito de manera profusa la evolución espiritual de la humanidad"; otra marca de la misma influencia es la reproducción de un artículo sobre Bardesanes aparecido en la revista del *Goetheanum* de Dornach. Por su parte, el Sr. René Nelli, en un artículo sobre los Trovadores y el Catarismo, reconoce que "las alusiones precisas a los Albigenes y a sus costumbres son bastante raras en la poesía de los Trovadores; no ha podido encontrar más que

muy pocas huellas de una influencia cátera, y todavía la mayor parte son bastante vagas. También piensa él que “han vivido al margen del Catarismo, otra ‘herejía’ más suave, mejor adaptada a la sociedad para la cual cantaban”; por nuestra parte, diríamos más bien que pertenecen a otra “corriente” que en realidad no era en absoluto herética, sino propiamente esotérica, y que no era otra que la de los “Fieles de Amor”.

Cahiers du Symbolisme Chrétien. ET, junio de 1949.

Continúan dándonos una impresión bastante “mezclada”: como las reservas que habría que hacer serían casi siempre las mismas que las que ya hemos formulado anteriormente de una manera general (ver n° de septiembre de 1948), señalaremos sobre todo esta vez los artículos que nos parezcan más dignos de interés y más conformes al verdadero punto de vista tradicional. En el n° de agosto-septiembre de 1948, Marcel Lallemand expone unas consideraciones “que tienen por fin dar al lector una primera idea del simbolismo, de hacerle tomar conciencia de su importancia primordial”, lo que ciertamente está lejos de ser inútil, dada la ignorancia completa de la mayor parte de nuestros contemporáneos con respecto a todo lo que se relaciona con cuestiones de este orden: lo hace por otra parte de manera muy clara y muy justa en su conjunto; pero ¿por qué, con un deplorable abuso del lenguaje, ha titulado este artículo “Iniciación al simbolismo”? Del mismo autor, un estudio concerniendo a las “Tradiciones universales sobre la Virgen María”, contiene numerosas comparaciones interesantes entre los datos que se encuentran al respecto en diferentes formas tradicionales tanto orientales como occidentales; nunca lo aprobaríamos demasiado cuando denuncia como un error la opinión moderna según la cual “el culto universal de la Virgen María es de origen naturalista”. En el n° de octubre-noviembre de 1948, mencionaremos sobre todo unas “Consideraciones sefiróticas” de Paul Vulliaud y una nota de Marcel Lallemand sobre “El simbolismo del punto”. En este mismo número se termina un estudio del Dr. De Wandel comenzado en el anterior y titulado “Hacia una nueva síntesis en las ciencias”, don-

de, al lado de consideraciones excelentes y de espíritu claramente tradicional, se encuentran puntos de vista más contestables, a causa sobre todo de la importancia verdaderamente excesiva que es concedida a cierta "mitología científica"; como quiera que se pueda pensar de las tendencias de la física más reciente, desde el momento que se trata siempre de una ciencia profana, no hay que hacerse demasiadas ilusiones sobre el valor real de sus teorías; no es entre una concepción materialista y otra que ya no lo es donde reside la separación más profunda, sino entre el punto de vista mismo de la ciencia profana y el de la ciencia tradicional, y es dar prueba de un "optimismo" bien injustificado el creer que "el moderno de hoy" está en trance de reencontrar "el antiguo conocimiento del símbolo". En el n° de enero-febrero de 1949, "El simbolismo de los números en Pitágoras", por André D. Toledano, se atiene a consideraciones quizás un poco demasiado elementales e insuficientemente precisas; "Analogía y simbolismo", por Marcel Lallemand, es una excelente exposición de los diferentes géneros de analogía distinguidos por la filosofía escolástica, pero ¿no habría que sobrepasar el punto de vista de ésta para alcanzar realmente el fondo de la cuestión? Junto a todo ello, hay desgraciadamente algunas otras cosas de un carácter más dudoso o menos serio, sobre las cuales preferimos no insistir; pero hace falta al menos anotar un fenómeno que nos parece extremadamente curioso: y es el lugar considerable que tienen, en las preocupaciones de algunos, los 153 peces del Evangelio; entiéndase bien, no queremos decir que el asunto no tenga ninguna importancia, pues, si ese número es expresamente especificado en el texto sagrado, hace falta sin duda que para ello haya alguna razón; pero ¿por qué esta cuestión, en resumen muy particular, llega así a tomar el carácter de una verdadera obsesión?

Carta del Sr. Frank-Duquesne. ET, junio de 1949.

A consecuencia de la reseña que hicimos en el número de enero-febrero de 1949 sobre el volumen acerca de Satán en *Études Carmelitaines*, recibimos del Sr. Frank-Duquesne una carta de ocho grandes páginas mecanografiadas, que no es de

principio a fin sino un tejido de injurias de una inconcebible grosería. Es un documento "psicológico" poco ordinario y de los más edificantes; también nos lamentamos vivamente de no poder reproducirlo íntegramente, primero a causa de su excesiva extensión, después porque ciertos pasajes traen a cuento a terceros que son totalmente extraños a este asunto, y por último porque hay otros que contienen términos demasiado vulgares como para que sea posible hacerlos figurar en una publicación que se respete. Sin embargo, daremos al menos, comentándolos como conviene, suficientes extractos para que nuestros lectores puedan hacerse una idea justa de la extraña mentalidad de este personaje; ¡seguramente quedarán tan estupefactos como nosotros mismos, de que una gran revista católica haya podido solicitar los servicios de un colaborador semejante! He aquí, para comenzar, el inicio de este documento, del que respetamos escrupulosamente el estilo e incluso la puntuación: "La cortesía... tradicional me obliga a agradecerle. De haberme iniciado, a la idiosincrasia y a las dimensiones intelectuales del Sr. René Guénon. A falta de una tribuna yo no trato mis pequeños asuntos personales en las revistas en las que colaboro: a cada cual sus procedimientos, me permito pagarle con la misma moneda gracias a la presente, seguro, por otra parte, de que no verá mal alguno en que envíe copia a una cincuentena de amigos". De modo que, según este señor, las cuestiones de orden doctrinal, pues únicamente de esto se trataba para nosotros, son "nuestros pequeños asuntos personales"; cada uno es así llevado naturalmente a atribuir a los otros sus propias "dimensiones", para hablar como él. En cuanto a la publicidad que quiere dar a su elucubración, no solamente no vemos en ello ningún mal sino que lo estimamos completamente insuficiente para que pueda hacerse juzgar como lo merece en los ambientes en los que ha logrado introducirse y, como se ve, nos toca también por nuestra parte contribuir a ello. En primer lugar, se burla de nuestra "clarividencia" (cosa a la cual no pretendemos tanto menos cuanto que la vemos generalmente como manifestación de un estado de desequilibrio psíquico), ya que, asegura él, el número de 666 páginas no ha sido "querido expresamente", al

menos por la dirección y los redactores de la revista, quienes se han "quedado estupefactos" ante ello; en su lugar, si así fuera, nos habría inquietado fuertemente el hacer tal comprobación, y como parece desprenderse de las explicaciones que siguen que este bello resultado fue debido sobre todo a alargamientos sucesivos y en alguna medida involuntarios del artículo de F.-D., nos habríamos preguntado a qué influencias singulares pudiera él servir inconscientemente de vehículo... Después de haber llegado hasta a tratarnos de "profano", lo que es verdaderamente el colmo, añade esta frase: "Cuando se presume de Gran Copto, señor, hay que evitar dar la impresión de que se hace de payaso". Con seguridad, nosotros no tenemos la menor semejanza con Cagliostro, sea bajo el punto de vista que fuese, y no podrá caerse en mayor falsedad; en cuanto a lo de "hacer de payaso", no podemos hacer nada mejor que devolver a nuestro cálido contradictor ese mismo cumplido, ¡que muy bien le conviene! Pretende que nos hemos quejado "de que a los 'fenómenos' del satanismo contemporáneo se les haya reservado tan poco espacio", cuando nosotros hemos dicho, al contrario, simplemente: "Pasaremos de largo sobre aquello que se relaciona con 'diablerías' diversas", porque ello carece de interés desde nuestro punto de vista, y de aquello que nos hemos quejado en realidad es de que no se haya dicho casi nada de la acción actual de la contra iniciación, lo que no tiene nada en común con fantasmagorías cualesquiera; ¡he ahí como es que ciertas gentes saben leer! Enseguida nos reprocha el "manejar con nuestra habitual soberbia el plural mayestático", en lo que coincide muy graciosamente con el Sr. Paul le Cour; ignora sin duda que el empleo del "nosotros" es, para cualquiera que escriba, una simple regla de "savoir vivre"; es cierto que esto ya no está más de moda en el Occidente actual, y en lo que concierne especialmente al Sr. F.-D., es evidente que la más elemental educación le es totalmente extraña... Pero continuemos nuestra cita: "Si usted no estuviera sujeto por el famoso secreto parecido a la vaselina, de la que los tabiques de los autobuses ingleses proclaman que es "good for all uses", usted diría cosas, pero unas cosas..." ¡Cuando se sabe lo que hemos escrito

en varias ocasiones sobre ciertos pretendidos "secretos" y sobre el abuso que de ello hacen los ocultistas de toda categoría, esto se vuelve decididamente cada vez más cómico! Pasemos a algo que puede parecer un poco más serio, pues se trata de un intento por justificarse de habernos imputado una actitud "en las antípodas del espíritu cristiano"; la razón que se da es verdaderamente admirable: "Después de la justa y saludable expulsión de los gnósticos, luego del rechazo en las tinieblas exteriores de los Paulicianos, Bogomilos, Cátaros y Patarinos, el *Orbis terrarum* cristiano ha dado a conocer claramente que vomita el esoterismo y el determinismo de sus recetas deificantes. Pues bien, usted se sitúa, que yo sepa, en la huella o las filas del gnosticismo". Es verdaderamente una lástima para el "conocimiento" del Sr. F.-D. que se entere de que el gnosticismo bajo sus múltiples formas (que nunca fue el producto del esoterismo puro, sino al contrario, de una determinada confusión entre el esoterismo y el exoterismo, de ahí su carácter "herético") no nos interesa en lo más mínimo, y que, "indudablemente", todo aquello que podemos conocer nos ha venido de fuentes que no tienen la más mínima relación con él. En el mismo párrafo encontramos una frase arrojada incidentalmente y que nos deja perplejos: "Yo lo 'sigo' desde el tiempo en que usted era uno de los Oriónidas de la calle de Roma (al menos ocasionalmente)"; debemos confesar que no logramos comprender de qué se trata, pero, cualquier cosa que ello pueda querer decir, como es en todo caso imposible que hayamos estado aquí o allá sin saberlo, no dudamos en oponer a ello nuestro más formal desmentido. Lo que no tiene apenas más valor, en cuanto a veracidad, es que este señor nos atribuya "salidas glacialmente rabiosas"; le lanzamos el reto de indicar una sola en todos nuestros libros y en todos nuestros artículos sin excepción; ¡es él quien, en realidad, rezuma rabia al punto de casi ahogarse! Pero continuemos todavía, pues esto va a volverse muy instructivo: "Si usted representa, frente a la "pseudo-iniciación" y a la "contra-iniciación", la "iniciación" verdadera, ésta, a su vez, representa a mis ojos de creyente la forma más sutil, la más deiforme (como el mono es antropeide), la más peligrosa de contra-

religión". De este modo, y eso es lo más importante para nosotros, el Sr. F.-D. se sitúa abiertamente entre los peores enemigos de todo esoterismo y de toda iniciación; la situación es pues perfectamente clara ahora a este respecto, al menos en lo que le concierne, y se comprenderá que, aunque no hayamos logrado sino obtener estas precisiones, nunca nos felicitaremos lo suficiente por tal resultado. He aquí ahora una consecuencia imprevista de esta actitud: "No teniendo, como católico, ninguna razón para adoptar su clasificación de las agrupaciones esotéricas antes que cualquier otra, y no teniendo por meta sino revelar someramente, a un público totalmente ignorante de estas cosas, aquello que han podido pretender los innumerables ambientes que se atribuyen la iniciación, era completamente natural 'meter a todos en el mismo saco'". Eso es como decir que un católico, según la concepción del Sr. F.-D., tiene el derecho e incluso el deber, si él así lo considera, de confundir, a sabiendas, sin ningún cuidado por la veracidad, el esoterismo y la iniciación auténticos con sus múltiples falsificaciones; ¡como muestra de buena fe, seguramente no se puede encontrar nada mejor! Llegamos a una historia que después de la alusión a los enigmáticos "Oriónidas", acabará de mostrar lo que valen las citas recopiladas a diestro y siniestro por el Sr. F.-D.: "Donde usted se sobrepasa verdaderamente, es cuando escribe: 'Para colmo de desgracia (retenga bien esta palabra 'desgracia', Guénon: ella le va a recaer sobre la nariz dentro un instante), él (ese soy yo) llega incluso a referirse (*sic*) a los 'Polares' y su fantasmagórica *Asia Misteriosa*'. Pero ¿quién ha hecho el prefacio de *Asia Misteriosa*? Un tal René Guénon ¿Quién ha 'lanzado los Polares'? (Debemos aquí suprimir muchos nombres propios para evitar las rectificaciones posibles)... y el Sr. René Guénon, que no desdeñó hacer funcionar el pequeño mecanismo de "luz astral" ¡Sí, usted, Gran Epopito, es quien se ha interesado en ese juguete 'psíquico', por el cual yo no me habría molestado! Fue más tarde, en febrero de 1931, cuando usted se enredó con *sus* Polares". El final de la línea es demasiado infecto, en el sentido más estricto de esta palabra, como para que nos sea posible transcribirla; pero lo que precede exige una aclaración, y ello

ciertamente no nos causa el más mínimo apuro. *Asia Misteriosa* ha aparecido con tres prefacios, de los cuales ninguno es nuestro; es cierto que habíamos escrito uno, que no contenía, por otro lado, sino generalidades, tan poco comprometedoras como era posible, pero no lo habíamos hecho más que para permitirnos esperar, sin forzar nada, el resultado de una determinada verificación a la cual teníamos que proceder, sin que por otra parte hubiéramos tenido que poner en marcha nosotros mismos para ello ninguna "mecánica" (como tampoco "moletarnos", pues se nos había venido a buscar a nuestra propia casa, y por ello la simple honestidad nos obligaba a controlar la cosa seriamente antes de pronunciarnos definitivamente en un sentido u otro); habiendo sido negativo ese resultado, retiramos pura y simplemente el dicho prefacio, con prohibición expresa de hacerlo figurar en el volumen, donde es bien fácil para cualquiera asegurarse que en efecto no se encuentra. Eso sucedía, no en febrero de 1931, sino durante el verano de 1929 (y es por lo demás al final de ese mismo año cuando apareció *Asia Misteriosa*); y desde 1927 estábamos tan poco dispuestos a "lanzar" los Polares que nos negamos formalmente a toda participación en sus "trabajos", no habiendo tenido jamás el más mínimo gusto por los melindres de la "magia ceremonial", que entonces acababa de aparecer repentinamente como debiendo constituir su parte principal. Como parece imposible que alguien llevara la inconsciencia hasta afirmar, refiriéndose a nosotros mismos, hechos que nos concernieran y cuya falsedad conociese, hay que concluir de ello que no tenemos sino demasiada razón en reprochar a F.-D. el acoger ciegamente todo aquello que se le cuenta, al menos cuando eso puede servir a su tesis; y podemos asimismo devolverle una de las amables frases que ha tenido la audacia de dirigirnos: "En cuanto a 'andar'..., indudablemente, sí, usted 'anda', y a menudo." No nos demoraremos, pues esto nunca acabaría, con sus protestas contra los "móviles secretos" que nosotros le habríamos atribuido, tanto más cuanto que, sea él mismo consciente o sea llevado en su ignorancia como muchos otros, eso no cambia nada en el fondo y no nos interesa en forma alguna. Sigue una disertación

sobre *Memra* y *Metatrón*, mediante la cual cree él abatirnos bajo el peso de su erudición rabínica; podemos asegurarle que todas sus "autoridades" no nos impresionan en absoluto, no más que sus sutilezas gramaticales, y no nos impiden sostener que *Sâr ha ôlam* significa "Príncipe del Mundo" en sentido absoluto, es decir, de todo el conjunto de la manifestación universal, exactamente como la expresión similar *Melek ha ôlam*, que aparece con tanta frecuencia en las oraciones israelitas y que se dirige a Dios, no puede significar otra cosa que "Rey del Mundo" entendido en el mismo sentido; pero, como él declara por otra parte que en cuanto a mundo "no conocemos más que éste, que es el nuestro", no podemos sino lamentar que esté, a este respecto, ¡"tan sumergido en la ignorancia como un becerro lunar"!

Aún no hemos visto lo peor, y vamos a necesitar hacer todavía largas citas para la edificación de nuestros lectores, excusándonos siempre de tener que infligirles tal fastidio: "No puedo, sin mentirme a mí mismo, sin traición hacia aquello que tengo como más querido, no tenerlo a usted como el más perverso, el más peligroso enemigo de Jesucristo 'difundido y transmitido' en su Iglesia. Irreconciliable, como la asíntota con la hipérbole. Tengo para mí que su *Simbolismo de la Cruz*, por todo aquello que calla, salvo una alusión furtiva y desdeñosa en la introducción, es un libro revulsivo y portador de cierta *garra*" ¿Y la prosa "irritante" del Sr. F.-D., qué "garra" porta entonces? Viene luego una frase concerniente a un filósofo "neo-escolástico" cuya hostilidad respecto a nosotros nos es bien conocida, pero a quien esa frase atribuye, sobre un punto particular, una intención que, después de una verificación del texto íntegro, no nos parece sin embargo evidente en modo alguno. Sería gravemente culpable si callo. No veo qué le daría derecho a escapar de la crítica, ni siquiera su 'tono' de 'ampulosidad' ontológica (después de la opereta "Si yo fuera rey", necesitaríamos una : "Si yo fuera Papa"), ese 'tono' que recogen piadosamente los discípulos de su cuerda, y les confiere a todos el mismo estilo impersonal, melífluo, de subalterno, sin vigor ni nada que 'captive', ¡a tal punto que se han podido redac-

tar cosas 'a la manera de Guénon', que los conocedores han tomado por fragmentos auténticos de 'metafísica'. Usted es un hereje como aquellos que la Iglesia ha conocido y combatido por millares en el curso de los siglos". Hemos de enseñar a este señor una cosa que sin embargo creíamos del todo evidente: y es que nadie podría ser "hereje" dentro de una forma tradicional que no sea aquella a la que pertenece; hay ahí una situación de hecho que es necesario que él mismo y sus similares se resignen a aguantar. Además, henos aquí obligados aún a repetir, quizá por centésima vez, que no tenemos discípulos, que nunca los hemos tenido y que no los tendremos jamás; en cuanto a la cuestión de estilo, es sin duda un asunto de gusto, pero, si el Sr. F.-D. encuentra el suyo "cautivante", será probablemente el único de esta opinión; mas veamos un poco más lejos: "Yo lo acuso de derribar una puerta abierta y de cortar en el agua (¿pero por qué? ¡no es usted a pesar de todo animal hasta ese punto!) cuando usted me atribuye, igual que a mis míticos 'colaboradores' un falso espíritu 'naïf', la propagación de 'nuevas confusiones', 'intenciones ocultas' que usted hace el ademán de 'aclarar' (a la manera del bonachón que, con muchos remilgos, hiciera el gesto de descubrir la gibosidad de un jorobado). Usted habla de 'asimilaciones' y de 'insinuaciones más que tendenciosas': cuando usted me haya precisado cuáles, le responderé con toda la brutalidad requerida. Hasta el presente yo he llamado siempre gato al gato y a Guénon un enemigo de Cristo y de la Iglesia". Y todavía más: "Las 'explicaciones claras' son una lindeza formuladas por un personaje cuyo único método consiste en 'economizar' la verdad, ¡ya que la 'iniciación' implica el secreto!". Lo sostiene decididamente, como si no hubiéramos explicado jamás en qué consiste el verdadero secreto iniciático, el único que cuenta para nosotros. "Yo no 'dejaría ver el fondo de mi pensamiento', si le entiendo; quienquiera que me haya leído o escuchado debe preguntarse qué juego está usted jugando. 'Semejantes procedimientos', para hablar como usted, constituyen una confesión de rabia: es pesado ser desenmascarado, ¿eh?" Sí, es muy "pesado" en efecto, pero no para nosotros que jamás hemos portado "máscara" alguna (y

sabemos muy bien lo que eso nos ha costado en nuestra vida), sino para el hombre vil del que nos ocupamos, pues a fin de cuentas, si nuestros señalamientos no hubieran tocado algo, ¿por qué se pone tan furioso que pierde toda noción de dignidad e incluso de simple decencia? "En fin, cuando usted me insta a 'elegir entre el esoterismo y sus falsificaciones', yo salto, riéndome con desdén, fuera de ese círculo de Popilio: ¡a otra cosa compadre! ¡Hipnotice pollos con su trozo de tiza: no a mí! 'Esoterismo' falsificado o grosero... es como si me conminara a elegir entre el Protestantismo verdadero, el de los Reformadores, y el de los 'liberales'. ¡Ni el uno ni el otro! ¡Ambos a la caldera!". Hubiéramos querido poder detenernos sobre esta "arrebataadora" manifestación de "caridad cristiana", ¡pero cómo! hay todavía un interminable *post scriptum* del que hemos de citar también algunos "extractos significativos": "Visiblemente, ¡usted no está cocido, sino roído, almidonado de suficiencia! Su tono pedante, de subalterno, regañón, amonestador, acabará por atraerle algún día los azotes de alguien más "empollado" que usted. ¡Confiese que ciertas partes de su artículo aparentan una edad pretenciosa! Como usted nunca se pone los guantes para hablar de los otros, he decidido que en el futuro no los usaré para ponerlo completamente al desnudo cuando la ocasión justifique ese gesto de mi parte. El pontificado Guénon se convierte a la larga en un camelo demasiado fúnebre. Sus aseveraciones pueden tener éxito con un público que no las va a ver de muy cerca. Conmigo, ¡ni hablar!". "En absoluto le pido que reproduzca, ni siquiera en parte, mi respuesta en *Études Traditionnelles*. Primero, ..." (Aquí hay un insulto gratuito dirigido a nuestro Director). "Luego, porque no podría usted resolverse a ello, incluso si dispusiera del espacio requerido (salvo para reproducir una u otra de mis frases, trunca, o desviada de su contexto y su sentido)" En esto, verá que se ha equivocado completamente y que no estamos ni atemorizados ni siquiera molestos por sus insultos; es cierto que podría todavía pretender que hemos "truncado" algunas de sus frases, ya que la necesidad de abreviar lo más posible (¡los *E. T.* jamás se han podido permitir tener 666 páginas!) nos ha hecho suprimir tal

incidente que no añadía nada importante al sentido, o tal referencia que no tenía manifestamente por finalidad más que hacer gala de erudición; pero continuemos: "En fin, porque no quiero llenar las columnas de su revista con una colaboración voluntaria. Me importa poco que sus lectores perciban al verdadero Guénon". ¡Creemos más bien, por nuestra parte, que ellos percibirán al verdadero F.-D.! "Lo único que cuenta a mis ojos, es que *usted* se juzgue a *sí mismo* (si es usted capaz, si no está usted petrificado por su certeza de infalibilidad). Entre nosotros dos, sosteniendo la mirada, yo le digo: Guénon, "my boy", es usted un farsante". Y nosotros, a este individuo que es ciertamente mucho más joven que nosotros y a quien no le basta una lengua para exhalar su rabia, le decimos francamente: ¡es usted un palurdo! "Si usted es verdaderamente un *Jīvanmukta*..." Henos aquí, otra vez, obligados a detenernos: ¿dónde hemos alguna vez emitido tal pretensión, y dónde hemos hecho incluso la más mínima alusión a aquello que podemos o no podemos ser, cosa que no compete más que a nosotros? "Si usted fuera verdaderamente un *Jīvanmukta*, no mentiría, no amañaría sus textos, no haría usted suposiciones dignas del abate Barbier o del bravo Delassus, usted se guardaría como de la peste de atribuir intenciones a sus adversarios, cuando *nada* las justifica. Sobre todo, estaría usted liberado de ese tono de niño precoz y primero de clase". Hay que estar de acuerdo en que la última frase se aplica maravillosamente a alguien que ha sobrepasado los sesenta... "Yo no hablo de la excesiva belleza espiritual que dejan percibir algunas de sus intervenciones contra la humildad, la caridad, la vía del amor teológico, la 'pasividad' mística. Usted es un hombre muy sabio, un espíritu poderoso, sutil, pero su carácter no es estimable. You are not 'sterling' (No es usted 'auténtico'). You don't ring true (Usted no suena a verdadero). Y vuestros epígonos no alcanzan la altura de vuestros calcetines" ¿Qué importa nuestro carácter, que estimable o no (y del que nada puede saber él), no tiene en todo caso nada que ver con lo que escribimos y no podría ni aumentar o disminuir por poco que fuere su valor intrínseco? "Hay tan pocas cabezas pensantes en la hora actual, que

me apenas haberle tenido que escribir así. Mas, verdaderamente, su artículo de los *E. T.*, que se podría tomar por un 'a la manera de' caricaturesco de Guénon, provocaba a la risa o la azotaina. La segunda es más caritativa que la primera". Esta vez, hay ya demasiado; se comprenderá que no nos rebajemos para responder unas acusaciones que verdaderamente no pueden alcanzarnos, y de las que todos aquellos que nos conocen (que no es ciertamente el caso de nuestro maleducado contradictor, sea lo que sea que él pueda pretender) no sabrán sino muy bien lo que conviene pensar; al escribir todas esas bellas cosas (y recordamos que no hemos podido reproducir los pasajes más indecentes de su diatriba), este personaje, como él mismo dice, en verdad se ha "juzgado a sí mismo". Aparte de la grosería del lenguaje que le es muy personal, el propósito de este supuesto apóstol de la "caridad cristiana", de lo que se jacta a cada instante, recuerda a la vez las disputas vociferantes de la sinagoga (no por nada es hijo de rabino) y las querellas ponzoñosas de los predicadores de "fraternidad universal" que uno encuentra en los ambientes neo-espiritualistas; ¡está realmente bien cualificado para hablar de "belleza espiritual"!

Hemos sido el blanco, y hace ya más de cuarenta años que ello dura, de muchos ataques de todo tipo, pero, hasta ahora, nunca habíamos comprobado sino una sola vez tal explosión de odio verdaderamente "satánico" (es el caso señalarlo), y ello de parte de un siniestro individuo que, por una coincidencia al menos extraña, ¡se complacía en hacer figurar en su firma el número 666! Lamentamos haber tenido que ocupar tan extensamente a nuestros lectores con un asunto tan despreciable, pero hacía buena falta para que sepan a qué atenerse en cuanto a lo que valen ciertas gentes que no podemos seguramente consentir en tratar como "adversarios" según ellos pretenden, pues eso sería hacerles demasiado honor; y terminaremos dirigiendo a este singular señor la expresión del profundo disgusto que sentimos en presencia de tal desbordamiento de ignominia, que no puede evidentemente manchar más que a su autor.

Nueva carta del Sr. Frank-Duquesne. ET, septiembre de 1949.

El Sr. Frank-Duquesne, manifiestamente afrentado porque hayamos osado permitírnos responder a su inmundito engendro, nos ha dirigido una nueva epístola llena de ira; nuestro primer movimiento ha sido el de tirarla a la papelera pura y simplemente, pero, reflexionando, hemos considerado que eso sería verdaderamente una lástima para la documentación y la ilustración de nuestros lectores. Comienza por informarnos de que un "amigo parisino" le ha comunicado el nº de *E. T.* conteniendo nuestra respuesta, que ciertamente no escribimos con la intención de que permaneciera ignorada por él; y, luego de haber transcrito el "comentario" que acompañaba este envío añade: "Si yo le revelara el nombre del signatario, usted se caería de las nubes...". En esto está muy equivocado, pues, sin que él nos lo "revele", lo hemos adivinado inmediatamente; no fue muy difícil, y no había necesidad para ello de recurrir a la más mínima "clarividencia". En cuanto a la opinión de este "amigo parisino" (que quizá es lionés, pero poco importa), no nos impresiona en modo alguno, pues ya hace mucho tiempo que sabemos a qué atenemos a este respecto; alguien que calificó antaño como "novelas" algunas de nuestras obras puede muy bien haber encontrado también que, en nuestra respuesta, "eludíamos toda justificación" (no vamos por lo demás a "justificarnos" delante de nadie, siendo absoluta nuestra independencia en todos los aspectos); se puede ser muy erudito y adolecer de juicio, y creemos incluso que esto no es extremadamente raro. Mucho queremos, sin embargo, dar satisfacción al "amigo parisino" sobre el punto que él menciona expresamente, pues eso se puede hacer fácilmente en unas cuantas palabras: nuestra actitud no puede ser necesariamente sino favorable a toda organización auténticamente tradicional, sea la que fuere, tanto de orden exotérico como de orden esotérico, por el solo hecho de ser tradicional; como es incuestionable que la Iglesia posee ese carácter, se sigue inmediatamente que no podemos ser para ella más que todo lo opuesto de un "enemigo"; eso es de una evidencia tal que ¡no habíamos jamás creído que pudiera haber

alguna utilidad en escribirlo con todas sus letras! Pero veamos ahora lo que dice F.-D. mismo: "¡Vaya, Guénon, y no peque más! Y decid bien que nada imponéis a nadie. La lección bien valía la pena una epístola, sin duda.... En fin, si usted es capaz, pregúntese *quién ha comenzado*... Yo nunca ataco, siempre respondo". Como audacia, o como inconsciencia, es verdaderamente un poco fuerte: la cuestión de saber "quién ha comenzado" ni se plantea, ya que ignorábamos totalmente la existencia de este individuo antes de leer los artículos en los que ha sentido él necesidad de atacarnos; evidentemente está bien persuadido, en su inconcebible vanidad, que tiene derecho a decir de nosotros lo que quiera, pero que nosotros no tenemos el de responderle... En cuanto a querer "imponerlo" a quienquiera que sea, nada ha estado jamás más lejos de nuestro pensamiento: esto carecería por lo demás de objeto, pues, en toda nuestra obra, nos hemos siempre abstenido cuidadosamente de introducir la menor idea "personal", y además siempre nos hemos negado formalmente a tener "discípulos". Continuemos, pues lo que sigue es todavía más "instructivo", por lo menos en lo que concierne al estado mental del extraño personaje del que nos ocupamos: "Cuando usted pretende que 'me place hacer figurar en mi firma el número 666', usted miente, usted sabe que miente y usted miente deliberadamente. El público que lo lee no sabe nada de ello. Pero yo lo sé, y usted lo sabe. Y me basta que *usted* lo sepa". Lo que *nosotros* sabemos perfectamente es que *jamás* mentimos; pero lo que no sabíamos hasta el momento, debemos confesarlo (y lo hacemos gustosamente, más cuanto que no tenemos pretensión alguna a la "psicología"), es que el furor pudiera hacer a alguien perder la cabeza y turbar su espíritu al punto de llevarlo a afirmar con tal impudicia, dirigiéndose a nosotros mismos, ¡que hemos escrito algo que en realidad nunca hemos escrito y ni siquiera pensado! Quienquiera que esté en su buen juicio no tendrá más que referirse al pasaje en el cual se encuentran efectivamente las palabras citadas para darse cuenta inmediatamente que éstas no se refieren en modo alguno a F.-D., sino más bien a otro "individuo siniestro"; precisaremos, para convencerlo de su error, que se trata de

un sedicente príncipe camboyano que hizo hace mucho aparecer contra nosotros en el *Bulletin des Polaires* (¡verdaderamente qué pequeño es el mundo!) un odioso y grosero artículo, y que introducía a veces en su firma un símbolo del número 666 para hacerle la competencia al difunto Aleister Crowley. La comparación que hacíamos era solamente sobre el "tono" felizmente excepcional del ataque, y en cuanto a la "coincidencia" a la que aludíamos, consistía en lo que es la incontinencia verbal de F.-D. que, según su propia confesión, tuvo por consecuencia la de llevar finalmente el número de páginas de *Satán* a 666; en verdad eso es también una "firma"... Aún hay algunas palabras que merecen ser reproducidas: "Decir que yo le he hecho publicar una frase antisemita en los *E. T.* ¡A dónde ha llegado usted!" No comprendemos demasiado bien qué intención puede haber ahí: la frase en cuestión no puede ser más que aquella en la cual hablábamos de las "disputas vociferantes de la sinagoga"; ésa es una simple comprobación de hecho, que está al alcance de cada cual, y que habríamos podido igualmente, si hubiéramos tenido la ocasión, expresar independientemente de la intervención de un F.-D. cualquiera; no hay ahí, además, nada específicamente "antisemita" (la política no nos interesa de ninguna forma ni en grado alguno), pero, incluso si así hubiera sido, no vemos en qué eso habría sido particularmente molesto para los *E. T.*, que no tienen la menor adhesión judía. En fin, el personaje, que bien parece haber alcanzado la "glosolalia" (y se sabe que no son solamente los santos quienes presentan este curioso fenómeno), termina su carta con las palabras *cave canem*; por una vez, se juzga acertadamente a sí mismo, y se aplica una designación que le conviene admirablemente; ¡sólo que por desgracia, para atemorizarnos, se requiere algo muy distinto a los ladridos de un perro! Para retomar sus propias expresiones, el "asno pretencioso" que somos a sus ojos continuará, mientras viva, y sin pedirle permiso, "regañando" a quien a él convenga, y "dando la azotaina" (o el látigo) a todo "perro" que amenace morderlo, igual que a todo individuo malintencionado, necio o ignorante que se mezcle en cosas que no le conciernan. Entendemos que somos los únicos

jueces de lo que hemos de decir o hacer en toda circunstancia y no tenemos cuenta que rendir a persona alguna; no teniendo nada en común con los occidentales modernos, ciertamente no tenemos que ser "sport", como él dice en su lenguaje grotesco; las razones por las que actuamos de tal o cual modo no conciernen sino a nosotros mismos, no son, además, de aquellas que pueden ser comprendidas por el "público", y no tienen ninguna relación con las convenciones en curso en el mundo profano en general y en el ambiente de las "gentes de letras" en particular. ¡Esperamos que el "amigo parisino" tenga la cortesía de encargarse de hacer llegar estas reflexiones "to whom it may concern"! Aprovecharemos esta ocasión para dirigir todos nuestros agradecimientos a los muy numerosos lectores que han tenido a bien, a propósito de este innoble asunto, expresarnos su simpatía y su indignación. Podemos asegurarles por lo demás que no hemos sido afectados por ello en modo alguno y que solamente hemos experimentado, tanto como ellos mismos, la más profunda repugnancia; ¡semejante personaje es demasiado pequeño y bajo para poder alcanzarnos, y sus inmundicias no nos salpican tampoco!

Cahiers d'Études Cathares (nº de abril-junio de 1949). ET, septiembre de 1949.

Dan el texto y la traducción de los *Versa* de Raimon de Cornet, poeta occitano del siglo XIV; es una sátira bastante viva de la sociedad de su época, pero es muy dudoso que eso pueda tener alguna relación con el Catarismo. Lo más curioso es que, en todas sus obras, y más frecuentemente al final, este poeta haya hecho intervenir, como una especie de marca distintiva, la "Rosa", a la cual da además significados diversos según los casos; hay muy probablemente ahí como un "signo de reconocimiento" teniendo un valor esotérico, pero de ningún modo herético por ello, como tampoco en Dante o en los autores del *Roman de la Rose*. Déodat Roché publica un estudio histórico-filosófico sobre "San Agustín y los Maniqueos de su tiempo"; intenta demostrar que San Agustín ha comprendido mal el Maniqueísmo, del cual habría conocido sólo un aspecto exoté-

rico, pero los textos sobre los cuales se apoya son frecuentemente muy oscuros y no parece que su interpretación esté exenta de toda idea preconcebida; a decir verdad, el enigma del Maniqueísmo no está sin duda todavía cerca de resolverse.

Cahiers d'Études Cathares (nº de julio-septiembre de 1949). ET, abril-mayo de 1950.

Está casi enteramente compuesto de artículos relativos al Grial; el primero es titulado con bastante desacierto "Los tres grados de iniciación al Grial pagano"; ¿por qué emplear esta desafortunada palabra de "pagano" para designar lo que se relaciona con las tradiciones anteriores al Cristianismo? La autora, Sra. Wiersma-Verschaffelt, que parece tener una gran confianza en las teorías tan discutibles de Jessie Weston, tiene por lo demás en mente lo que los etnólogos designan abusivamente con el nombre de iniciación mucho más que la iniciación verdadera, y en suma no es más que en lo que ella denomina el tercer grado cuando parece poder tratarse de ésta, bien que ello sea muy poco claro. Esas confusiones son tanto más lamentables cuanto que la idea de la "*quête*" (demanda) de los tres principales héroes del Grial, Gauvain, Perceval y Galahad, quizás habría podido dar algún resultado interesante si hubiera sido mejor aplicada. El segundo artículo, por Romain Goldron, tiene por título "La búsqueda del Grial y su relación con el esoterismo cristiano moderno"; hay que preguntarse cómo podría existir un "esoterismo moderno", pues la comparación de esas dos palabras hace el efecto de una verdadera contradicción; pero, de hecho, se trata simplemente de las concepciones de Rudolf Steiner. Parece que éste estaba más particularmente "autorizado para abordar el problema del Grial", y la razón que se da es verdaderamente curiosa: y es que "Goethe ha estado en contacto, en el curso de su juventud, con la tradición rosacruziana", y que "el destino ha colocado precisamente a Rudolf Steiner en la órbita del pensamiento goetheano", pues él fue, en cierta época de su vida, "encargado de editar los escritos científicos de Goethe y completarlos con los inéditos depositados en los archivos de Weimar"; he aquí en qué consiste, a ojos de al-

gunos, ¡la vinculación a una tradición iniciática! Seguidamente, con el título "El Grial pirenaico, Cátaros y Templarios", Déodat-Roché expone los descubrimientos que ha hecho en algunas grutas, donde ha señalado vestigios de edad muy diferente, puesto que, según la interpretación que él da, los hay que se relacionan con los Misterios de Mitra, ya en la época romana, mientras que los demás no remontan más que a la Edad Media y serían atribuibles a los Cátaros y a los Templarios; esta especie de coincidencia geográfica, que nada tiene de sorprendente en sí misma, no prueba sin duda, aunque ése pueda parecer el fondo de su pensamiento, que haya habido alguna filiación tradicional más o menos directa entre los ocupantes sucesivos de esas grutas. No pretendemos examinar con detalle la identificación de los diversos símbolos figurados sobre las paredes de éstas, lo que sería además casi imposible en ausencia de toda reproducción; nos limitaremos a decir que la asimilación establecida entre tres "revelaciones del Grial", representadas por correspondencias cósmicas diferentes, y tres "épocas de cultura" (egipcio-caldea, greco-latina y moderna), por ingeniosa que pudiese ser, no reposa sobre argumentos muy sólidos, y también que la afirmación según la cual los Templarios habrían "recogido en Oriente la tradición maniquea" es por lo menos muy hipotética; pero, sobre este último punto, se sabe ya que Déodat-Roché gusta de encontrar un poco por todas partes "maniqueísmo". En cuanto a los sedicentes "grandes maestros modernos" de los que se trata al final, y que tendrían por misión preparar la venida de la "época de Acuario", sabemos demasiado ¡hola! lo que hay que pensar de ello... Parece que Déodat-Roché es todavía de los que no están satisfechos con las observaciones que hemos hecho sobre sus trabajos, y ha sentido la necesidad de quejarse por ellas a todo lo largo ¡de dos grandes páginas! Allí se indica que, en sus estudios posteriores a su obra *El Catarismo*, no hemos "encontrado nada nuevo" en lo que concierne a la cuestión de la filiación del maniqueísmo con el catarismo, y habría quedado sorprendido, dice él, si no hubiéramos escrito por otra parte que "el gnosticismo en sus múltiples formas no nos interesa en lo más míni-

mo". Parece resultar de esta aproximación que él incluye el maniqueísmo en el gnosticismo; aunque eso no sea habitual, la admitimos bien, pues no es en suma sino una cosa más que añadirse a todas aquellas ya muy diversas, que se clasifican bajo ese vocablo; pero, como quiera que sea, la verdad es simplemente que, para poder afirmar la filiación de que se trata, habría primero que saber exactamente lo que fue el maniqueísmo, y hasta ahora nadie lo sabe; ésa es una razón que nada tiene que ver con el interés más o menos grande que nos tomemos. Por añadidura, Déodat-Roché tiene manifiestamente un gusto muy pronunciado por la "heterodoxia", y nos es absolutamente imposible compartirlo; cuando él escribe: "Dejamos de lado los términos de ortodoxia y de herejía... no teniendo tiempo para librarnos a discusiones bizantinas y desusadas y queriendo guardar una actitud filosófica", se encuentra justamente que esas cosas que él estima "desusadas" son de las que tienen para nosotros una importancia esencial, y ello porque nuestra actitud no es "filosófica" como la suya, sino estrictamente tradicional. No querríamos insistir más de lo debido, pero hay no obstante al menos un punto que demanda precisiones necesarias: a propósito de "la influencia de Rudolf Steiner" que hemos notado en su interpretación de la doctrina cátara, Déodat-Roché se pregunta si no hablamos de influencia "siguiendo la idea que nos hacemos de la iniciación"; podemos asegurarle que nada hay de eso y que hemos tomado esa palabra sólo en su acepción más ordinaria, primero porque "la influencia espiritual" nada tiene en común con lo que se llama la influencia de una individualidad sobre otra y que es de lo que se trata en ese caso, y después porque R. Steiner ciertamente no tenía ninguna iniciación auténtica que transmitir. Seguidamente, citando esta frase nuestra: "La transmisión regular de la influencia espiritual es lo que caracteriza esencialmente la iniciación", él añade esto, que es muy significativo: "He aquí un método periclitado, no es un método moderno y no es el nuestro". Así, él considera como "periclitado" aquello que para nosotros tiene un valor absolutamente permanente e intemporal; si él prefiere los "métodos

modernos" y por lo mismo profanos, comprendido ahí el "método comparativo de la ciencia de las religiones", es desde luego asunto suyo, pero entonces ya no se trata de ni de esoterismo ni de iniciación. En todo caso, es bueno tomar nota de eso, pues es la prueba más decisiva que pueda desearse de que, ¡entre su punto de vista y el nuestro, hay un verdadero abismo!

Témoignages (nº de abril de 1950). ET, junio de 1950.

En la revista publicada por la abadía benedictina de La Pierre-qui-Vire, apareció un largo artículo titulado *Sagesse hindoue et sagesse chrétienne*, de Dom Irénée Gros, que guarda muchas similitudes con el que el padre Jean Daniélou había dedicado al mismo tema en *Études* y del que informamos anteriormente (véase el número de junio de 1949). En primer lugar, nuestras obras se mencionan al principio, mientras que después no se mencionan en absoluto; nos parece que esto sólo puede tener por objeto crear, en nuestro detrimento o más bien en el de las doctrinas que exponemos, una confusión con los "neovedantistas" más o menos afectados por las ideas modernas, así como con los diversos "vulgarizadores" que se citan con frecuencia en el curso del artículo. En cuanto al fondo, es siempre lo mismo: la afirmación de que el cristianismo posee el monopolio de lo sobrenatural y es el único que tiene un carácter "trascendente", y, en consecuencia, que todas las demás tradiciones son "puramente humanas", lo que, de hecho, equivale a decir que no son tradiciones en absoluto, sino que se asimilarían más bien a "filosofías" y nada más. En otras palabras, sólo el cristianismo es expresión de la Sabiduría Divina, pero desgraciadamente éstas son sólo afirmaciones, y en realidad, en lo que respecta a las doctrinas auténticamente tradicionales, ya sean de la India o de cualquier otro tipo, así como el propio cristianismo, no se trata en absoluto de "sabiduría humana", sino siempre de "Sabiduría Divina". También hemos hecho una observación curiosa, que confirma una impresión que ya hemos tenido en varias ocasiones en casos similares: No po-

demostramos explicarnos esta inversión, y debemos admitir que procede de una mentalidad que se nos escapa; pero ¿no podría arrojar algo de luz sobre la forma de entender la "trascendencia" del cristianismo? Por supuesto, aquí también encontramos la "mística natural", una expresión que, al menos en lo que respecta a la India y a Oriente en general (pues no sabemos si corresponde a alguna realidad en Occidente), se aplica a algo que precisamente no es ni místico ni natural. Tanto más se desea ver sólo lo "humano" en las doctrinas hindúes, cuanto que esto facilitaría enormemente las empresas "anexionistas" de las que ya hemos hablado en varias ocasiones, y de las que volvemos a hablar aquí, ya que entonces se podría "ganar la filosofía hindú al servicio del cristianismo como la Edad Media conquistó la filosofía griega"; sólo que lo que se tiene que tratar es de un orden totalmente diferente a la filosofía griega y ni siquiera es una "filosofía" en absoluto, por lo que la comparación es totalmente falsa. Si se pudiera obtener el resultado deseado, uno se dignaría a conceder a las doctrinas hindúes, o más bien a cierta parte de ellas (pues se sabría elegir hábilmente lo que se considera "útil"), un "lugar subordinado", con la condición de que la India "renuncie a su metafísica", es decir, que deje de ser hindú; el proselitismo occidental no tiene dudas al respecto, y lo sabemos desde hace mucho tiempo; pero como se trata de dos tradiciones que, como tales, son igualmente sobrenaturales y "no humanas" en su esencia, y que, por tanto, sólo pueden entrar en relación en estricta igualdad o ignorarse mutuamente, huelga decir que esto es una imposibilidad pura y dura. Sólo añadiremos que todo esto va acompañado de una argumentación puramente verbal, que sólo puede parecer convincente a los que ya están persuadidos de antemano, y que es tan buena como la que emplean los filósofos modernos, con otras intenciones, cuando pretenden imponer límites al conocimiento y quieren negar todo lo que es de naturaleza suprarrazional; cosas de este tipo, vengan de donde vengan, siempre nos hacen pensar irresistiblemente en lo que podría ser el razonamiento de un ciego que se ha propuesto demostrar que la luz no existe.

Cahiers du Symbolisme Chrétien (nº de enero-febrero de 1950). ET, junio de 1950.

Publican un artículo de Lanza del Vasto sobre las apariciones de Cristo tras la Resurrección; es bastante singular que también él insista a su vez sobre los 153 peces de la pesca milagrosa, pero la interpretación que da de ese número es bastante vaga, tanto además como sus consideraciones más generales sobre el simbolismo del pez. Por otra parte, él nota que esas apariciones, según los Evangelios, son en número de nueve, pero omite señalar que 153 es igual a 9×17 ; ahora bien, en otro artículo sobre el simbolismo de las apariciones marianas de Pontmain, que en su conjunto nos parece un poco “forzado”, Raoul Auclair atribuye precisamente una importancia muy particular al número 17; cuando se conocen las ideas “cíclicas” muy especiales del autor, no puede dudarse que haya ahí algo más que simple coincidencia. Un estudio titulado “Estructura de la materia y simbolismo tradicional”, por François Tanazacq, contiene consideraciones curiosas, especialmente sobre el partido que se puede sacar de los números para la clasificación de los “cuerpos simples” de la química (a los cuales, notémoslo de pasada, es fastidiosamente equívoco darles el nombre de “elementos”, que se aplica tradicionalmente a otra cosa); pero algunas concepciones de la ciencia moderna son quizá tomadas un poco demasiado en serio, y, si se quiere impulsar demasiado lejos los paralelismos con “la visión pitagórica del mundo”, hay el riesgo de hacerse demasiadas ilusiones, pues el abismo que existe entre la ciencia tradicional y la ciencia profana no se colma tan fácilmente. Marcel Lallemand, en un artículo titulado “Espiritualidad y fenomenología supranormal”, insiste muy justamente sobre la insignificancia de los “fenómenos” en sí mismos, desde el punto de vista espiritual, sobre los peligros que presentan a este propósito, así como sobre “las causas múltiples y esencialmente diferentes que pueden producir lo supranormal”; hay allí puntos de vista que concuerdan enteramente con lo que hemos expuesto nosotros mismo sobre la distinción de lo psíquico y de lo espiritual y sobre el “rechazo de los poderes”. Debemos solamente hacer una reserva en

cuanto a lo que se dice de “la colaboración que parece ponerse en marcha hoy entre representantes de las grandes tradiciones de la humanidad”; en efecto, los ejemplos que de ello se dan no parecen hechos para inspirarnos gran confianza, tanto a causa de la ortodoxia dudosa de algunos de esos “representantes” del lado oriental como por las intenciones más o menos sospechosas de algunos otros del lado occidental; hay desgraciadamente, en las tentativas de ese género, muchos “bajos fondos” de los que conviene desconfiar.

Cahiers d'Études Cathares (nº de octubre-diciembre de 1949). ET, junio de 1950.

Un estudio arqueológico sobre “Las estelas maniqueas y cátaras del Lauragais”, por Raymond Dorbes, aporta algunas interesantes informaciones sobre las “cruces cátaras” que existen todavía en número bastante grande en esta región y que parecen haber sido erigidas primitivamente en cementerios; es de señalar que se encuentra ahí constantemente, con variantes diversas, el símbolo universal de la cruz inscrita en el círculo. En un artículo titulado “Las dos tentaciones entre los cátaros del siglo XIII”, René Nelli expone la distinción, verosíblemente inspirada en cierta medida en San Pablo, que éstos hacían entre la tentación “carnal”, que, “correspondiente a nuestra servidumbre física, es natural e inevitable” y la tentación “diabólica”, que “procede del corazón como el error, los pensamientos inicuos, el odio y otras cosas semejantes”. Viene después un largo trabajo del Sr. Déodat Roché sobre “Los Cátaros y el amor espiritual” cuyo título no indica por lo demás enteramente el contenido, pues también debate sobre otras diversas cuestiones, como el problema del mal, la formación del hombre terrestre y la seducción luciferina (que es aquí el equivalente de la “caída” bíblica, pero con una curiosa distinción entre el papel de Lucifer y el de Satán). Es un estudio hecho concienzudamente desde el punto de vista histórico, e interesante especialmente por los numerosos textos maniqueos y cátaros en él reproducidos; solamente es de lamentar que el autor haya mezclado en ocasiones algunas de las interpretaciones “neo-espiritualistas”

que son habituales, apelando a los "datos de la ciencia espiritual moderna constituida por Rudolf Steiner".

Cahiers d'Études Cathares (primavera de 1950). ET, octubre-noviembre de 1950.

Publican el comienzo de un largo estudio sobre "La capitulación de Montségur", por Fernand Niel; es un trabajo puramente histórico, por lo demás muy cuidadosamente hecho, y que se propone sobre todo fijar de manera precisa algunos datos sobre los cuales los testimonios contemporáneos presentan singulares contradicciones, debidas verosíblemente en gran parte a la negligencia de los copistas. El Sr. Delmas-Boussagol estudia monumentos funerarios bogomilos cuyas reproducciones figuraron en una reciente exposición de arte medieval yugoslavo; hay allí curiosas informaciones, pero el intento de explicación de ciertos símbolos no nos parece muy satisfactorio, y, además, se equivoca mucho al tomar en serio la pretensión de los "Deunowistas"⁹ búlgaros de presentarse como los continuadores de los Bogomilos, lo que no sería por otro lado muy halagador para éstos. Viene después la primera parte de un estudio del Sr. Déodat-Roché sobre "Pistis Sophia o la enseñanza del Resucitado", llevando por subtítulo "Esbozo de la evolución de la gnosis" (leamos "gnosticismo"); se encuentra ahí especialmente una exposición de los "sistemas" de Simón el Mago y de Valentín, seguida de investigaciones sobre los orígenes "precristianos" posibles de esas concepciones, tanto del lado del esoterismo judío como del lado de los misterios egipcios y caldeos; éste es un tema particularmente oscuro, y no sabemos si los nuevos documentos de los que se anuncia el reciente descubrimiento aportarán al fin alguna claridad a ello.

Cahiers du Symbolisme Chrétien (nº de julio de 1950). ET, octubre-noviembre de 1950.

Gaston Georgel estudia las teorías del Dr. Paul Carton y marca muy justamente la distinción que conviene hacer entre

⁹ [Seguidores del búlgaro Peter Deunow. N. del T.].

la parte propiamente médica de su obra y aquella donde ha creído deber lanzarse a pretensiones esotéricas, debido a lo cual, por no basarse en datos tradicionales auténticos, ha cometido errores y confusiones múltiples del mismo género que aquellos habituales en los ocultistas. G. Georgel ha añadido a este artículo, a propósito de los temperamentos y de sus correspondencias, una nota sobre la teoría hindú de los cinco elementos, inspirada en gran parte en nuestro trabajo sobre ese asunto parecido en otro tiempo aquí mismo. En otro titulado "Meditaciones de un día de Pascua", el mismo autor insiste sobre ciertos aspectos misteriosos de las apariciones de Cristo tras la Resurrección, y saca algunas consecuencias en lo que concierne a las características del "cuerpo glorioso". Marcel Lallemand publica un estudio interesante sobre "El Número de Oro", del cual resume las principales propiedades matemáticas, así como el papel que desempeña en la estructura de las plantas; en otro estudio, expone "El simbolismo de la mariposa" y sus transformaciones, refiriéndose principalmente a la *Psyché* del abate Pron y a los trabajos de L. Charbonneau-Lassay.

L'Atelier de la Rose. ET, octubre-noviembre de 1950.

Hemos recibido el primer número de una revista, publicada en Lyon por un grupo de "artistas-artesanos", como ellos mismos se designan, y colocada por ellos bajo los auspicios del pintor Albert Gleizes. Como puede uno darse cuenta por ello, se trata de un esfuerzo de restauración del arte tradicional, y sus colaboradores insisten ante todo, con mucha razón, sobre el "oficio" que debe constituir su base indispensable, lo cual es perfectamente conforme con lo que Ananda K. Coomaraswamy llamaba la "visión normal del arte". En el dominio de la pintura, que es el que aquí tiene el lugar principal, la mayor importancia es dada a la pintura mural, que debe armonizarse con la arquitectura y formar en cierto modo cuerpo con ella; señalaremos particularmente, a este respecto, unas "Notas sobre el fresco" de R.-M. Burlet. Otro punto esencial es la función del ritmo en el arte tradicional: uno de los artículos relacionados con eso establece una curiosa comparación entre la

pintura y el canto gregoriano. En fin, desde el punto de vista del simbolismo, destacaremos un muy interesante artículo de Robert Pouyaud, titulado "Astrología y armonía coloreada"; se trata del simbolismo de los colores, considerados más especialmente en sus correspondencias planetarias y zodiacales. En otro artículo, sobre "La Iglesia románica y la Catedral ojival", el mismo autor retoma algunas ideas que ya había expuesto en otros lugares: él ve en la primera un tipo de arquitectura tradicional por excelencia, mientras que, en la segunda, descubre elementos que "anuncian una ruptura de unidad" y que ya hacen prever la proximidad de los tiempos modernos, "con su cortejo de consecuencias desastrosas para el ser humano".

INDICE

Nota del Director	9
-------------------	---

Parte I **El esoterismo de Dante**

I. Sentido aparente y sentido oculto	21
II. La "Fede Santa"	25
III. Similitudes masónicas y herméticas	31
IV. Dante y el Rosacruzismo	41
V. Viajes extra-terrestres en diferentes tradiciones	49
VI. Los tres mundos	55
VII. Los números simbólicos	61
VIII. Los ciclos cósmicos	69
IX. Error de las interpretaciones sistemáticas	81
X. El lenguaje secreto de Dante y los «Fieles de Amor» I	83
XI. El lenguaje secreto de Dante y los «Fieles de Amor» II	98
XII. Nuevas apreciaciones sobre el lenguaje secreto de Dante	109
XIII. «Fieles de Amor» y «Cortes de Amor»	115

Parte II **Estudios sobre esoterismo cristiano**

XIV. El Cristo sacerdote y rey	125
XV. A propósito de las lenguas sagradas	133
XVI. Cristianismo e Iniciación	137
XVII. Los Guardianes de Tierra Santa	155
XVIII. San Bernardo	167

XIX. Los árboles del Paraíso	183
XX. El Verbo y el símbolo	191
XXI. El Sagrado Corazón y la leyenda del Santo Grial	199
XXII. El Santo Grial	211
XXIII. El corazón irradiante y el corazón en llamas	227
XXIV. Corazón y cerebro	235
XXV. El grano de mostaza	247
XXVI. El Éter en el corazón	257
XXVII. Los símbolos de la analogía	267
XXVIII. El octógono	273
XXIX. La “piedra angular	279
XXX. “ <i>Lapsit exillis</i> ”	295
XXXI. <i>El-Arkan</i>	301
XXXII. Encuadres y laberintos	307
XXXIII. El emblema del Sagrado Corazón en una sociedad secreta americana	313
XXXIV. Una falsificación del catolicismo	321
Reseñas de libros y revistas	329

Obras Completas de René Guénon

Publicadas en la Colección *IGNITUS* de la editorial Sanz y Torres (Madrid, España)

Volúmenes

Volúmen de presentación: *René Guénon. Testigo de la Tradición: Introducción a las Obras Completas*, a cargo de Javier Alvarado Planas

- I. Oriente y Occidente
- II. La crisis del mundo moderno
- III. Autoridad espiritual y poder temporal
- IV. El reino de la cantidad y los signos de los tiempos
- V. El Teosofismo. Historia de una pseudoreligión
- VI. El error espiritista
- VII. El error ocultista y otras derivas modernas
- VIII. El simbolismo de la Cruz
- IX. Los estados múltiples del Ser
- X. Metafísica del Número. Los principios del cálculo infinitesimal
- XI. Tradición Primordial y Ciclos cósmicos
- XII. Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes
- XIII. El hombre y su devenir según el Vêdânta
- XIV. Metafísica Hindú
- XV. La Gran Tríada. Taoismo y confucianismo
- XVI. Sobre la Cábala y el esoterismo judío
- XVII. Consideraciones sobre el esoterismo cristiano
- XVIII. Apercepciones sobre el esoterismo islámico
- XIX. Estudios sobre la Masonería
- XX. El Rey del Mundo
- XXI. El Centro del Mundo
- XXII. Apercepciones sobre la Iniciación
- XXIII. Iniciación y realización espiritual