

EL ESOTERISMO

LUC BENOIST

Dotado de una capacidad de síntesis poco común. Luc Benoist, orientalista de prestigio internacional, explica temas y problemas arduos y complejos con notable sencillez y exactitud. Además de esclarecer la noción de esoterismo el autor precisa otros conceptos tan necesitados de claridad como aquél -la iniciación, la Tradición, los misterios, la cábala- expone en un estilo conciso y elegante las doctrinas metafísicas del Oriente –Taoísmo, Budismo, zen, Islamismo- y dedica sendos capítulos al tratamiento del hesicasmo y el esoterismo cristiano.

ÍNDICE

Introducción

PRIMERA PARTE: PERSPECTIVAS GENERALES

I	Exoterismo y Esoterismo
II	Los tres mundos
III	Intuición, razón, intelecto
IV	La Tradición
V	El simbolismo
VI	Rito, ritmo y gesto
VII	La iniciación
VIII	El centro y el corazón
IX	Grandes y pequeños misterios
X	Los tres caminos. Castas y oficios
XI	Los cuentos populares
XII	El mundo intermediario
XIII	Misticismo y magia
XIV	Acción, amor, belleza
XV	La Gran Paz. La oración del corazón
XVI	Los lugares y los estados
XVI	El tiempo cualificado. Los cielos
XVIII	La identidad suprema. El "Avatara" eterno

SEGUNDA PARTE: FORMAS HISTÓRICAS

Capítulo I – Oriente

I	La Tradición hindú
II	El Budismo
III	El Taoísmo chino
IV	El Budismo zen
V	La Tradición hebrea
VI	La Tradición Islámica

Capítulo II – Occidente

I	El esoterismo cristiano
II	El hesicasmo ortodoxo
III	Templarios, fieles del amor y rosacruces
IV	La cosmología hermética
V	El <i>Compagnonnage</i> y la Masonería
VI	El maestro Eckhart y Nicolás de Cusa
VII	Los teósofos
VIII	El tradicionalismo romántico
IX	El renacimiento oriental

Conclusión

Bibliografía sumaria

Título original francés: L'ÉSOTÉRISME, Presses Universitaires de France, París, 1965

© *Traducido por* FRANCISCO GARCIA BAZAN, Editorial Nova, Buenos Aires, 1967

Introducción

El mundo *no subsiste, sino por el secreto.*
Sepher ha Zoar

Más de uno probablemente se admirará al encontrar un estudio sobre el esoterismo en una colección tan moderna como ésta, puesto que la doctrina que él propone está entre las que la ciencia actual considera como arcaicas y que no corresponden a un objeto experimentable y preciso. No obstante, semejante posición confunde la razón, la ciencia y la técnica. En efecto, si es lógico respetar los principios de la razón, que no están en discusión, no lo es menos restringir sus límites. "Todo sistema es verdadero en lo que afirma y falso en lo que niega", decía hace tiempo Leibniz, uno de los fundadores del cálculo infinitesimal. Toda negación priva a la realidad de una parte de lo posible, que la ciencia debe esclarecer. No es, por consiguiente, razonable reducirla a sus aspectos racional y técnico, por valederos que sean en sus dominios. La historia antigua del hombre primitivo también pertenece a la ciencia. ¿No se percibe en qué medida el hombre actual, viviente y total, es en gran parte primitivo y en qué medida sus exigencias siguen siendo arcaicas e irracionales? Desde un punto de vista simplemente técnico, la máquina más perfecta no suprime al útil original o a la función primitiva que pretende reemplazar. El avión supersónico no suprime el uso de nuestras piernas. La calculadora no impide al cerebro del hombre razonar de su grado. La química aplicada a la agricultura debe respetar la ley de las estaciones y la marcha del sol. La logística más ambiciosa debe tener en cuenta a una sensibilidad y espiritualidad que ella no puede satisfacer. Moral, intuición, religión, contemplación, escapan de la mecanización generalizada.

Por el contrario, una ley de equilibrio universal exige que en compensación de este materialismo general, una libertad equivalente, se dispense en el polo superior del espíritu. El esoterismo constituye la disciplina que mejor puede cumplir esta función de equilibrio. Su tarea consiste, en primer lugar, en hacer comprender las escrituras sagradas de antiguas civilizaciones, tanto del Oriente como de Occidente, que hasta el presente han podido parecer incomprensibles arcanos, siendo que ellas correspondían a una realidad permanente de la que sólo la expresión podía parecer arcaica y ocultar su actualidad. Seguidamente nos permite comprender la naturaleza de nuestra propia Tradición y la aspiración a la que responde. En esta forma los hombres de espíritu más moderno, que han permanecido próximos a su naturaleza originaria para respetar en ellos un mundo desconocido, llegarán a ser aptos para comprender un secreto que sólo les puede ser confiado por alusiones.

En la primera parte, nuestra exposición toma por guía la obra de René Guénon, cuyo lenguaje racional y casi matemático, empleado para traducir verdades suprarracionales, desempeña la función de simple símbolo de exposición. Su perspectiva metafísica sirve de introducción a la segunda parte consagrada al aspecto interior de las principales religiones del mundo y al esoterismo de los métodos iniciáticos que se relacionan con ellas.

El punto de vista que él nos propone se imponía por su carácter de universalidad lógica, independiente de todo sistema, de todo dogma, de toda superstición de raza o de lengua. Sin embargo, exigencias de tamaño nos han obligado a realizar síntesis sincopadas con las que hemos tratado de disminuir el desarrollo, sin lograrlo siempre. También ellas nos han obligado, en el caso de doctrinas menores, a guardar silencios que no lamentamos. En efecto, estamos tentados a reprochar a los aficionados a las curiosidades históricas una perversidad intelectual que los impulsa a cultivar el misterio por el misterio mismo, cuando las verdades que ellos persiguen están expuestas por las grandes religiones del mundo en textos explícitos capaces de satisfacer las mayores apetencias. Nuestro solo deseo ha sido, a expensas de atractivos más tentadores, la precisión y la exactitud, en un dominio de donde generalmente son desterradas.

PRIMERA PARTE: PERSPECTIVAS GENERALES

I.- ESOTERISMO Y EXOTERISMO

En una perspectiva general, se encuentra en algunos filósofos griegos la noción de esoterismo aplicada a una enseñanza oral, transmitida a algunos discípulos elegidos. Aunque sea difícil en estas condiciones conocer su naturaleza, es posible deducir, a partir de estas mismas condiciones que esta enseñanza superaba el nivel de una filosofía y de una exposición racional para alcanzar una verdad más profunda, destinada a penetrar de sabiduría el ser entero del discípulo, su alma y su espíritu al mismo tiempo. Tal parece haber sido el objeto verdadero de las lecciones de Pitágoras, las que, a través de Platón, han llegado hasta los neopitagóricos de Alejandría.

Esta concepción de dos aspectos de una doctrina, uno exotérico y el otro esotérico, opuestos en apariencia y en realidad complementarios, puede generalizarse, ya que se funda sobre la naturaleza de las cosas. Aun cuando esta distinción no es abiertamente reconocida, existe necesariamente en toda doctrina que goce de alguna profundidad, algo que corresponda a estos dos aspectos, que traducen las bien conocidas antítesis de lo exterior y lo interior, el cuerpo y la médula, lo evidente y lo oculto, el camino ancho y el estrecho, la letra y el espíritu, la cáscara y la sustancia. En la misma Grecia, la doctrina de los filósofos había sido precedida en este camino por los misterios religiosos, cuyo mismo nombre implica el silencio y el secreto. No se ignora que los mistas debían jurar no revelar nada sobre los misterios que los dramas litúrgicos de las célebres noches de Eleusis les habían permitido conocer y mantuvieron su juramento a la perfección.

Habitualmente lo prohibido perteneciente a un conocimiento de cierto orden, presenta grados diversos según su naturaleza. Puede ser simplemente un silencio disciplinario destinado a probar el carácter de los postulantes, como lo practicaban los pitagóricos. O bien, el silencio puede proteger secretos técnicos relacionados con la práctica de un oficio, ciencia o arte y todas las profesiones antiguas se encontraban en este caso. El ejercicio de ellas exigía cualidades precisas y comprendía fórmulas que estaba prohibido divulgar.

Si pasamos ahora más allá del sentido literal, la oscuridad de una doctrina puede subsistir pese a una exposición muy clara y completa. En este caso el carácter esotérico deriva de la desigualdad de los espíritus y de una incompreensión real por parte de los oyentes. Otro tipo de secreto es el que corresponde al simbolismo de toda expresión escrita o hablada, sobre todo cuando se trata de una enseñanza espiritual. Siempre quedará en la expresión de la verdad algo de inefable, pues el lenguaje no es apto para traducir los conceptos sin imágenes del espíritu. Finalmente y sobre todo, el verdadero secreto se justifica como tal por naturaleza; no reside en la capacidad de nadie el divulgarlo. Se mantiene inexpresable e inaccesible para los profanos y no se lo puede alcanzar de otro modo que con la ayuda de los símbolos. Lo que trasmite el maestro al discípulo no es el secreto mismo, sino el símbolo y la influencia espiritual que hacen posible su comprensión.

Así la noción de esoterismo implica en definitiva, tres etapas o tres envolturas de dificultades crecientes. El misterio es en primer lugar lo que se recibe en silencio, después, aquello de lo que está prohibido hablar, finalmente, aquello de lo que es difícil hablar. El primer impedimento está constituido por la forma misma de toda expresión. Es un esoterismo "objetivo". El segundo depende de la naturaleza imperfecta de la persona a quien se dirige. Se trata de un esoterismo "subjetivo". Por último, el postrer velo que oculta la verdad al expresarla afinca en su carácter natural de inescrutable. Es éste el esoterismo "esencial" o metafísico el que esperamos tratar más particularmente, pues gracias a él se unifican interiormente todas las doctrinas tradicionales.

Es necesario agregar que si existe una correlación lógica entre exoterismo y esoterismo, no hay una equivalencia exacta entre ellos, pues el lado interior domina al exterior al que integra al superarlo, incluso cuando el aspecto externo ha tomado como en Occidente la forma religiosa. El esoterismo, por consiguiente no es sólo el aspecto íntimo de una religión, ya que el exoterismo no posee siempre y obligatoriamente una forma religiosa y la religión no tiene el monopolio de lo sagrado. El esoterismo no es tampoco una religión especial para uso de los privilegiados, como a veces se supone, pues él no es autosuficiente, tratándose sólo de un punto de vista más profundo sobre las cosas sagradas. Permite comprender la verdad interior que expresa toda forma, religiosa o no. En la religión domina el carácter de lo social, aunque éste no sea exclusivo. Ella es para

todos, mientras que el esoterismo no es accesible, sino a algunos. Y esto no por gusto, sino por naturaleza. Lo que es secreto en el esoterismo llega a ser misterio en la religión. La religión es una exteriorización de la doctrina limitada a lo que es necesario para la salvación común de los hombres, siendo esta salvación una liberación detenida en el plano del ser. En efecto, la religión considera exclusivamente al ser en su estado individual y humano y le asegura las mejores condiciones psíquicas y espirituales compatibles con este estado, sin intentar hacerlos salir de aquí.

En verdad que el hombre, en tanto que hombre, no puede superarse a sí mismo. Pero si puede alcanzar un conocimiento y una liberación por identificación, es porque posee ya en sí un estado universal correspondiente. El esoterismo, que como vamos a ver, toma para revelárenos el canal metódico de la iniciación, tiene por objeto liberar al hombre de los límites de su estado humano, hacer efectiva la capacidad que ha recibido de alcanzar los estados superiores en forma activa y duradera gracias a ritos rigurosos y precisos.

II.- LOS TRES MUNDOS

Como toda ciencia, el esoterismo posee un vocabulario particular. Pero otorga una significación precisa a los términos que toma de otras disciplinas. Estos medios de expresión datan de la época en que han sido fijados. Debemos, por lo tanto, preguntarnos, a qué concepción del mundo correspondían en el espíritu de sus contemporáneos y en la ciencia de aquellos tiempos antiguos.

Allende la naturaleza visible y sensible, los pensadores de la antigüedad clásica reconocían la existencia de una realidad superior habitada por energías invisibles. Partiendo del hombre al que colocaban naturalmente en el centro del cosmos, habían dividido al universo en un terno de manifestaciones, que comprendía un mundo material, un mundo psíquico y un mundo espiritual, en una jerarquía que ha quedado por largo tiempo como base de la enseñanza medieval. El lugar central y mediador dado al hombre en el cosmos se explica por la identidad de los elementos que componen por igual a ambos. Los pitagóricos enseñaban que el hombre es un pequeño mundo, un *microcosmos*, doctrina adoptada por Platón y que ha llegado hasta los pensadores de la Edad Media. Esta analogía armoniosa que une al mundo y al hombre, al *macrocosmos* y al *macrocosmos*, ha permitido a estos pensadores distinguir en el hombre tres modos de existir. Al mundo material corresponde su cuerpo, al mundo psíquico, su alma y al mundo espiritual, su espíritu. Esta tripartición ha dado lugar a tres disciplinas: la ciencia de la naturaleza o física, la ciencia del alma o psicología y la ciencia del espíritu o metafísica, así llamada porque su dominio se extiende más allá de la física, es decir, de la naturaleza. Advertimos de inmediato que el espíritu no es una facultad individual, sino universal, que está unida a los estados superiores del ser.

Esta división tripartita en espíritu, alma y cuerpo, hoy inusitada, era común a todas las doctrinas tradicionales, aunque los límites respectivos de sus dominios no siempre coincidiesen exactamente. Se encuentra igualmente en la Tradición hindú y en la china. La Tradición judía formula explícitamente esta Tradición en los comienzos del *Génesis*, en donde el alma viviente es representada como resultado de la unión del cuerpo con el soplo del espíritu. Platón la adopta y posteriormente los filósofos latinos tradujeron las tres palabras griegas *noûs*, *psyqué* y *soma* por tres términos equivalentes *spiritus*, *anima*, *corpus*.

La Tradición cristiana heredó esta tripartición inscrita por Juan al comienzo de su Evangelio, fuente del esoterismo cristiano. En efecto, la tríada *Verbum*, *Lux* y *Vita*, que enumera, debe ser relacionada, palabra por palabra, a los tres mundos, espiritual, psíquico y corporal, caracterizando la luz el estado psíquico o sutil, que es el de todas las teofanías.

San Ireneo distingue claramente la misma división en su tratado de la *Resurrección*: "Hay tres principios del hombre perfecto, el cuerpo, el alma y el espíritu. Uno que salva y forma, el espíritu. Otro que es unido y formado, el cuerpo. Finalmente un intermediario entre ambos que es el alma. Ésta, en oportunidades sigue al espíritu y es elevada por él. Otras veces condesciende con el cuerpo y se hunde en los deseos terrestres". Sin embargo, para escapar al peligro de otorgar al alma un elemento sutilmente corporal, como había hecho Platón, los sabios cristianos han terminado por relacionar de tal manera al alma y al espíritu que los han llegado a confundir. Lo que debía concluir en el famoso dualismo cartesiano de alma y cuerpo, al mismo tiempo que a la confusión de lo psíquico y de lo espiritual, entre los que nuestro tiempo no admite ninguna

diferencia en la medida en que aún acepta la idea. Sin embargo, si el alma es la mediadora entre las partes inferior y superior del ser, es necesario que exista entre ellas una comunidad de naturaleza. Esta es la razón por la que San Agustín, e incluso San Buenaventura, pensaban en el alma como un cuerpo sutil siguiendo una doctrina tradicional que Santo Tomás ha descartado por temor a materializar el alma.

III. - INTUICIÓN, RAZÓN, INTELLECTO

A esta jerarquía de tres estados, corresponden en el hombre tres facultades destinadas a tomar conciencia de él de una manera específica: la intuición sensible para el cuerpo, la imaginación para el alma (o, mejor, razón e imaginación para el complejo psíquico-mental) y el intelecto puro o intuición trascendente para el espíritu. La intuición sensible y la imaginación no presentan problemas, en tanto que el paralelo entre razón e intelecto merece alguna explicación.

El punto de vista esotérico no puede ser admitido y comprendido, sino por el órgano del espíritu que es la intuición intelectual o intelecto, correspondiente a la evidencia interior de las causas que preceden a toda experiencia. Es el medio de aproximación específico de la metafísica y del conocimiento de los principios de orden universal. Aquí se inicia un dominio en donde oposiciones, conflictos, complementariedades y simetrías han quedado atrás, porque el intelecto se mueve en el orden de una unidad y de una continuidad isomorfas con la totalidad de lo real. Por esto podía decir Aristóteles que *el intelecto es más cierto que la ciencia* y Santo Tomás que es *el hábito de los principios* o el modo de las causas. Con más rigor aún los espirituales árabes han podido afirmar que la *doctrina de la Unidad es única*. El punto de vista metafísico, escapando por definición a la relatividad de la razón, implica en su orden una certeza. Pero frente a esto ella no es expresable, ni imaginable y presenta conceptos sólo accesibles por los símbolos. Este último medio de expresión no niega a ninguna realidad de otro orden, sino que se subordina a todas por la potencia de sus misterios. Las ideas platónicas, los invariantes matemáticos, los símbolos de las artes antiguas, constituyen ejemplos de planos diferentes de la realidad.

La ciencia moderna, por el contrario, tiene por instrumento dialéctico la razón y por dominio lo general. La razón no es sino un instrumento vinculado al lenguaje para todos los fines, que permite respetar las reglas de la lógica y de la gramática sin implicar ni garantizar ninguna especie de certeza en cuanto a la realidad de sus conclusiones y mucho menos de sus premisas. Efectivamente, la razón no es sino un medio puramente discursivo y deductivo, un *habitus conclusionis*, diría un escolástico, que no llega hasta las causas. Es una red de mallas más o menos apretadas, lanzada sobre el mundo de los fenómenos que se apodera de aquellos objetos que son bastante densos, pero que deja escurrir e ignora a los que son más sutiles. Para la ciencia y la razón un hecho no observable o medible carece de existencia. Mucho menos tendrá en consideración todo lo que no sea un hecho. Se comprende cómo la realidad no puede ser reflejada por la traducción superficial que resulte de ella, ni limitada por una técnica obligadamente provisoria. La repuesta que la razón nos da –en realidad la razón sólo da respuestas- depende estrechamente de la pregunta que se le haga. Está condicionada por ella en su unidad, su medida y su rango. Toda respuesta está, en cierto sentido contenida en la pregunta por los postulados que ella supone. El eco parece así el modelo de toda respuesta “inteligente”, como la tautología el modelo de todo razonamiento riguroso.

Por el contrario la palabra no adquiere su sentido profundo sino en su causa, como eco de un pensamiento que utiliza palabras antiguas –que son símbolos– para evocar una realidad siempre actual, pero transfigurada en esotérica por el materialismo progresivo de la inteligencia. La garantía de la verdad no puede facilitárnosla la razón ni la experiencia, porque esta experiencia, exclusivamente histórica, humana, es además corta, demasiado reciente, demasiado joven y demasiado limitada, en un universo que ha conocido estados muy diferentes y que no puede tener con ella ninguna medida común. Ella no tiene en cuenta la índole específica de los tiempos que sólo puede revelar un testimonio directo, llegado de las más lejanas épocas, es decir, de la Tradición.

IV. - LA TRADICIÓN

Conviene comprender lo que significa este concepto de *Tradición* generalmente negado, desnaturalizado o desconocido. No se trata del color local, de las costumbres populares, ni de los usos curiosos conservados por los folkloristas, sino del origen mismo de las cosas. La Tradición es la transmisión de un conjunto de medios consagrados que facilitan la toma de conciencia de los principios inmanentes al orden universal, ya que el hombre no se ha dado a sí mismo la razón de ser de su existir. La idea más cercana, la más dotada para evocar lo que la palabra significa, sería la de una filiación espiritual de maestro a discípulo, la de una influencia conformadora análoga a la vocación, a la inspiración, tan consustancial al espíritu como la herencia al cuerpo. Se trata de un conocimiento interior, coexistente a la vida, de una coexistencia, y al mismo tiempo de una conciencia superior reconocida como tal, de una conciencia, en ese punto inseparable de la persona que nace con ella y constituye su razón de ser. Desde este punto de vista, el ser es completamente lo que trasmite, él no existe sino porque transmite y en la medida en que trasmite. Independencia e individualidad aparecen como realidades relativas que testimonian un alejamiento progresivo y una caída continua a partir de un estado extensivo de sabiduría original, perfectamente compatible con una economía arcaica.

Este estado original puede ser representado por el concepto de *centro primordial* del que el paraíso terrestre de la Tradición hebrea constituye uno de los símbolos, comprendiéndose que este estado, Tradición y centro constituyen tres expresiones de la misma realidad. Gracias a esta Tradición anterior a la historia, el conocimiento de los principios ha sido, desde el origen, un bien común a la humanidad que posteriormente se ha extendido en las formas más altas y perfectas de las teologías del período histórico. Pero una caída natural, generadora de especialización y obscuridad, ha abierto un hiato creciente entre el mensaje, los que lo transmiten y aquellos que lo reciben. La explicación se hace cada vez más necesaria, pues la polaridad ha aparecido entre el aspecto exterior, ritual y literal, y el sentido original, vuelto interno, es decir, oscuro e incomprensible. En Occidente este aspecto exterior ha tomado, en general, la forma religiosa. Destinada a la muchedumbre de los fieles, la doctrina se ha escindido en tres elementos, un dogma para la inteligencia, una moral para el alma y unos ritos para el cuerpo. Durante este tiempo, por el contrario, el sentido profundo transformado en esotérico, se ha reabsorbido cada vez más en formas tan oscuras que ha sido necesario recurrir a ejemplos paralelos de la espiritualidad oriental para reconocer su coherencia y validez.

El oscurecimiento progresivo de la idea de Tradición nos ha impedido desde hace tiempo comprender la verdadera fisonomía de las civilizaciones antiguas, y al mismo tiempo, nos ha impedido el retorno a una concepción sintética, que era la de ellas. Sólo la perspectiva de los principios permite comprenderlo todo sin suprimir nada, hacer la economía de un nuevo vocabulario, ayudar a la memoria y facilitar la invención, establecer relaciones entre las disciplinas en apariencia más alejadas, al reservar al que se coloca en este centro privilegiado la inagotable riqueza de sus posibilidades, y esto gracias a los símbolos.

V. - EL SIMBOLISMO

Al echar un puente entre el cuerpo y el espíritu, los símbolos permiten hacer sensible todo concepto inteligible. Se presentan como mediadores del dominio psíquico y poseen por lo tanto un carácter dual, que los hace capaces de admitir un doble sentido y a interpretaciones múltiples y coherentes, igualmente verdaderas desde diferentes puntos de vista. Implican un conjunto de ideas de un modo total y no analítico. Cada cual los puede interpretar en diferentes niveles, de acuerdo con su grado de capacidad. Es más un medio de exposición que de expresión. El símbolo es un género del que sus diferentes variedades, palabras, signos, números, gestos, grafías, acciones o ritos, son especies. En tanto que la lógica racional de la gramática está relacionada al sentido físico y literal, los símbolos gráficos o "agis" son sintéticos e intuitivos. Ofrecen motivos de evocación indefinida hasta permitir traducciones de valores opuestos y complementarios. Además, si se lleva al extremo la investigación de los orígenes, el mismo sentido literal proviene de un primer símbolo cuya imagen ha sido borrada por la inconsciencia de la costumbre desde largo tiempo atrás.

La ciencia de los símbolos está basada en la correspondencia que existe entre los diversos órdenes de la realidad, natural y sobrenatural, no considerándose a la natural, sino como la exteriorización de ésta. El principio fundamental del simbolismo afirma que una realidad de un cierto orden puede ser representada por una realidad de un orden menos elevado, en tanto que la inversa es imposible, ya que el símbolo debe ser más accesible que lo por él representado. Esta regla deriva de la armonía necesaria al mantenimiento del mundo tomado en un momento dado, a un equilibrio cósmico en que cada parte es homóloga al todo. De esta manera la parte simboliza a la totalidad, lo inferior es testigo de lo superior y lo conocido toma las veces de lo desconocido.

El verdadero simbolismo no es arbitrario. Brota de la naturaleza, que puede tomarse como símbolo de las realidades superiores, como lo pensaban los hombres de la Edad Media. El mundo les semejaba un lenguaje divino o mejor, como decía Berkeley, "El lenguaje que el Espíritu Infinito habla a los espíritus finitos". Los diferentes reinos de la naturaleza colaboran en este alfabeto expresivo. Las ciencias tradicionales como la gramática, las matemáticas, las artes y los oficios eran empleados como bases y medios de expresión del conocimiento metafísico, además de su valor propio, pero *gracias a ese valor*. Toda acción podía llegar a ser el pretexto de un símbolo adecuado. Incluso los acontecimientos de la historia testimonian a favor de las leyes que rigen la manifestación universal. Esta analogía está fundamentada sobre la que relaciona el *microcosmos* y el *macrocosmos*, sobre la identidad de sus elementos y de sus energías.

Agregamos finalmente, para la correcta aplicación del simbolismo; que todo símbolo debe ser interpretado en sentido inverso, en cuanto a su perspectiva formal y no en cuanto a su significación intrínseca, como la imagen de un objeto en un espejo o en una superficie de agua está invertida con relación al objeto que refleja, sin que el objeto haya recibido ningún cambio. Lo primero o lo mayor en el orden de los principios, llega a ser lo menor o lo último en el orden de la manifestación, lo que es interior llega a ser exterior y *viceversa*. En una palabra, el simbolismo es la llave que abre los secretos, el hilo de Ariadna que relaciona los diferentes órdenes de la realidad. Por él razonamos, soñamos y somos, ya que lo recibido en todos los planos es también un caso de simbolismo, igual que la analogía de las leyes físicas y psíquicas. Toda manifestación es un símbolo de su autor o de su causa. De esta manera el simbolismo no es sólo, como se supone, la fantasía poética de una escuela literaria o una cualidad *sobreagregada* a las cosas. Forma una sola cosa con la realidad misma a la que se esfuerza en manifestar gracias a su elemento más esencial y oculto, su forma, su ritmo, su ademán. El simbolismo es un caso particular de la ciencia del ritmo entendida ésta en su más amplia generalidad, actividad creadora que se coloca en el origen de las demás manifestaciones visibles, audibles y experimentables, y que intenta reproducir todo rito tradicional.

VI. - RITO, RITMO Y GESTO

El ritmo se oculta en el centro de toda manifestación, de toda actividad profunda del ser –o de cada cosa, puesto que nada es inerte– igual que la herencia dirige la formación de los seres vivos y el *habitus* intelectual la formación de los cerebros. Constituye el *ritmo* el armazón numérico de toda la naturaleza, de toda existencia, comenzando por la corporal. El hombre es un transformador de ritmos. Desde el nacimiento hasta la muerte está sumergido en una corriente de ondas en movimiento, en la que los grandes cielos de los años, estaciones y días, determinan la curva de su vida. El hombre gusta de los ritmos y busca ávidamente su percepción. Encuentra en ellos la satisfacción de una necesidad fundamental, la de una comunicación con el ambiente del mundo, con la armonía de la naturaleza y una paz consigo mismo.

El acto intelectual llamado comprensión, o incluso conocimiento, consiste en el llamado de un recuerdo que cubre la novedad del manto de lo conocido bajo el velo de una imagen común, es decir, de un ritmo común. El signo sensible pone en acción una reacción de costumbre por la cual lo temible e insólito se tolerarán, aceptados y asimilados; se comprenderán, aunque de hecho, no nos revelen más que este primer encuentro. Lo inesperado se esfuma bajo la magia del ritmo y de la costumbre.

El carácter esencial del ritmo consiste en la dualidad complementaria de sus fases, en una alternancia en que ellas se suceden, se compensan en torno de un punto de equilibrio, que es al mismo tiempo un punto de partida y de llegada. Este punto central, mantenido por el ritmo, es creador de una forma por una frecuencia eficaz y de menor esfuerzo que él establece. Las ondas de esta vibración equilibrada se propagan por una correspondencia sutil más allá del cuerpo físico,

en la forma psíquica, en donde ellas establecen un estado de armonía y de serenidad, necesario para la obtención de los estados superiores del ser. Estas dos fases son perceptibles en los movimientos alternos de la respiración y del ritmo cardíaco sobre los que se apoyan la gran mayoría de los ritos de realización metafísica.

Estos ritos constituyen procedimientos que permiten participar en las fuerzas colectivas que emanan de cada Tradición aún viva. Son éstas, por ejemplo, los *mantras* hindúes, los *dhikrs* musulmanes, las danzas sagradas, los himnos y los cantos, las oraciones salmodiadas, las plegarias de memoria, que ponen el cuerpo y el alma del que las recita en relación con el ritmo de la colectividad de la que forma parte, y también con el ritmo del mundo, al que Platón llamaba la música de las esferas. Todo rito, igual que todo acto según el orden, provoca la transmutación de los elementos sutiles del ser humano y facilita su retorno al estado de simplicidad original que es el estado paradisiáco. El rito se basa sobre una concepción intemporal de la acción, estabilizado en un eterno presente en que todo se puede repetir, no a la manera en que la ciencia moderna cree que un experimento es posible, sino más válidamente aún, puesto que una repetición rigurosamente idéntica exige una “salida fuera del tiempo”, que sólo el rito puede llevar a cabo.

VII. - LA INICIACIÓN

La iniciación, que debe introducir al aspirante en el camino de una realización personal, consiste esencialmente en la transmisión de una influencia espiritual. Esta “bendición” es conferida por un maestro, el ya iniciado, a un discípulo, en virtud de la cadena ininterrumpida, de la filiación efectiva que relaciona al maestro iniciante con el origen de la cadena y de los tiempos. Todo rito de iniciación conlleva gestos simbólicos que son testimonio de una filiación original. Citemos como ejemplo el beso del iniciante que transmite en esta forma al iniciado el soplo de la influencia espiritual que ha presidido la creación del mundo. El iniciante cuando realiza semejantes actos no actúa en tanto individuo, sino como un eslabón de la cadena, como transmisor de una fuerza que lo supera y de la que él sólo es un humilde portador.

Para que llegue a ser eficaz, la iniciación exige, por parte del aspirante, tres condiciones: disposición completa, recepción regular y realización personal. El postulante, en primer lugar, debe presentar ciertas cualidades físicas, morales e intelectuales. En efecto, el iniciado se apoya sobre una individualidad que, aunque limitada, debe ofrecer los menores impedimentos posibles. Siendo la finalidad la conquista efectiva de los estados superiores, o de otra manera una comunión con el Sí-Mismo, principio de todos los estados, exige una armonía absoluta del alma, un dominio completo de todos los elementos de la individualidad. Esta exigencia descarta a todos aquellos a quienes oprime un defecto corporal o una imperfección psíquica que se transformaría en obstáculo en el camino difícil que ellos quieren abordar, incluso si esas anomalías provinieran de un accidente. En efecto, todo lo que le ocurre a un ser le es semejante y ningún hecho le podría alcanzar si no existiera entre ellos una comunidad de naturaleza. Las condiciones más necesarias para recibir la iniciación pueden resumirse en cuatro puntos: pureza de cuerpo, nobleza de sentimientos, amplitud de horizonte intelectual y altura de espíritu.

La iniciación debe ser otorgada por un maestro calificado, al que los hindúes denominan *gurú* (o anciano), los ortodoxos *geron*, que tiene el mismo sentido, y los musulmanes *sheikh*, y que desempeña con respecto al discípulo el papel de un padre espiritual, siendo la iniciación un segundo nacimiento. El maestro le acompañara en las dificultades surgidas de la aplicación del método. En cuanto a los conocimientos teóricos, cada organización posee un método para dar las enseñanzas.

Una vez recibida la iniciación ésta sigue siendo virtual. Ella debe ser efectivamente valorizada por un trabajo personal, ya que cada persona lleva en sí misma propio maestro. Esta tarea tiene por fin realizar los estados que integran la personalidad. Pero esta idea de estados superiores es de tal manera extraña a la mentalidad moderna que exige algunas explicaciones. Cualquier individuo considerado incluso en la mayor extensión de sus dotes, no es un Ser completo, sino sólo un estado particular de la manifestación de un ser, que ocupa un cierto momento en la serie indefinida de los estados posibles de un ser total. Efectivamente, la existencia en su unicidad indivisible implica modos indefinidos de manifestación y esta multiplicidad implica correlativamente para cualquier otro ser una multiplicidad igualmente indefinida de estados, cada uno de los cuales debe realizarse en un grado determinado de la existencia.

Por ejemplo, lo que hay de corporal en el yo, no es sino la modalidad física de una individualidad particular que es una condición limitada entre una gran cantidad de condiciones existenciales. A la Existencia misma en su amplitud corresponde únicamente lo que podría llamarse una posibilidad de manifestación, en tanto que la Posibilidad Universal, siguiendo a Leibniz, corregido en esto por Guénon, implica igualmente posibilidades de no-manifestación, para las cuales la noción de existencia que surge de la cosmología, y hasta la de ser, que surge de la ontología, dejan de ser adecuadas. La Posibilidad Universal surge sólo de la metafísica.

Si se prefiere usar la terminología hindú se dirá que el yo o la individualidad no es sino un aspecto transitorio y particular del Sí-Mismo o de la personalidad, que es su principio trascendente. Esto debe ser entendido en los tres mundos y concierne no sólo a los estados de manifestación individual que dependen de una forma, sino a los estados supraindividuales y sutiles y más aún a los estados de no manifestación o estados posibles que la Unidad del Sí-Mismo engloba en su universal totalidad. Esta multiplicidad indefinida de los estados del ser, que corresponde a la noción teológica de la omnipotencia divina, es una verdad metafísica fundamental, la más alta que es posible concebir.

Si la realización de los estados superiores puede ser considerada como accesible a algunas personas calificadas, es en virtud de la analogía que existe entre el proceso de la formación del mundo y el desarrollo espiritual de un ser, en sentido inverso, entiéndase bien ya que este camino es el de un retorno al origen.

Desde una concepción universal, el mundo se presenta bajo tres aspectos, un estado de no manifestación que representa la Posibilidad Universal, un estado de manifestación informal o sutil que representa al Alma del Mundo y un estado de manifestación formal o tosca que es el del mundo sustancial de los cuerpos. La creación del mundo se presenta como una ordenación del caos o como la consecuencia de un "orden" divino, que la Biblia presenta como un *Fiat Lux*, ya que la luz ha acompañado siempre a las teofanías, y a que el orden se identifica con la luz. El rayo celeste de este "orden" o de esta "influencia" espiritual ha provocado en el centro del caos dual de la naturaleza una vibración luminosa que ha separado las "aguas inferiores" de las "aguas superiores", es decir, el mundo formal del informal, lo manifestado de lo no manifestado, separación descrita al comienzo del *Génesis*. La superficie de las aguas, o plano de la separación de ellas, estado en que se opera el pasaje de lo individual a lo universal; plano en el que se refleja el rayo celeste de la iluminación.

En efecto, en la misma forma del *Fiat Lux* divino, la influencia espiritual transmitida al postulante, ilumina el caos tenebroso de sus aptitudes individuales. Esta partícula de luz intelectual se irradia en todos los sentidos desde el centro del ser, representado por su corazón, y lleva a cabo la completa expansión de sus posibilidades. Esta acción invisible se halla expresada en las diferentes tradiciones por el desarrollo de una flor, rosa o loto, sobre la superficie del agua. De esta manera el ritmo cósmico transmitido por el rito inicial, resuena en la vida de un hombre cuya función consistirá en seguir y completar el plan divino. Sólo en el momento en que el futuro iniciado comprende este fin, llega a ser digno de recibir la iniciación. Esta se realiza en virtud del desarrollo de las posibilidades ya incluidas en su naturaleza, pues ningún misterio llega de otro lado y siguiendo el sentido de la célebre sentencia hindú: 'Lo que está aquí está más allá y lo que no está aquí no está en ningún lugar'.

VIII. - EL CENTRO Y EL CORAZÓN

Toda transmisión regular de una influencia espiritual proviene de un centro que se relaciona por medio de una cadena ininterrumpida al centro primordial mismo. Hablando en lenguaje geográfico, existen lugares que son más aptos que otros para servir de bases a esta influencia. Una geografía sagrada muy precisa ha determinado el emplazamiento de los santuarios, que posteriormente se han desarrollado en esos lugares y que se cuentan entre los más ilustres de la historia, como Delfos, Jerusalén o Roma para limitarnos al Occidente. La referencia de los templos al centro primordial se simboliza por su orientación ritual y por las peregrinaciones, que estando relacionadas con ellos, venían a significar un "retorno al centro". En los primeros tiempos, las montañas consagradas por las teofanías, venían a ser el centro del mundo para cada Tradición, caso particular el monte *Meru* en la India. Sobre estas montañas se elevaron los primeros altares y

se celebraron los primeros sacrificios. Piedras enhiestas, los betilos, fueron, a semejanza de los montes, considerados como receptáculos de la divinidad. Dentro de este tipo se conoce el *Omphalos de Delfos*, centro espiritual de Grecia, junto al que vaticinaba la Pitia poseída por la presencia del dios. Después los templos se ocultaron en el seno de las montañas en grutas naturales o construidas. Este cambio de posición de relación entre el monte y la gruta se realizó cuando un oscurecimiento progresivo de la Tradición transformó el lugar celeste en subterráneo y la gruta así llegó a ser el centro de las iniciaciones y de los misterios.

Existen tantos centros derivados como tradiciones. Todos ellos se refieren a una Tierra Santa, morada de la Tradición Primordial, región suprema, según la palabra sánscrita *Paradêsha*, de la que los caldeos han derivado *Pardes* y los occidentales *Paraíso*. Esta comarca suprema adquirirá en las diferentes tradiciones múltiples formas, de jardín, ciudad, castillo, isla, templo, palacio... Como su origen es polar, será también el Polo o el Eje del Mundo. Así también se lo denominará Tierra Pura, Tierra de Inmortalidad, Tierra de los Vivientes, Tierra del Sol, etc.

Considerado geométricamente como origen de la extensión o biológicamente como germen que irradia en un gesto rítmico la manifestación completa, esta Tierra, este centro, que simboliza un estado, es un punto de partida para la génesis de los lugares, de los tiempos y de los estados. En ese lugar privilegiado en que se refleja el rayo celeste de la influencia de lo alto, las oposiciones están resueltas, los contrarios unificados. Punto de origen y de llegada, comienzo y fin, principio y realización, él es el *Medio Invariable* de la Tradición china, la *Estación Divina* del esoterismo islámico, el *Palacio Santo* de la Kábala, en que la presencia divina, la *Shekinah*, se oculta en el tabernáculo.

El estado primordial que corresponde al Paraíso es el de Adán en el Edén, primera etapa de la realización de los estados superiores.

El atributo esencial de los centros que corresponde al equilibrio físico de los cuerpos y de la energía, y a la armonía de las almas, es la Paz del espíritu la Gran Paz del Islam, la Paz Profunda de los Rosacruz, La *Pax* inscrita en el umbral de todos los monasterios benedictinos. "Si la verdadera razón de las cosas es invisible e incomprensible, dice un texto chino, sólo el espíritu en estado de simplicidad perfecta puede llegar allí en profunda contemplación, al punto central en el que las oposiciones se resuelven en un equilibrio riguroso".

Este conocimiento verdadero es posible porque según Aristóteles es una identificación, un isomorfismo, como se diría hoy. Ello sería imposible si el hombre verdadero no fuese en cierta medida más que el hombre aparente, gracias al principio inmutable que constituye su esencia que tradicionalmente está situado en su corazón. En efecto, si el conocimiento indirecto y discursivo depende de lo mental y de la razón, el conocimiento efectivo y directo que relaciona al ser con los estados superiores depende del "corazón inteligente", que no es una facultad individual, sino universal como su objeto. Desde el punto de vista "microcósmico" todas las tradiciones sitúan el centro del ser en la "gruta del corazón". El corazón es el órgano del Conocimiento, es el órgano del amor espiritual, es el soplo del espíritu, el *pneuma*, a causa de su relación con la vida. En el corazón se oculta el principio divino indestructible, llamado luz por la Tradición hebrea. Es el *embrión inmortal* de la Tradición china, al que el alma sigue unida algún tiempo después de la muerte.

Como lo manifiestan más claramente que todos los demás, los ritos tántricos indios revelan que el trabajo iniciático consiste en la transformación, en la reabsorción progresiva de la energía sutil del hombre a través de los diferentes centros (*chakras*) de su cuerpo, situados a lo largo de la columna vertebral, en lugares además ilocalizables, pero vinculados al cuerpo por la misteriosa virtud de los nervios y de la sangre. Esta energía llega hasta el "*centro de órdenes*", situado entre los dos ojos, centro que se une al "sentido de la eternidad" y al ojo invisible del conocimiento. En ese lugar el ser recibe las órdenes de su dueño interior, que se identifica con el Atma hindú, con el Sí-Mismo, determinación primordial y no particular del principio que puede denominarse el Espíritu Universal. Por él, el ser llega a la perfección del estado humano antes de superarlo.

IX. - GRANDES Y PEQUEÑOS MISTERIOS

Las etapas de la iniciación comprenden una jerarquía variable de grados para los que resulta cómodo tomar la terminología de los misterios antiguos, porque ella es susceptible de una aplicación más general. Distinguiremos como ellos entre grandes misterios, pequeños misterios y adeptos (o Epopite), considerados como las tres etapas de una iniciación completa.

Los misterios menores tenían por fin mostrar a los mistas las leyes del devenir que rigen la cosmología y restituyen al estado primordial. Son ellos una preparación para los misterios mayores, a quienes se reservaba el dominio metafísico. Implican sobre todo ritos de purificación por medio de los a veces llamados "viajes" o "pruebas". El mista debía alcanzar una simplicidad semejante a la del niño, a la de la materia prima alquímica, lo que le hacía posible de recibir después la iluminación iniciática. La influencia espiritual que lleva esta luz no debe encontrar ningún inconveniente debido a preformaciones inarmónicas. En la lengua de la Cábala, esta purificación corresponde a la disolución de las cortezas y, en lenguaje masón, al *despojo de los metales*; cortezas y metales son formas figuradas de los residuos psíquicos de los estados anteriores que es conveniente superar. Las primeras pruebas permiten al iniciado escapar del dominio de lo sensible, sin por ello salir del de la naturaleza. Siguiendo el simbolismo geométrico del Islam, esta primera liberación libera al ser en el sentido horizontal de la "anchura" y tiene por efecto restaurar el estado del *Hombre Primordial* que se identifica al *Hombre Verdadero* del Taoísmo. El individuo sigue siendo un hombre, pero en su espíritu es liberado del tiempo y de la multiplicidad.

A los misterios mayores se reservaban los fines propiamente espirituales y la realización de los estados superiores informales condicionados y no condicionados, hasta la liberación de este mundo y la unión con el Principio, fin que las tradiciones denominan, con diversos nombres: visión beatífica, luz de la gloria, identidad suprema. El desarrollo de esta segunda etapa se realiza en el sentido vertical de la "exaltación", hasta un estado que el Islam llama el del "Hombre Universal" y el Taoísmo el del "Hombre trascendente". En tanto que el *Hombre Primordial* constituye la conclusión y la síntesis de los reinos de la naturaleza, el *Hombre Universal* puede identificarse con el Principio mismo de la manifestación completa.

Si se pregunta como puede justificarse la pretensión de comunicarse con los estados superiores, se puede responder que hay una toma de posesión de un tesoro interior, que pertenece virtualmente a todo hombre dotado. Por consiguiente, estos estados son garantizados por la existencia de dones correspondientes a lo que generalmente se llama revelación e inspiración. Lo que aparece exteriormente como revelación se manifiesta interiormente, como inspiración. Los medios eficaces se reparten en dos fases: el desprendimiento y la concentración, entendiéndose que no puede existir concentración, sin previa separación.

Volvamos a los misterios antiguos, que nos dan interesantes datos sobre el proceso iniciático. El postulante soportaba un ayuno riguroso antes de llegar a las purificaciones cuyos elementos recibía desnudo y en silencio. Las pruebas adquirirían la forma de sucesivos viajes, puestos cada uno en relación con los diferentes elementos: viaje bajo la tierra, después sobre la superficie del agua, finalmente por el aire por una ascensión celeste. El viaje subterráneo representaba un descenso a los infiernos, es decir, a los estados inferiores del ser. Se conoce el sentido de esta *catábasis* destinada a recapitular los estados precedentes al estado humano, y que permitía al mista agotar las posibilidades inferiores que llevaba en sí, antes de pasar a la ascensión ulterior. Considerándose segundo nacimiento, este descenso infernal tenía el sentido de una muerte con respecto al mundo profano. El cambio de estado se realizaba en tinieblas, como toda metamorfosis, y simultáneamente el mista recibía un nombre nuevo que representaba a su nueva entidad. Muerte y renacimiento constituían sólo las dos fases complementarias de una misma transformación de estado desde dos lados opuestos.

Tratándose el segundo nacimiento de una regeneración psíquica, es natural que las primeras etapas del desarrollo iniciático se efectuaran en el orden psíquico. El estado crucial, el estado de transición, se colocaba en el momento del pasaje del orden psíquico al orden espiritual que realizaban los grandes misterios. Acaecía en él un tercer nacimiento que representaba una liberación fuera del cosmos y que se simbolizaba por una salida de la caverna. En los misterios de Eleusis, la unión final con la divinidad era representada por una hierogamia celebrada entre el

hierofante y la diosa, personificada por una sacerdotisa. El fruto de esta unión se anunciaba bajo el nombre del mista mismo integrado en adelante en la familia de los "hijos del cielo y de la tierra" como lo proclamaban las tabletas órficas. Un año después, los mistas podían alcanzar el rango de *Epopto*: es decir, de contemplativo o de adepto, lo que consagraba su estado virtual de unión permanente con la divinidad.

X.- LOS TRES CAMINOS. CASTAS Y OFICIOS

En su camino de retorno hacia su patria celeste, como decía Plotino, cada ser sigue en primer lugar un camino estrictamente individual. Al comienzo existe una infinidad de caminos particulares. Esta multiplicidad que obedece a una necesidad de hecho y de método, no se opone a la unidad de la doctrina. Las vías individuales terminan por unirse siguiendo una afinidad de función y de naturaleza. La Tradición hindú distingue finalmente tres vías principales o *margas*, la vía de la acción (*Karma*), la de la devoción (*bhakti*) y la del conocimiento (*jñana*). En realidad se reducen a dos, ya que las dos primeras surgen de los pequeños misterios y de la iniciación real, en tanto que la última representa a los grandes misterios y a la iniciación sacerdotal. Hay entre estas tres vías y las tres castas indias principales una correspondencia natural que no debe limitarse a la India. En toda sociedad se encuentra una distinción análoga a las de las castas indias, ya que ellas expresan funciones universalmente cumplidas, cualquiera sea la sociedad. Una función de enseñanza y de información, que en la India corresponde a la autoridad de los brahmanes, una función reguladora de administración y de justicia que parte de la casta guerrera de los caballeros (*kshatriya*) y del poder real; y, finalmente, una función económica de intercambio monetario y de mercancías que depende de la casta de los comerciantes y artesanos (*vaishya*) para quienes estaban reservadas las iniciaciones de oficios.

Por otro lado es notable que en la antigua Roma, el dios Janus (idéntico al *Ganesh* hindú) que era el dios de las corporaciones de artesanos, fuese también el que presidiera los misterios. Sus atributos esenciales eran las dos llaves de oro y de plata de la autoridad espiritual y del poder temporal. La llave de oro era la de la iniciación sacerdotal y de los grandes misterios. La llave de plata la de la iniciación real y de los pequeños misterios. En su calidad de señor del tiempo, Janus poseía estos atributos determinados por la relación que une al trabajo con el ritmo diario, pues en el origen, el trabajo exclusivamente agrario era regido por el retorno de las estaciones, lo que permitía comprender el famoso episodio de la espiga de trigo que Démeter mostraba silenciosamente a los *mistes*. Por lo tanto Janus inauguraba y cerraba el ciclo del tiempo, lo que constituye el más temible atributo del papado, heredero de las dos llaves simbólicas. Por esta razón las corporaciones celebraban en honor de Janus las dos fiestas del solsticio de verano e invierno, que aun hoy día se identifican con las de San Juan, celebradas también en los solsticios. Igual que el trabajo agrícola, toda ciencia, arte u oficio, puede servir a la realización del hombre en su desarrollo temporal. Volvemos a encontrar aquí la misma correspondencia entre el orden cósmico y humano, entre la realización de un ser y el curso del mundo, que constituía un secreto de las iniciaciones antiguas. Toda actividad ejercida sobre el mundo exterior cuando deriva de los principios y es traspuesta espiritualmente, puede llegar a ser un rito susceptible de una profunda repercusión sobre el que la realiza. Constituye para él el mejor medio y, en ciertas oportunidades, el único para participar efectivamente en su propia Tradición.

De esta manera considerado, el trabajo llega a ser un sacerdocio y una vocación en el verdadero sentido de la palabra. Viene a ser el cumplimiento para cada ser de una actividad según su naturaleza, que servirá de base a su iniciación, pues ella tiene su punto de partida en el invierno. La calidad iniciática se identificará en este caso con la calidad profesional.

Pero la iniciación que toma al oficio por soporte tendrá repercusión sobre su ejercicio. La obra surgida del trabajo se transformará en el campo de aplicación de un conocimiento, su expresión adecuada y simbólica. Podrá llegar a ser una obra maestra, para emplear la frase en su propio sentido, cuando se entregue a un trabajo ritual realizado para el aprendizaje de un artesano iniciado.

En la India, la función social estaba determinada por caracteres heredados. El sistema de castas, basado sobre la naturaleza profunda y las dotes del hombre, es una liberación y los errores de

aplicación del principio no deben disminuir su valor. Las ventajas son obvias. La casta excluye la competencia y las huelgas, reparte el trabajo, garantiza su calidad, lo torna agradable y fácil.

Se llega por medio de ella a una calificación casi orgánica, difícilmente realizable de otro modo, y que asegura la transmisión de los secretos técnicos de padres a hijos. La estabilidad del sistema es tal que las únicas organizaciones iniciáticas históricamente conocidas en Occidente derivan de las iniciaciones de oficios. El *Compagnonnage* y la Masonería se encontraban en el origen de las iniciaciones artesanales.

XI.- LOS CUENTOS POPULARES

La iniciación era generalmente reservada a los individuos de las tres primeras castas, por lo menos en la India. Pero era necesario que los que no eran admitidos, mujeres, niños, extranjeros, descastados, pudieran tener acceso a la Tradición del país en que vivían. Por otra parte, las doctrinas sagradas transmitidas oralmente han atravesado los siglos bajo dos formas muy diferentes, una sacerdotal conservada por los sacerdotes, como la Biblia o los Vedas, y otra popular que sigue siendo oral, incluso en nuestros días, y que se expresa en los cuentos y los mitos, estos símbolos mal entendidos. Lo que contienen estas leyendas no son, como se cree, fábulas infantiles, sino un conjunto de datos de carácter doctrinal que cubre la sabiduría de antiguas edades bajo una fábula preservada de toda deformación, por su misma oscuridad. Esta función de los cuentos fue tan eficaz que todos los pueblos del mundo poseen versiones de los mismos temas, de los que se han formado repertorios. Estos relatos no provienen, como una teoría en boga lo supone, de un *inconsciente colectivo*, sino que constituye una memoria ancestral, e incluso podría decirse una *supra-memoria*. En efecto, esta memoria inmanente constituye el residuo no comprendido de una conciencia superior.

No es muy difícil reconocer en la secuencia de los cuentos los temas iniciáticos que hemos esbozado. En todas las tradiciones se hace alusión a algo que, en cierta época, había estado perdido u oculto. Esto está representado, por ejemplo, por el *soma* hindú, el *haoma* de los persas, la pronunciación del nombre divino de Israel, la palabra perdida de la Masonería, el vaso sagrado de la leyenda de Graal, el dios oculto de Isaías, la piedra filosofal de los alquimistas, el agua de Juvencia de los mitos y hasta el paraíso perdido de la Biblia, que revela justamente esta significación, puesto que se trata del estado primordial, del sentido de la eternidad, del lazo con la Tradición que es conveniente reanudar, de una verdad más oculta que perdida.

En los cuentos sucede igualmente que el héroe debe ir a la búsqueda de un país desconocido, de un objeto oculto o de una amada desaparecida. Con auxilios sobrenaturales logra vencer los obstáculos y alcanza el fin de su viaje que recuerda el proceso de las pruebas de iniciación. El héroe es casi siempre un joven o el menor de tres hermanos, mejor aún, un niño que recuerda el estado de infancia de los misterios. En lugar de tener que buscar un tesoro o a la amada, sucede que el héroe tiene que reencontrarse a sí mismo, cuando él ha sufrido una metamorfosis animal, y la transformación es algo parecido a la forma original. O bien ha perdido sólo una parte de su cuerpo o una facultad especial, a menudo la voz, la vista, la inteligencia, la juventud o la belleza. Más todavía, a veces tras la búsqueda de su corazón o de la luz.

Jamás el héroe está abandonado a sus propias fuerzas y goza de una ayuda sobrenatural, bien haya sido adornado desde su nacimiento por las "hadas" con ciertas dotes, bien reciba las ayudas de personajes poderosos o de genios que representan una influencia espiritual. Esta influencia está a veces relacionada con un objeto mágico, agua de juvenia, agua de vida o muerte, que es la bebida de la inmortalidad. Pero sobre todo, le es concedido el poder sobre los tres mundos, gracias a los atributos clásicos que son, por ejemplo, los de Hermes; el petaso, el caduceo y las alas en los talones, que en la iniciación real se transforman en la corona, el cetro los zapatos, reemplazados en la consagración caballeresca por el yelmo, la espada y las espuelas. En nuestros cuentos, el modesto héroe popular se contenta con el gorro, que lo hace invisible, con el bastón que lo trueca invencible y con las botas que le dan la virtud de la omnipresencia.

A menudo se hace referencia en los cuentos a un "lenguaje de los pájaros" cuyo conocimiento revela al héroe las cosas ocultas. Este lenguaje es propiamente la lengua poética, unificadora o pacificadora, la de los dioses y los ángeles. Comprender la lengua de los pájaros significa alcanzar

el más alto grado de conocimiento y sabiduría. Sigfrido, después de vencer al dragón, es decir, a las fuerzas inferiores, comprende la lengua de los pájaros. Existe, además, una particular correspondencia entre la edad del héroe, el lugar de la acción y los portadores de influencia. Los demonios, las serpientes, imágenes de los estados inferiores, moran en selvas sombrías, frecuentadas por viejos magos. Los pájaros, por el contrario, son huéspedes de los jardines, es decir, del Edén, y favorecen a los jóvenes.

Se sabe que la primera y necesaria etapa de toda iniciación consiste en una muerte virtual. Esta muerte se encuentra representada en los cuentos en diferentes formas. En primer lugar por una muerte corporal. En este caso el héroe es muerto y cortado en trozos, como Dionisio, y sus huesos sirven a un ser "dotado" para resucitarlo joven y hermoso. O bien el héroe se pierde en el mundo infernal, representado en forma de gruta, palacio subterráneo o selva oscura, por el fondo de un lago o una habitación clausurado, como en Barba Azul, que son todos símbolos equivalentes. La muerte puede ser reemplazada por una caída en la jerarquía de los estados, representada, por ejemplo, por la pérdida de un ojo, como en el relato del Calender de las Mil y una noches, pérdida que significa la de la inteligencia.

Pasamos por sobre las pruebas o viajes, para llegar al extremo de la búsqueda que consiste en la toma de un objeto maravilloso, como el Toisón de Oro de Jasón, el Grial de Perceval, Las Manzanas de Oro, o la Rosa del Amante. Esta última etapa puede ser asimilada a un despertar, provocado por el beso iniciático, como el que recibe la Bella Durmiente del Bosque o a una metempsicosis como en el *Asno de Oro* de Apuleyo. La obtención del estado de unión a menudo se simboliza por la conquista de un ser querido, lo que explica la frecuencia y casi apartado de estilo del Matrimonio final, verdadera hierogamia análoga a la de los misterios.

Además, considerada bajo este ángulo, la más evolucionada de las literaturas de los siglos recientes no parece haber dejado de ser un rito profano, puesto que desde siempre trata de reconstituir el destino de los hombres. Es fácil comprobar qué es lo que envejece en una obra, lo anticuado es su "psicología", referida demasiado a la clase social, a las costumbres del tiempo y a su historia. Lo que subsiste por el contrario y se mantiene es la secuencia de la acción, es decir, la de los ritos. La historia de un hombre, su progresión y su caída a través de los obstáculos, he ahí el tema eterno de los cuentos y de las novelas. Existen obras en que este aspecto es particularmente visible: *La Odisea*, *Pantagruel*, *La Conquista del Grial*, *La Divina Comedia*, los dramas de Shakespeare, el *Fausto* de Goethe que tiene por fuente un antiguo ritual de iniciación gremial. *Wilhelm Meister* recurre al simbolismo del teatro, los otros al de la navegación, viaje o guerra.

Por oposición a esta literatura culta, los cuentos populares no utilizan el simbolismo de la acción de una manera accesoria, sino esencial. Reducen los principios a hechos y eliminan al mismo tiempo el sentido literal por un aparente sin sentido, para dejar de esta manera mayor claridad al sentido simbólico. Su evidencia es tal que si se rehúsa a los cuentos su sentido superior, se les deja vacíos, de manera que ni aún puede salvarse la sustancia misma del relato. Y esto resulta, simplemente, porque el cuento popular presenta lo sobrenatural en estado puro.

XII.- EL MUNDO INTERMEDIARIO

En el camino de su liberación, el iniciado no había hallado hasta el momento un obstáculo importante, ni un error posible de dirección. El mundo material de la multiplicidad que se impone por su evidencia, no lo permitía. Más tarde, cuando aborde el mundo informal, los errores no serán ya posibles. No sucederá lo mismo cuando afronte la zona existente entre ellos, el mundo intermedio es el de las luchas, tentaciones y pruebas, en una palabra, el de la dualidad. Es éste el dominio de los estados psíquicos o sutiles¹ de la manifestación informal, en que se encuentran las prolongaciones extra-corporales de los individuos, las energías de las entidades no humanas, las influencias de los "genios elementarios" o elementales de Paracelso, que las tradiciones llaman gnomos ondinas, silfos, salamandras, *djinnns*, demonios. Las fuerzas, abandonadas por los cultos

¹ Sic en el original. Parece haber en esta frase una confusión entre los estados sutiles y los informales (N del T.).

desaparecidos se mezclan allí a energías auténticamente angélicas y a influencias errantes, como dicen los chinos, para formar un mundo fascinante, extraño y peligroso.

Por otra parte, si este mundo es el de los combates y los cambios, existe también como el de las ilusiones y la belleza. Es en realidad el dominio de las imágenes de la *mâyâ* india. Ahí, las ideas toman forma, las lenguas se organizan, las influencias se transmiten, las almas realizan alianzas. Este mundo en perpetuo cambio es ilusorio, como el de los sueños, y esto en ambos sentidos, tanto desde el punto de vista del Principio, del que no es sino un reflejo móvil y dual, como desde el punto de vista del mundo terrestre que lo sueña de forma temporaria, correspondiente a un equilibrio provisorio hasta su próxima transformación. Para nosotros este mundo es inevitable, necesario, aunque de una importancia muy variable según los seres que en él se manifiestan y, por ello, lo manifiestan, ya que es el lugar del encuentro de la creación humana y de la inspiración divina.

El mundo intermediario corresponde en el simbolismo de los cielos, a la parte inferior de éstos, a la esfera de la luna que constituye primer cielo. La India coloca en el centro de este mundo sutil y mediador, el germen de toda creación, figurando en el concepto del Huevo del Mundo y de su germen denominado *Hiranyagarba* o embrión de oro, que se manifiesta como una bola de fuego de energía vibrátil. Esto desde el punto de vista del cosmos, pues desde el punto de vista del ser este centro se refleja en el *pinda*.

Visto desde este centro, la transformación perpetua del mundo semeja un juego de *mâyâ*, palabra que se puede traducir por arte, medida, tanto como por ilusión porque significa la acción divina diferente de la voluntad divina y que esta ilusión es nuestra medida. La creación del mundo, traspuesta en el mundo, es forzosamente ininterrumpida, puesto que esta aparición efímera debe ser constantemente renovada. Una creación concluida sería lógicamente absurda y en el resto reside su ilusión, en su temporalidad. La realización cósmica de una imaginación divina la extenua y envejece. La Creación debe ser, por consiguiente, un flujo permanente como el agua que corre crea la permanencia del río.

La imaginación humana que toma sus poderes de la energía sutil de este mundo mediador, no es la dudosa facultad que nos abrumba con sus fantasmas, sino una función psíquica autónoma, un instrumento de relación y un órgano de percepción. Se polariza de un lado en un órgano de comunicación con el mundo intermediario y por el otro en un órgano de acción preparatoria aplicado al mundo sensible. Presenta al hombre y especialmente al artista el modelo de la "cosa a realizar". Su creatividad es una puesta en relación gracias a la energía del impulso espiritual, de la intención y de la concentración del corazón.

XIII.- MISTICISMO Y MAGIA

Mientras una Tradición o una religión es más antigua, más numerosos son los estados que pueblan el mundo intermediario que ella considera, como lo muestran las mitologías exuberantes de Egipto, la India y Grecia. Para los herederos de estas tradiciones, hay en ello una herencia peligrosa. En efecto, este mundo más externo y más complejo que el mundo de los cuerpos, ofrece un caos de influencias diversas por medio de las cuales, el ser, al fluir se arriesga permanentemente. Las mismas fuerzas y los mismos fenómenos pueden tener causas exactamente opuestas y la doctrina del Islam insiste sobre el hecho de que es por el alma (*nâfs*), que surge del mundo intermediario y sutil, por lo que Satán subyuga al hombre. Sólo en ese estado puede llegar a ser el adversario del Dios No Supremo, puesto que este mundo es el de la dualidad, en tanto que el Principio Supremo y trascendente, idéntico a *Brahma* no cualificado, está siempre fuera de alcance.

Conviene, por lo tanto, antes de ir más lejos, distinguir el esoterismo de las disciplinas con las que el lector las podría confundir, especialmente la magia y la mística. En el sentido ordinario de la palabra, la mística goza de un estado pasivo, de gracia sobrenatural, cuyo surgir involuntario no permite siempre reconocer su verdadera naturaleza. Esta concepción pasiva de la mística no hace justicia a los grandes místicos cristianos en el sentido canónico del término, que como lo muestra la vida de San Juan de la Cruz, han concretado estados muy elevados, nada pasivos y muy superiores, no obstante, a los de iniciados simplemente virtuales. El estudio de la teología mística

mostraría por el contrario una segura equivalencia entre los estados espirituales de los santos y los de los *Shaktas* de Oriente. La verdadera diferencia se encuentra en la ausencia de una cadena espiritual, lo que aísla al místico cristiano dentro de su propia Tradición, en tanto que el iniciado oriental es reconocido aceptado y ayudado por una organización legítima.

En cuanto a la magia, su caso es enteramente diferente. Es una ciencia experimental tradicional que no tiene nada de religiosa. Las operaciones mágicas obedecen a leyes precisas que el mago se limita a aplicar. Para hacerlo, capta y utiliza las fuerzas psíquicas disponibles del mundo intermediario. Estas fuerzas sutiles están relacionadas con el estado corporal de dos maneras diferentes, por el sistema nervioso y por la sangre. Sus efectos son comparables a los de un campo de fuerzas de las que el mago dispone con fines diferentes. En el mundo de los cuerpos, estas influencias actúan por medio de entidades sutiles, como las elementales de los reinos de la naturaleza, o ciertos objetos o lugares. La acción mágica está basada sobre la ley de correspondencia que relaciona por afinidad los elementos naturales y transforma ciertos objetos en condensadores de energía. A veces, como en la India, el mago fija estas fuerzas sobre su propio cuerpo y se adscribe poderes que superan sus capacidades ordinarias. La condensación de estos conglomerados de fuerzas sutiles son comparables a las operaciones alquímicas de "coagulación" y de "solución" que se denomina también "llamada" y de "solución" en la magia ceremonial.

Cuando toda relación está rota entre estas influencias errantes y el orden espiritual, caen en el dominio de la hechicería, que utiliza las formas más bajas de la magia negra, que han llegado a ser demoníacas. Entre éstas, las más terribles provienen de influencias de las que se ha retirado el espíritu y se mantiene fuera de todo soporte físico. Esto explica el carácter nocivo de los restos de antiguas religiones y de tradiciones muertas, sobre todo, cuando se trata de las "almas de los muertos", *dobles* egipcios, *ob* hebreo, *manes* latinos y hasta ídolos del "paganismo", ya que los dioses abandonados caen en el rango de los demonios. Esta mezcla de metempsicosis anónimas del mundo intermediario, este forcejeo de potencias oscuras y terribles explica la necesidad de un conocimiento muy desarrollado de la parte del ser que debe necesariamente "atravesar" este campo de fuerzas y franquear numerosas etapas antes de alcanzar la zona de las cimas, de los estados propiamente espirituales, que llegan a ser, entonces, lo que el esoterismo musulmán llama *estaciones*, es decir, estados fijos y definitivos.

XIV.- ACCIÓN, AMOR, BELLEZA

Los dos primeros caminos iniciáticos que definen a los pequeños misterios, el de la acción y el de la devoción, son prácticamente tan inseparables como el alma del cuerpo, de manera tal que no forman sino un único camino. El más santo de los seres espirituales no puede abstenerse de la acción, so pena de no sobrevivir una sola hora. "Nadie existe en esta vida, dice el maestro Eckhart, que haya alcanzado el punto que lo libere del trabajo". La acción tiene su fuente en una intención que unifica las veleidades sucesivas del individuo y reemplaza la anarquía interior por lo que Mahoma llamaba "la gran guerra santa", la que el yo ejerce sobre las fuerzas íntimas y destructoras. Interesa menos la dirección original de la fuerza en el sentido, como el judo vuelca contra el adversario su fuerza ciega. En este caso, la intención lúcida reina sobre el alma como, en la parábola evangélica, el paralítico clarividente conduce al ciego ágil o como el dueño del coche conduce al conductor.

La acción perfecta es la que transforma a su autor tanto y más que a la cosa o al adversario. "Toda alma es el rehén de sus actos" dice el Corán. Y la Tradición agrega: "A cada uno le será dado aquello hacia lo que tiende". El acto no es sino el aspecto aparente y ocasional de una intención permanente hacia lo que la supera. "Ninguna potencia en acto, dice Santo Tomás en su vocabulario escolástico, tiene efecto sobre una potencialidad no dirigida a su fin". Lo que significa que la acción no puede llegar a ser un camino iniciático salvo que sea un modo de ser verdadero, si corresponde a un modo de ser providencial, con el que la voluntad se identifica. La *Bhagavad Gita*, el libro sagrado de la India, ha elucidado magníficamente el combate interior del yo y del Sí-Mismo en el diálogo que cambian Krishna y Arjuna sobre el carro de guerra. La guerra representa aquí a la vez una batalla histórica, un conflicto de fuerzas cósmicas y un combate interior. Krishna es el Sí-Mismo, Arjuna el yo. Ante la lucha fratricida que debe afrontar, Arjuna se debilita y su alma se turba. No se resigna a castigar a los hombres con su sangre, pero Krishna le demuestra que la

abstención sería un crimen para su vocación y su honor y además de esto no impediría nada. "El que sabe ver la acción en el reposo y el reposo en la acción, sólo ése es sabio". Y Krishna agrega: "El conocimiento vale más que la ascesis (o acción contra sí mismo); pero la contemplación es superior al conocimiento y la liberación superior a la contemplación". Esto, porque la renuncia a los frutos de la acción conduce a la paz del corazón, verdadero fin del trabajo iniciático. Esta liberación desemboca sobre el camino de la devoción espiritual y del "amor puro".

En efecto, la vía de la acción que conduce al dios vivo es una vía de amor. Esta palabra puede y debe ir, por transposición analógica, más allá del sentimiento demasiado humano que suele designar, pero que de hecho supera al individuo y se comprueba tan profundo como el conocimiento. Prefigura la fusión del ser con su causa. Siendo el conocimiento el más desinteresado de los amores, su fin es idéntico, la unión anula la distinción del tú y el yo, lo que aclara el simbolismo del Agni indio, fuego primordial, mediador entre los dioses y los hombres, que se polariza en luz de conocimiento y calor de amor.

Para un conocimiento impasible que ignorase que la divinidad sólo nos es accesible bajo un aspecto de caridad y de belleza, el amor divino sería incomprendible. Entre el conocimiento y la acción, el amor echa un puente, el de la belleza, que constituye el carácter eminente del mundo de las imágenes. En lo bello el conocimiento se comunica más fácilmente con el amor y se reúnen en un mismo camino los senderos de la acción, la devoción y el conocimiento.

Toda la poesía iniciática, y especialmente la poesía sufí, es un himno a la belleza del mundo, reflejo de la belleza celeste. "De ella, declara Djami, está prendado todo corazón enamorado, lo sepa o no. Ella es a la vez el tesoro oculto y el cofre visible... Bebe la copa de las apariencias, si quieres más tarde gustar el sabor del elixir". Sobre este punto los poetas iniciados de Persia no hacen sino repetir la enseñanza de otras tradiciones enseñadas en los Vedas o en Pitágoras, Platón y el Pseudo Dionisio, quienes magnifican el poder de una belleza evocadora de lo divino. En todas las tradiciones caballerescas, que surgen de la acción, el carácter femenino del príncipe aparece con evidencia. Puede ser representado por energías personificadas como la Sabiduría, la Fuerza, la Belleza. Puede tomar por base un aspecto divino como la Presencia Divina, la *Shekinah* hebrea, o la *Shakti* india. Más simplemente, puede tomar la apariencia de una Dama inspiradora como la *Madonna Intelligenza* de Compagni, la Nizam de Ibn'Arabí o la Beatriz del Dante.

En los límites del mundo intermediario y del mundo informal, la belleza del mundo de las imágenes aparece como centro intercesor, a la vez modelo del arte humano, cualidad cósmica y Nombre Divino. "En la belleza de las criaturas, dice Ibn'Arabí, siempre amamos a Dios. Y es Él quien se manifiesta en cada ser amado con respecto al ser que ama. La mujer es sin duda el más elevado tipo de la belleza terrestre, pero esta belleza no es otra cosa que una manifestación y reflejo de los atributos divinos. La contemplación de Dios en la mujer es la más perfecta". Así se explica el amor cortés, considerado como el motor de toda acción y el principio de todo mérito. El sentimiento que lo acompaña es el *gay savoir* que es un estado de gracia, de entusiasmo y de sentimiento de embriaguez hacia el mundo por su belleza. Esto es el secreto de los *Fieles de Amor* a los que pertenecía el Dante y también los iniciados persas entre los que el sentimiento de lo bello llegaba a ser creador, despertando en el alma del hombre un amor divino del que el amor profano no es sino un reflejo degradado.

Dios no es más el infinito inalcanzable, sino el amigo misericordioso que se nos revela en la presencia de una igual nostalgia y como un alma en busca de nuestro amor. Es el sentido de la palabra de *Allah* referida por el profeta: "Era un tesoro oculto y he deseado ser conocido". Así en el camino de la iniciación, la gnosis tiene necesidad, en este estadio, del motor del amor. La concentración de todas las facultades en el corazón permite su ejercicio simultáneo evitando la abstracción mortal de un puro intelectualismo. La inteligencia se transforma en amor de la verdad y el amor es el secreto del que ama, queda siendo siempre el símbolo más directo y exacto de la verdad exotérica. Como lo ha dicho Djelal ed-Din Roumi, "la razón que comenta el amor es como un asno que se revuelca en el barro. Sólo el amor puede explicar al amor".

XV.- LA GRAN PAZ. LA ORACION DEL CORAZÓN

A partir del estado representado por el Hombre Primordial, los caminos de la acción y del amor se unen a la vía de la contemplación, que llega a ser la de la simplicidad, la de la infancia y la de la paz. Para comprender el rito del Sábado. El Sábado es el único rito establecido por las Tablas de la Ley judía. Prohíbe toda acción, hasta la anodina, como juntar leña, encender fuego o arrancar una flor. En efecto, la concepción talmúdica de la acción no pone el acento sobre la noción de esfuerzo, sino sobre la ruptura del equilibrio cósmico causado por el más ínfimo cambio traído por el hombre al mundo y que sería una violación del pacto de alianza entre Dios y su pueblo. Hay ahí una noción que corresponde exactamente a la no intervención del Taoísmo, así como a la Paz Profunda de los rosacruces. El hombre se separa por un tiempo de la naturaleza en perpetuo devenir y se libera del tiempo. Retorna a un estado primordial o primitivo de armonía con el ambiente, con las plantas y animales, estado edénico que equivale al del paraíso. El Sábado es así un retorno al Principio, al mismo tiempo que una anticipación de los tiempos mesiánicos cuando "las espadas se cambiarán en rejas de arado y cuando el león y el cordero vivirán en paz".

Durante el Sábado, la sola actividad permitida es la oración que es la forma más elevada de acción cuando, más allá del cumplimiento de un trabajo, llega a ser la realización de un estado. La oración es el camino de acceso a ese estado. La facultad que la facilita es la intención materializada por la orientación ritual impuesta en la mayor parte de las tradiciones.

La oración más simple consiste en la invocación del Nombre divino, que es una toma de conciencia del absoluto, un descenso de la inteligencia en el corazón, que purifica el alma, trae la paz y abre el espíritu a las instancias de lo alto. Todo trabajo iniciático debe ser cumplido en "Nombre" del principio espiritual del que procede. Todo rito para ser válido debe comenzar por una invocación a este Nombre, sobre todo si se trata de una "oración del corazón" como es definida en el hesicasmo, el Budismo y la oración de los sufíes.

Un primer modo de oración es el que pide una gracia y su eficacia depende en parte de la importancia de una colectividad tradicional de la que el suplicante es miembro. En efecto, toda comunidad posee, aparte de su poder material, una capacidad psíquica derivada de sus miembros presentes y anteriores, que es tanto mayor cuanto más numerosa y antigua es. Cada uno puede utilizar esta fuerza armonizándose con el ambiente colectivo y observando los ritos prescritos. Toda oración realizada en estas condiciones se dirigirá al espíritu de la comunidad que puede llamarse, de esta manera, su *dios*. La condición de eficacia de esta oración consiste en una presencia espiritual convocada por la invocación del "Nombre" y que puede ser representada por el maestro, sobre todo si el discípulo está solo. Si es exigida la reunión de varios miembros, como en la Masonería, la colectividad puede representar el lugar del maestro. Y la Kábala enseña que cuando los sabios conversan sobre los misterios divinos, la *Shekinah* (o presencia divina) está invisiblemente entre ellos. La condición esencial es una influencia que puede ser concentrada en un lugar, como en un templo, en un objeto, como una reliquia o en el Arca de la Alianza hebrea.

Dios visita el corazón del creyente según la concepción que tiene de ello. Sería un absurdo suponer que por la oración se puede alcanzar la Esencia. "Cada uno de nosotros, dice Ibn' Arabí, ruega a su Señor. No existe oración más elevada".

En una acepción más alta, la oración no consiste en un ruego, sino constituye una aspiración del ser hacia lo Universal con el objeto de obtener una iluminación interior que es el primer grado de la iniciación efectiva. Aunque sea interior, este encantamiento puede exteriorizarse por palabras y ademanes que determinan vibraciones rítmicas, repercutiendo en los estados superiores. Su fin es la realización del Hombre Universal por comunicación con la totalidad de los estados. Esta oración del corazón puede subsistir, incluso cuando lo mental está ocupado en otra cosa y San Antonio advertía que la oración sólo es perfecta cuando uno no se da cuenta que reza.

Existe una estrecha relación entre la oración y la iluminación que persigue. La iluminación es un reflejo de la oración. Así, la creación misma se manifiesta como una oración, un soplo del creador que se manifiesta en la luz creada, luz cósmica, dada como Vida y cuya vibración constituye el principio. La oración del hombre es un eco hacia atrás de esta vibración. Esta respuesta es nuestra "manera de ser". "Cada uno conoce el modo de plegaria y de glorificación que le es propio", dice el Corán. Cinco siglos antes, Proclo había expresado una verdad idéntica al decir:

"Cada ser ora al lugar que ocupa en la naturaleza". Ciertamente, el adorador puede a veces creer que no es escuchado, que no consigue respuesta y esto es sólo porque todavía es incapaz de comprender que la respuesta es él mismo. La oración es un monólogo interior, una efusión por la que el hombre toma fuerzas en una comunicación con el Sí-Mismo. Lo que Ibn' Arabí ha expresado al decir: "Es Uno mismo quien habla y quien escucha". El amor divino es un sentimiento que une a dos seres en un circuito cerrado. "Ven a mí, dice Hallaj, agrádecélo a ti mismo". En Dios no hay prójimo. La plegaria es un diálogo mudo entre el creyente y el Nombre Divino que invoca en él. "Yo no soy conocido, sino por Ti y tú no existes, sino para mí", dice el Señor a su amigo fiel. A lo que Ibn' Arabí responde: "Allí en donde le niego, sólo Él me conoce. Cuando yo Le conozco, entonces, Lo manifiesto".

XVI. – LOS LUGARES Y LOS ESTADOS

Los cambios sufridos por el ser en el curso de su desarrollo interior, tienen un número indeterminado y constituyen igualmente "tomas de conciencia" reunidas en perfecta simultaneidad en el Sí-Mismo. Los grados iniciáticos generalmente reconocidos corresponden sólo a una visión general de las principales etapas. Esta jerarquía visible sólo distingue funciones y no refleja la verdadera jerarquía invisible. Por otra parte, todos estos grados no existen, sino virtualmente en tanto que la realización no les ha otorgado existencia. Como dicen los sufíes, "Las estaciones sólo existen para quienes estacionan". Desde este punto de vista la iniciación puede ser definida como metafísica vivida, cuyo desarrollo espiritual es proporcional a la conciencia que el iniciado tiene de ello en el corazón.

La jerarquía iniciática está representada por símbolos topológicos tales como los diversos "cielos". Pero es necesario comprender que estos diversos cielos, como los demás lugares, son esencialmente estados. Hemos hallado una primera distinción entre grandes y pequeños misterios. El camino que los une -y los separa- es de muy largo curso. El Taoísmo reconoce en él tres estadios, el del Hombre Sabio, postulante calificado, el del Hombre Dotado, el del Hombre sobre el Camino y el del Hombre Verdadero, otro nombre del Hombre Primordial islámico. Otras tradiciones reconocen siete etapas, generalmente, en correspondencia con las esferas celestes. Otras cuentan doce. La Edad Media ha relacionado a cada cielo con una de las siete artes liberales cuyo estudio servía de base para la obtención del grado correspondiente.

Desde el punto de vista microcósmico, se puede relacionar esta división de los seis centros sutiles (ruedas o lotos) que el Budismo tántrico localiza a lo largo de la columna vertebral del hombre. Estos lotos representan "formas de conciencia" surgidas de la energía cósmica luminosa y sonora, cuyo desarrollo gradual y ascendente, provocado por los ritos, otorga al hombre algunos poderes hasta la realización total del ser. Esta división puede ser igualmente vinculada a los seis planos de los *Sephiroth* de la Tradición hebrea.

Es imposible establecer una exacta equivalencia entre los diferentes grados de los estados supraindividuales instituidos por cada Tradición. Lo que se puede decir es que estas entidades diversas cumplen las mismas funciones simbólicas de los intermediarios y que representan estados provisorios, e incluso facultativos, eones, potencias, perfecciones, dioses (*o dévas*) indios, ángeles cristianos, ideas platónicas, demonios o dioses griegos, *Sephiroth* hebreos, energías increadas de la Ortodoxia, nombres divinos del Islam. Todos son, de hecho, atributos divinos personificados o no, potencias que cubren la distancia que separa al Hombre Primordial del Hombre Universal. Estas entidades son atributos del Principio y no de los seres separados, como lo supone la idolatría, error que consiste en tomar el símbolo por la cosa simbolizada.

La etapa más importante, el estado de tránsito, se coloca al final de los pequeños misterios y al comienzo de los grandes. Este es el estado límite del Hombre Primordial, el Adán del Edén. A partir de este estado, el tercer nacimiento hace pasar el ser del orden psíquico al orden espiritual. Abandona el mundo de la manifestación sutil para sufrir una transformación, es decir, un pasaje más allá de la forma. Se comprende que a partir de este punto límite las etapas de los grandes misterios sean indescriptibles, salvo por medio de los símbolos. En efecto, desde el punto de vista humano, el Hombre Verdadero, que termina la expansión individual en el mundo sutil, no puede distinguirse del Hombre Universal que constituye su transfiguración celeste, sino por los que han alcanzado un grado superior al suyo. La "perspectiva plana" inherente al estado humano impide un

exacto discernimiento de los escalones ascendentes. Para el hombre ordinario los estados superiores se confunden por proyección del punto central en donde el rayo celeste toca a nuestro mundo sublunar. El Hombre Trascendente no puede mostrarse a nosotros sino bajo la apariencia de un Hombre Primordial porque es necesario que éste sea un hombre.

El más grande de los maestros del esoterismo islámico, Ibn' Arabí, ha extraído de una sura del Corán, nueve categorías de iniciados entre las cuales la más interesante se encuentra en quinto lugar, que corresponde a “los que se inclinan”, es decir, los iniciados que se ocultan bajo el vestido de la pobreza y de la humildad. Se les llama también los *Malâmatiyah* o la gente de la censura (que atraen la censura de los profanos), porque, pasan inadvertidas entre el pueblo del que fingen la lengua y el traje, como los antiguos Rosacruces.

La élite verdadera, encuentra en el pueblo su reflejo invertido. Éste ha conservado lo más exacta y extensamente posible las verdades esotéricas ocultas en los cuentos. De la misma manera las organizaciones de artesanos son aquellas cuyos ritos han sufrido una mínima decadencia. También se dice que los “Inmortales” del Taoísmo aparecen bajo los aspectos que combinan la extravagancia con la vulgaridad, lo que constituye una defensa eficaz contra la curiosidad ambiente.

A partir de los estados supraindividuales no hay más errores posibles. El mundo sutil se desvanece, cuando el hombre alcanza el núcleo de su corazón en donde se oculta el señor invisible, del que el señor terrestre es sólo el sustituto. Las dos tradiciones en que el simbolismo de los grados superiores parece más transparente, son el Islam y la Ortodoxia. En el Islam, la escala iniciática es la de los Polos y los Nombres Divinos que son innumerables y que representan atributos y cualidades mediadoras.

En la Ortodoxia, Dios, inaccesible en su esencia, se comunica por sus energías, que son sus gracias, sus fuerzas, tan innumerables como los nombres divinos de los que constituyen los Modos activos, tales como la Sabiduría, la Vida, la Potencia, la Verdad, la Justicia, el Amor. En Dios, el Ser y el Acto se identifican, como lo hacen todas las vías y todos los nombres que se absorben en su Total Posibilidad.

Ibn' Arabí lo ha dicho en una frase audaz: “Dios sólo es un signo para quien comprende la alusión”. Sin embargo, es necesario comprender el sentido irreversible de la analogía. Cuando el Señor proclama: “Tu Dios es tu espejo y tú eres Su Espejo”, es necesario entender que las relaciones deben ser rigurosamente respetadas y que tal espejo lo eres tú para Él y no para ti. Decir que tú eres Su Espejo para ti sería una impostura y una blasfemia. La lógica exige que cada realidad lleve con ella su medida que es a la vez su verdad y su límite, fuera del cual no es ni real, ni verdadera. En efecto, en este nivel el actor, la acción y la toma de conciencia se identifican.

XVII. – EL TIEMPO CUALIFICADO. LOS CICLOS

Hemos considerado hasta aquí el ser en desarrollo sin tener en cuenta la época que vive. Por otra parte, la iniciación debe tomar su apoyo en el hombre total tal como existe en un determinado momento, en cierto ambiente cósmico que actúa continuamente sobre el orden humano. La naturaleza del hombre depende, no sólo de su persona, elemento activo, sino también de su ambiente, elemento pasivo, que se presenta como estimulante e inhibidor. Además, la herencia propia del ser considerado posee una gravitación determinada, puesto que es ella quien empuja al ser a elegir tal o cual elemento psíquico y corporal que tomará del medio por afinidad con la naturaleza.

En todo tiempo las esferas celestes de los planetas han simbolizado estados, porque ellas sintetizan las influencias cósmicas, de origen sutil, que actúan en todo momento sobre el hombre. La astrología, como se dice, no determina el destino del hombre, sino que sólo lo expresa por el estado del cosmos en el momento de su nacimiento, en virtud de la armonía que existe en todo momento entre todos los planos del mundo, sin la que este no existiría. La verdadera determinación proviene del ser mismo y los astros sólo son los signos más simples, legibles e intocables, que permiten discernirla por interpretación. En cada instante el mundo está en equilibrio, lo que legitima una relación analógica entre el microcosmos y el macrocosmos. Pero

este equilibrio es inestable, movable y cambiante, puesto que si dura es gracias al mismo movimiento.

Los astros, al recorrer sus órbitas, dibujan un movimiento calculable con extremo rigor. Su vuelta periódica permite una exacta previsión topológica, que traducida en el orden psíquico, puede autorizar previsiones que parecen superar el nivel racional sin que ello sea así en realidad. Esta vuelta periódica ha permitido utilizar a los planetas y su movimiento cíclico puede caracterizar a cada estado y considerar su movimiento como el de un estado. En el curso de este desarrollo cíclico, desde su origen, la manifestación y el hombre han seguido de conjunto una marcha que los alejaba necesariamente cada vez más de su fuente y centro. Ha dibujado una curva, que puede ser llamada "descendente" que los separaba progresivamente del polo espiritual, para relacionarlos al polo material o sustancial. Este descenso puede, por consiguiente, ser descrito como una materialización progresiva, una solidificación, constituyendo el estado material un límite que no puede ser alcanzado. En el transcurso de este descenso, que puede ser considerado como una regresión, el hombre ha perdido el uso de las facultades espirituales que le permitían el acceso a los mundos suprasensibles. No ha podido, además, permanecer espectador y se ha transformado en cómplice. Ha terminado por negar las realidades superiores que se ocultan a los ojos de los que las observan sin creer en ellas, puesto que no se puede ver sino lo que se imagina. La Tradición india es la que más claramente ha expuesto la doctrina de los ciclos cósmicos. Aunque no sea cuestión de explicarlo aquí, digamos que el más largo período considerado es el *para* o "vida de *Brahma*", que dura cien "años de *Brahma*" y que es cerrado por una disolución universal. Cada "día" (de tal "año"), llamado *kalpa*, representa el ciclo de un mundo desde su creación hasta su fin. Cada *Kalpa* (o día de *Brahma*) está dividido en catorce *Manvantara* o "era de Manú", siendo este Manú la inteligencia cósmica que formula el *dharma*, la ley, de la era considerada.

Cada *Manvantara* se subdivide a su vez, en setenta y un *mahâ-yuga* y cada *mahâ-yuga* en cuatro *yugas* de duración decreciente según el ritmo de 4, 3, 2 y 1, de tal manera que el último *yuga* es el décimo del conjunto. Para dar una idea de la escala de los períodos, el décimo equivaldría a 6.480 de nuestros años comunes.

Como el tiempo no es una forma vacía y existe por su contenido, cada época está cualificada por los acontecimientos que la manifiestan y que, al alejarse del origen, van adquiriendo mayor velocidad. La materialización es de esta manera doblada por una aceleración que se manifiesta por el ritmo cada vez mayor que se impone a la historia y a la actividad humana, hasta en los menores detalles. La necesidad de una iniciación deriva de las mismas condiciones del mundo moderno y de las dificultades cada vez mayores que opone a quien quiere obrar hacia atrás. Si hoy día es admisible una cierta vulgarización del esoterismo, es a causa de la reacción necesaria que exige en todo momento el mantenimiento del equilibrio del cosmos entre sus polos espiritual y material.

El tránsito de un ciclo a otro, de un *Manvantara*, por ejemplo, al siguiente, se efectúa por un enderezamiento instantáneo, espiritual e insensible. La Tradición primordial, cada vez más ignorada, es reabsorbida en un estado de desarrollo oscuro que le permite atravesar el período transitorio que separa dos ciclos sucesivos y que es señalado por un cataclismo cósmico. Esta transformación destruye al mundo antiguo y hace surgir un mundo nuevo, obediente al mismo Principio, pero no a los mismos derivados. La obligación de esta nueva toma de conciencia del Principio, de esta lucidez, de esta sinceridad nueva, constituye un carácter verdaderamente tradicional que provoca y justifica la inexorable aparición del mundo nuevo.

XVIII.- LA IDENTIDAD SUPREMA. EL "AVATARA" ETERNO

El móvil esencial del trabajo espiritual reside en el deseo que tiene todo ser de asegurarse un destino favorable después de la muerte. Todas las tradiciones insisten sobre la diferencia entre los estados posthumanos que esperan a un profano y a un iniciado. Esta distinción no es arbitraria y descansa, con lógica implacable, sobre la formación póstuma de un ser que está ineluctablemente dirigida por los actos realizados durante su vida, sus pensamientos habituales y por todo lo que es objeto de su preocupación constante. El alma que abandona el cuerpo está determinada en su camino psíquico por sus virtudes efectivas, por el nivel de su conocimiento y por su función espiritual. Toda alma encuentra en el más allá lo que ha deseado más ardientemente y su "castigo" consistirá justamente en descubrir que no ha sabido elegir, que no ha mirado lo

suficientemente alto. Para comprender mejor el carácter de este instante crucial, en el momento en que el alma sale de la corriente de las formas para alcanzar el mundo informal en donde debe identificarse con una entidad supraindividual, es necesario que nos detengamos todavía una vez más en el punto en que es posible el retorno y en donde se ofrecen al ser varias alternativas. Las tradiciones antiguas sitúan simbólicamente este estado transitorio del cosmos en la esfera de la Luna, límite del Mundo formal, que hemos ya encontrado como dominio del *Hiranyagarbha* (embrión de oro y germen del huevo del mundo). El estado individual que le corresponde es el de la primera modalidad sutil, cuya residencia es el corazón, germen del ser espiritual. En este estado, el ser se siente llevado como una ola del océano primordial, unido al Principio vital universal, que ordena las pulsaciones de su corazón y la cadencia de su respiración. Lo que explica el poder de los métodos rítmicos sobre los que se basan los ritos de iniciación para favorecer el retorno al principio. Gracias a estos ritos el ser alcanza una inmortalidad virtual que corresponde en las religiones occidentales al paraíso y a la salvación. Las condiciones son, además, diferentes según el mundo espiritual del que el muerto forma parte y en el que se integra. Aquellos para quienes la transmigración no funciona, permanecen en el paraíso hasta el fin del gran ciclo universal. Este camino de los muertos y de los estados póstumos supone un retorno posible a la manifestación. Los antiguos colocaban simbólicamente la puerta de estos estados en el signo de Cáncer y la llamaban el *Camino de los Antepasados*, éstos representan a los seres de los ciclos anteriores, destinados a llegar a ser los gérmenes del ciclo futuro.

Más allá de esta esfera comienza la región luminosa de Brahma, la esfera de lo informal. Este tránsito sobre la otra vía, reservada a los seres "liberados" (*mukta*) por el conocimiento y cuya puerta estaba situada simbólicamente en el signo de Capricornio, era llamada el *Camino de los Dioses*; éstos representan los estados superiores que el ser debe atravesar en su ascensión celeste. Esta transformación, esta travesía al más allá de la forma, se realiza para el cuerpo en un "cuerpo de resurrección" y para el alma en una "luz de gloria". Los únicos criterios positivos de su pasaje por las diversas estaciones de este camino son visiones coloridas reflejadas por la luz de la gloria en la que se realiza la visión beatífica. Al comienzo sólo se perciben fulguraciones y relámpagos, que paulatinamente se estabilizan en el color propio de cada estación, correspondiente a un estado angélico. Los diversos velos de luz y de tinieblas se abren sucesivamente y cada revelación se relaciona con el surgimiento de una facultad, la inteligencia, el corazón, el espíritu, la supraconciencia y el arcano. "Dios, dicen los sufíes, está oculto por setenta mil velos de luz y de sombra. Si se manifestaran los resplandores de su rostro incendiarían al universo". Por esta razón la luz negra corresponde a la unión. La luz divina permite ver, pero su verdadera fuente permanece oculta.

Más allá de los tres mundos, el de la manifestación corporal, sutil e informal, hay un cuarto estado no manifestado, principio de los otros tres. Es el mundo del *En Soph* hebreo, de la Liberación india, de la Identidad Suprema del Islam, y se llega allí después de haber pasado más allá de lo manifestado, más allá de la oscuridad, cuando se ha podido ver, dicen los textos indios, el otro rostro de la oscuridad. Es el estado del *yogui* hindú y del Hombre Universal islámico.

El Hombre Universal, principio de todos los estados que son virtualmente coexistentes, no es sino una posibilidad en tanto que una realidad efectiva no le ha dado el ser. En él los estados se encuentran libres de aquello que los limitaba, en una absoluta plenitud. El conocimiento supremo es, en efecto, idéntico a la realidad total, coextensiva a la Posibilidad Universal. Este estado es inexpresable y sólo lo señalan nociones negativas como Infinito, No-dualidad... Es liberación del lado de la manifestación e identidad suprema por el lado del Principio. Liberación, conocimiento e identidad no son sino un solo y mismo estado en que el sujeto, el medio y el fin se identifican.

Sólo el *yogui*, que corresponde también al *pneumático* de la gnosis, puede obtener una liberación en la vida (*jīvan-mukti*) en tanto que los otros seres, según hemos visto, sólo pueden pretender un Paraíso al morir. Habiendo atravesado el Mar de las Pasiones y la Corriente de las Formas, el *yogui* alcanza la Gran Paz en la posesión del Sí-Mismo. Para él dejó de existir la separación, la ignorancia y el temor. Contempla todas las cosas como permaneciendo en Sí-Mismas. Unido a la beatitud, está "fundido, pero no confundido", según la frase del Maestro Eckhart. Ningún grado es superior al del *yogui*, dice Shankara, que distingue en él tres atributos sin separación, el de la infancia (*balya*), el de la sabiduría (*panditya*) y el de la gran soledad (*mauna*). Este estado infantil es análogo a la "simplicidad" del Taoísmo y a la pobreza del sufí.

La teoría de los ciclos que desarrolla los estados, nos enseña que allí todo fin es provisorio, bien que se refiera a casos totalmente excepcionales y a una función cósmica más que a una realización, es necesario decir una palabra sobre lo que René Guénon llama la *realización descendente*.

En cuanto a ella, distingue en la realización del ser dos aspectos o fases: el que terminamos de describir, o proceso ascendente que está en principio abierto a todos los que sean capaces de realizarla y la otra, muy excepcional, que es un descenso. En tanto que el ser que permanece en lo no-manifestado ha realizado su camino por sí mismo, el que “desciende de nuevo” cumple una función predestinada de enviado y de *avatâra*. Este enviado divino está encargado de traer a los seres de este mundo las influencias espirituales propias de su estado. Es la función desempeñada por los grandes profetas de la historia, los fundadores de religiones y los creadores de ritos. La India, por ejemplo, enseña que nuestro ciclo actual ha contemplado ya diez *avatâras* de Vishnú. Cuando las formas esenciales del conocimiento se han oscurecido hasta el punto de ser ignoradas y la vida humana ha perdido su razón de ser, un *avatâra* aparece para adaptar la revelación eterna a las condiciones nuevas del mundo.

Cada *avatâra* del ciclo prosigue también un proceso que es el de la manifestación, de la que es el polo. El camino del descenso se identifica con la manifestación misma y desde este punto de vista la iniciación puede ser considerada como la actualización en el ser del hombre del mismo principio que, en el ciclo, aparece como *el avatâra* eterno. Los profetas, los fundadores de religión son víctimas desde el punto de vista divino y su vida presenta un carácter “sacrificial”. Además, los Puranas enseñan que el *avatâra* primordial del ciclo actual que es *Agni* (fuego) debe volver al fin del ciclo para abrasar el mundo y reducirlo a cenizas. Heráclito, los estoicos, el Apocalipsis, las Puranas hacen del fuego el agente de renovación del mundo y de su reintegración final. Y si se quiere encontrar el criterio de una acción completa, y por consiguiente, perfecta, tan difícil de definir en el orden humano, es necesario buscarla junto al *avatâra* eterno, símbolo último de la noción de equilibrio.

SEGUNDA PARTE: FORMAS HISTÓRICAS

CAPÍTULO I: ORIENTE

En los comienzos del siglo XX se podían todavía distinguir tres tipos de civilizaciones desde el punto de vista tradicional: los antiguos que hablan desaparecido desde hacía largo tiempo sin dejar intérpretes calificados, los occidentales que sólo conservaban vestigios de la gran civilización medieval común y, finalmente, los orientales, cuyo armazón social antiguo, por degradado que estuviese, era aún sostenido por una tradición viva. Esta situación contrastaba con la de la Edad Media cuando las civilizaciones más lejanas descansaban sobre los mismos principios, de manera que las élites de Oriente y Occidente podían comprenderse y estimarse.

Hoy, que el materialismo occidental y el reino de la máquina han conquistado la Tierra, el contraste se atenúa en un sentido opuesto. Ninguna diferencia separa ya al mundo del Este y del Oeste y el esoterismo es condenado en todas partes, como es su función, a volver a la sombra y a la clandestinidad. Sin embargo, las tradiciones antiguas necesitan tiempo para morir y nunca desaparecen totalmente. El Oriente actual posee aún suficientes maestros espirituales para que el cuadro que se pueda erigir no surja sólo de la historia, cuyo interés sería por otra parte suficiente, sino al mismo tiempo de una segura actualidad.

Por consiguiente, habiendo expuesto en la primera parte la identidad profunda de la doctrina bajo sus diferentes términos, trataremos en esta segunda parte de determinar en contraste los métodos variados ejecutados para su realización. Sin menospreciar la existencia de tradiciones menores en América, en África y en Siberia, nos limitaremos al aspecto esotérico de las grandes religiones del mundo, Hinduísmo, Budismo tibetano y japonés, el Taoísmo chino, Judaísmo, Islamismo y Cristianismo ortodoxo y romano. No siendo el esoterismo sino un término relativo que se refiere al aspecto interior y la significación profunda de un exoterismo social del que permanece inseparable, será necesario esbozar las líneas principales de cada religión, salvo el Cristianismo, antes demostrar cómo la explica el esoterismo y se integra y separa de ellos.

I.- LA TRADICIÓN HINDÚ

La doctrina hindú se basa sobre los *Vedas*, conjunto de escrituras sagradas muy antiguas, redactadas en versos sánscritos por sabios legendarios, los *Rishis*, que las habían "escuchado". Para los indios, los *Vedas* no son de origen humano y su carácter de eternidad, de anterioridad al mundo, se basa sobre la primordialidad del sonido como cualidad cósmica, siendo la vibración sonora creadora de la revelación al mismo tiempo que del mundo. Los himnos y los relatos de los *Vedas* cuentan el nacimiento de este mundo bajo la forma teogónica, de luchas entre los dioses y los titanes, es decir, entre fuerzas antagonistas que representan los estados anterior y posterior, superior e inferior del cosmos. Es ésta una manera de explicar la aparición de la dualidad, en el seno de lo Infinito y por ello de la multiplicidad natural. Ello se manifiesta bajo el aspecto de un equilibrio siempre provisorio entre los fenómenos antagónicos que son metamorfosis de lo idéntico por asimilación o transformación. Lo infinito es dividido, absorbido y llega a ser alimento. Esta absorción mutua aparece según los planos, bajo la forma de dilatación o de contracción, de nacimiento o de muerte. Dios crea al hombre, y lo destruye. El hombre absorbe a su Dios y lo manifiesta. El sacrificio del dios es creación, el del hombre es acción. El hecho de consumir y de consumir es la sola permanencia formal. Como no hay sacrificio sin oficiante y sin víctima, cada uno es alternativamente sacrificador y holocausto, Agni y *Soma*, fuego y ofrenda. Los adoradores de Vishnú se relacionan con el aspecto conservador del sacrificio, los de Shiva con su aspecto transformador. Pero de grado o por fuerza, todos participamos de un sacrificio continuo que es el de la vida. Esta idea de sacrificio es central en la doctrina de los *Vedas* y, por consiguiente, en el Hinduísmo.

Esta transformación incesante, que se realiza en las cosas, hace de ellas una ilusión que los indios llaman *mâyâ* y que define la fantasmagoría de la naturaleza cuya energía oculta está representada por el aspecto femenino de cada dios, su *Shakti*. La *mâyâ* llega a ser el símbolo de una realidad oculta, no es error, sino apariencia, verdad parcial y provisorio. Nosotros todos estamos engañados por *mâyâ*, que corresponde a las metamorfosis inagotables de la naturaleza.

En los *Vedas* todo se relaciona con el Principio Supremo. Este Principio divino puede ser considerado bajo un aspecto personal, o impersonal. Como impersonal se llama *Brahma*, como personal *Ishwara*. *Brahma* está más allá de toda concepción, pero se manifiesta por sus energías; las *shakti* y sus paredros, los innumerables dioses del politeísmo hindú. Se dice en la India que los dioses son 333 millones, número altamente simbólico. El ideal hindú sería que cada individuo tuviera su dios. Esto es igual en todas partes, pues la concepción que cada cual tiene de ello es irreductible a toda otra. Estos son por lo tanto, múltiples, desde los ídolos más naturalistas hasta los simples grafismos no figurativos, los *yantras* geométricos. La divinidad se muestra tanto en un animal, una flor, un fruto, como en las oraciones, los *mantras*, cada uno de los cuales recuerda un determinado aspecto divino. La multiplicidad misma de estas relaciones, que hace más fácil el politeísmo, da una idea tanto más exacta e imponente del misterio.

Este politeísmo aparente no impide al fiel más advertido elevarse de la multiplicidad a la unidad o mejor a la no-dualidad, lo que significa no lo único, sino lo idéntico. En efecto, el esoterismo se manifiesta en la India a plena luz, en el sentido de que existe una continuidad insensible entre lo exterior y lo interior, lo aparente y lo oculto, la más vulgar superstición y la más alta metafísica.

Sin embargo, aunque el Hinduísmo no implica una Iglesia oficial ni una autoridad eclesiástica, lo que quizás no es una absoluta ventaja en una época tan turbada como la nuestra, la Tradición es en él tan poderosa que ha conseguido rechazar en todo momento las "herejías" más graves, particularmente las que emanaban de los hindúes modernistas. Ciertamente si el indio aparece ante nuestros ojos como tolerante, es porque su anhelo de rigor es tal que no tiene necesidad de seguir protegido y que no deja el menor punto sensible. Y si no concibe el proselitismo, ni la conversión, es porque a sus ojos cada uno debe aceptar su ley de origen, su *dharma*, que consideraría inconcebible y hasta impío querer rechazar. Esta conversión sería, además, inútil, puesto que todos los aspectos divinos son legítimos y no existen "dioses falsos".

Para aproximarse a la Presencia Invisible y escapar a la ilusión de *mâyâ*, estima el hindú que nada supera a la gnosis, el conocimiento de la doctrina. Puesto que la acción no se opone a la ignorancia, sólo el conocimiento puede disiparla por el estudio de los *Vedas*. Los *Vedas* se dividen en cuatro grupos de libros, de los que el principal es *el Rig-Vêda* compuesto de un millar de himnos rituales, seguidos de prosas meditativas llamadas *brahmanas* y de notas fragmentarias de una enseñanza esotérica llamadas *Upanishads*. Las 108 principales *Upanishads* expresan la quinta esencia de los *Vedas* y de la sabiduría hindú. Los *Vedas* han dado posteriormente nacimiento a seis cuerpos de doctrinas llamadas *darshanas* o puntos de vista. Entre estos *darshanas*, dos interesan especialmente al esoterismo: el *Vedanta* (o fin *del Veda*) y el *Yoga*. *El Vedanta*, que está basado sobre *las Upanishads*, presenta tal concisión que ha recibido los mayores comentarios de los más importantes sabios indios, dos de los cuales son famosos, los de Shankarâchârya, de tendencia shivaíta y los de Ramanûja, de tendencia vishnuita.

Las *Upanishads* y sus comentarios enseñan tanto como lo permiten las palabras, el objeto supremo del conocimiento, la realización personal inseparable de la teoría que es su guía. En efecto, el hindú jamás separa la doctrina del método. Los escritos sagrados se declaran a sí mismos sin valor ante la experiencia de la que sólo son el preludeo. Para esta realización es necesario "rechazar las preocupaciones del mundo, el cuerpo y sus servidumbres e incluso las escrituras". En los textos sagrados se afirma claramente el principio de no-dualidad que domina al pensamiento hindú y para el que los términos de monismo y monoteísmo corresponden sólo imperfectamente. Para traducir el vértigo de identidad que impone, como un palacio de espejos, sería mejor emplear la expresión no-contradicción, o sea, de equivalencia. Todo es *Atmâ*, y este *Atmâ* (que es Espíritu) es el Sí-Mismo, tal es el motivo conductor de la doctrina. El yoga describe los medios que permiten concluir en la unión (*yoga*) y el éxtasis (*samadhi*). Los diversos tipos de *yoga* se distinguen por los grados de realización que facilitan. Se conocen cuatro tipos y ocho miembros, de los que cada uno utiliza un elemento, una facultad, el cuerpo, lo mental, lo psíquico o el intelecto, aunque todos actúen en todos los casos. El yogui adquiere sucesivamente la pureza, la fuerza de alma, la paz de lo elemental, la ligereza del cuerpo y la concentración del espíritu. Uno de los más poderosos medios es el dominio de la respiración por la recitación de los *mantras*, destinada a despertar la fuerza, que, en el hombre, corresponde a la potencia cósmica de la *Shakti*, de la Madre Divina, llegada a ser en la India moderna la gran diosa del Hinduísmo tántrico y popular. La práctica de esta realización exige la presencia de un maestro, de un *gurú*, en

quien se encarna la sabiduría. En efecto, la escritura ha dicho: "Un padre puede enseñar lo que es la inmensidad infinita a su primogénito o a un discípulo dotado, pero no a otro".

El culto de Shiva es seguido por los iniciados en los períodos de oscurecimiento. Los textos que corresponden a ellos, los *Tantras* son muy secretos y escasamente publicados. El cuerpo del hombre es considerado como el cáliz del sacrificio. El capital de fuerza que el profano desperdicia insensatamente, el yogui se ejercita en transmutarlo en potencia espiritual, en absorberlo del interior y hacerlo recaer sobre él como un rosado beneficio que hace de él un ser regenerado, llegando a ser señor de sus actos y deseos. Alcanza el *samadhi* y llega a ser un *jivan-mukta*, un liberado vivo. "Toda la naturaleza ha llegado a ser su yo. Puede contemplar al Sí-Mismo dentro de sí mismo".

II.- EL BUDISMO

Buda, hijo de un príncipe vecino del Nepal, fundador mientras vivía de una orden, llegó a ser después de su muerte el dios de una religión universal. El aportó a la India, no una doctrina totalmente nueva, sin duda, sino un método basado sobre una verdad irrecusable: la Ley, el *Dharma*. Parte de la evidencia del mal y del dolor. "Sólo enseñé una cosa, decía, el origen y el fin del mal". Para combatir al dolor, lo ha perseguido en su causa que es la acción, que nace del deseo, que depende a su vez de la ignorancia.

Esto ha llevado a los Bienaventurados a proclamar las cuatro verdades: la universalidad del dolor, la ignorancia del *dharma*, causa del dolor, la obligación de hacer cesar el dolor y, por consiguiente, la supresión de la ignorancia bajo todas sus formas, indiferencia, inconsciencia o pereza. En efecto, la ignorancia supone que uno está engastado por la multiplicidad de las cosas, por su carácter opuesto y contradictorio. Buda se libra del dolor trascendiendo las formas. Y si según él es posible superarlo, es porque estas formas son "vacías" y la comprobación de este vacío es la que conduce al *nirvana*.

Para el Budismo no hay entidades permanentes. "Nada de este mundo puede ser conocido como el Sí-Mismo (o el Espíritu)", ha repetido. Todo está constituido de agregados sin permanencia. Incluso el yo carece de realidad esencial, no es sino un haz provisorio de influencias transitorias. El individuo se destruye y se renueva sin cesar. Y si, como el Hinduísmo lo enseña, hay transmigración, no se puede decir que exista alguna cosa que transmigre. Hay transmigración sin transmigrante, como hay apariencia del yo sin yo. Para ser más claros se podría decir que cuando un ser muere, el Sí-Mismo, que es universal, transmigra, es decir que continua animando a otras existencias contingentes. La liberación no es, por consiguiente, para nuestro yo, sino para el Sí-Mismo, que jamás llega a ser alguien. La liberación nos alcanza cuando dejamos de ser nosotros mismos como individuos y hemos realizado la Identidad Suprema.

El sentimiento de esta inestabilidad del yo instaura un sufrimiento de donde, no obstante, puede surgir la Liberación, con la condición de que se posea la lucidez que es la exigencia más formal de Buda. En lo dicho, Buda es tan estricto como el brahmanismo, o más aún, quizás, puesto que exige hasta un límite tal que hace de su método un rito esotérico. Una conciencia siempre alerta, una penetración intelectual sin desfallecimientos debe controlar todos nuestros actos. No es que el Maestro se incline hacia proezas heroicas; preconiza, por el contrario, una "vía media", pero pone el acento sobre la acción lúcida que deriva de la contemplación. "Se es brahmán por los actos", declara. Los seres son los herederos de sus actos.

Es natural que la virtud suprema del Budismo sea una caridad cósmica, una compasión universal. Los budistas auténticos se distinguen por un desapego total hacia la vida, por una piedad profunda por los seres que son acosados por el deseo de la existencia y la ilusión de la felicidad. "Que todos los seres sean felices" es una de las máximas ejemplares del Budismo. En esto no es más que un heredero del brahmanismo, como se ve en el sublime epílogo del *Mahabharata*, en donde el héroe Youdhisthira rechaza entrar en el paraíso si su perro no es admitido con él.

Buda no abrigaba ninguna consideración por el sistema de las castas y nunca ha sido movido por el aspecto social de su acción, por lo que el Budismo fue lentamente eliminado de la India. Es muy lógico que la predicación de Buda concluyera en la fundación de una congregación de monjes consagrados a la contemplación. Pero por esta misma razón el Budismo adquirió una potencia de

expansión y de recepción incomparable. En tanto que la doctrina védica se identifica en este punto con el alma de una raza para quien la conversión de un hombre de otra sangre que la hindú resulta inimaginable y hasta rechazada con horror, el Budismo, por el contrario, se mostró como un admirable instrumento de expansión de la espiritualidad india, que de esta manera ha saturado con sus misioneros a la China, Japón, Tíbet, Birmania y Tailandia, en donde ha llegado a ser la religión nacional.

Los monjes budistas tienen por finalidad, como su fundador, alcanzar el surgimiento del *nirvana*. Pero como sería presunción vana intentar esto de antemano, la norma consiste en comprometerse en la vía de la "budeidad", es decir, llegar a ser un *Bodhisattwa*, carácter que era el de Buda mismo antes de su iluminación.

La realización budista implica muchas etapas con o sin formas. Nos limitaremos a enumerar los ocho senderos que consisten en una visión justa, una reflexión profunda, un lenguaje exacto, una acción pura, medios de existencia honrosa, una voluntad firme, una atención lúcida y una contemplación perfecta. Buda se limitaba a mostrar el camino dejando a cada uno la responsabilidad de seguirlo. "Nadie puede ayudarte, sólo tú", había declarado. En efecto, el objeto es una gnosis, un conocimiento incommunicable. Buda es un yogui un "despertado", que es el verdadero sentido de la palabra buda. Permanecía fiel al espíritu del Hinduísmo cuando declaraba: "Tened al Sí Mismo (o Espíritu) por lámpara y refugio... Para quien lo alcanza, nada existe más querido que el Sí-mismo". En el Budismo la idea de Dios es reemplazada por la de la Ley, que en el fondo es equivalente. En efecto, esta Ley se identifica con el principio. "Quien me mira, ha dicho, mira a la Ley".

El esoterismo intrínseco al Budismo le ha permitido adaptarse bien a formas esotéricas extraindianas, especialmente en el Tíbet en donde al combinarse con las antiguas tradiciones Bön-Po, las de los Bonetes rojos, ha dado nacimiento al Budismo lamaísta. Aunque esta vía sea tan difícil como las otras, se considera como más adaptada a nuestro tiempo. Antes de ser invadidos por la república china, los religiosos consagrados en la vía, vivían en ermitas protegidas por todos los medios de soledad, desde la reclusión en una habitación, hasta la cabaña aislada en una montaña sobre las altas cimas del Tíbet.

Los ritos tántricos están muy próximos a los del *yogui*, pero las oraciones son budistas. Como Buda nunca ha querido negar el Principio, sin no obstante nombrarlo, su método ha podido denominarse una no-doctrina. Ella sólo se expresa por la inestabilidad de los puntos de vista. Cada ser muestra cada vez sólo un estado del Ser. Si se considera desde el punto de vista de la materia, es materia, desde el de la energía, es energía, desde el espíritu, inteligencia, desde el tránsito, la inestabilidad. El Budismo es el camino de las "formas vacías" y concluye en el nirvana, puesto que su liberación consiste en la destrucción de todos los límites.

III.- EL TAOÍSMO CHINO

La Tradición del Extremo Oriente, en su más antigua expresión, remonta al emperador chino Fo-Hi, cuyo nombre cubre una función intelectual más que a un individuo. Habría escrito tres obras, de las cuales nos ha llegado una sola, el *Yi-King* o *Libro de las mutaciones*, que utiliza los símbolos gráficos más simples, puesto que se compone de combinaciones de una línea continua con una línea quebrada. Se cuenta que para fijar por escrito la enseñanza que había recibido de la Tradición primitiva, Fo-hi levantó los ojos al cielo y los bajó sobre la tierra después escribió sobre sus tabletas los *koua*, símbolos fundamentales de la Tradición china. Cada *Kua* o trigrama está formado por la superposición de tres líneas, siendo cada una continua, o quebrada, lo que da ocho combinaciones diferentes. El trazo continuo representa al *yang*, polo positivo y fuerza expansiva de la manifestación. La línea quebrada representa al *yin*, polo negativo y fuerza contracta de la manifestación. Ambos polos, el *yang* y el *yin*, dominan todas las clasificaciones de la ciencia china y constituyen los elementos de una dualidad primera, que se unen para formar la suprema unidad metafísica (o mejor que dependen de ella) y que los chinos llaman *Tao*, es decir, Camino o Principio. Hay dos *koua* especialmente notables, el que está formado de tres trazos continuos, que simboliza la Perfección Activa, y el que reúne tres trazos quebrados que simboliza la Perfección Pasiva. Dos *kua* superpuestos forman una figura de seis líneas o hexagrama. Como hay 64 maneras de disponer los *kua* de seis líneas, estos 64 hexagramas constituyen el alfabeto

metafísico más simple y más completo que Fo-hi usa para escribir su *Yi-King*. Es tan universal que ha recibido múltiples interpretaciones, por lo demás no limitativas, astronómica, social, metafísica, mántica y otras. Pero su abstracción hace al libro casi intraducible y es necesario estar iniciado para interpretarlo correctamente. Como más tarde lo dirá un taoísta: "Me leerán diez, uno me comprenderá, diez mil no entenderán nada".

También descenderemos hasta el siglo VI antes de C. para encontrar una expresión más accesible de la sabiduría taoísta. En esta época se fijaron por siglos los dos aspectos complementarios, exotérico y esotérico, de la Tradición china: el Confucianismo y el Taoísmo, constituyendo el primero el aspecto social y el segundo el aspecto interior. El gran sabio del Taoísmo es Lao-tse, que fue archivista de la corte de los Tcheou. Ha dejado dos obras: el *Tao-te-king*, el Libro del Camino y de la Virtud, o mejor, del Principio y de su Acción, y el *Kan-ing*, o libro de las Acciones y Reacciones acordadas, publicado por sus discípulos.

Tao es el nombre chino del Principio. "Una fuente, desconocida y oculta, se manifestó mucho antes del nacimiento del Cielo y de la Tierra, se lee en un texto. Ignorando su nombre la llamé *Tao*". Las primeras líneas del libro de Lao-tse precisan su naturaleza. "El Camino (o el Principio) que sería posible seguir no es el camino (verdadero). El nombre que se le podría dar no es el nombre verdadero. Su nombre es la fuente del Cielo y de la Tierra; con un nombre, es la madre de los diez mil seres". Y Lao-tse escribe después: "Se la mira y no se la ve, pues la Vía está ausente. Se la escucha y no se la oye, pues la Vía está en silencio. Se la toca y no se la siente, pues la Vía es el vacío. Por la misma razón se dice que quien pregunta sobre *Tao* y el que responde son igualmente ignorantes.

Sin embargo, todo lo que existe en el cosmos proviene del Principio: "*Tao* ha creado uno, ha creado dos, ha creado tres, ha creado a los diez mil seres". Esta causa primera actúa en forma tan natural que es insensible para todos. "El Principio actúa sin hacer nada (de aparente) y si la Vía parece que nunca actúa, es ella siempre la que lo hace todo". En efecto, no se puede sentir un movimiento uniforme, permanente y continuo que se identifica a la ley misma de la existencia, como es imposible sentir los movimientos de la vida vegetativa o el de la tierra en el cielo, y esto resulta así porque "la Vía es el término medio... Seguir la Vía es identificarse con ella".

Este Principio informal actúa por medio de las dos energías opuestas: el yang y el yin, cuyo equilibrio constituye el del Principio. Esta concepción supone que toda falta al equilibrio compromete el orden del mundo, puesto que toda acción es forzosamente seguida de una reacción en sentido opuesto, como lo enseña el *Ka ning*, de donde deriva un principio de menor acción o de no-actuar. "La acción y la reacción siguen al hombre como su sombra". Y si sobre el plano práctico la reacción toma a veces la apariencia de un castigo o de una recompensa, esta interpretación moral representa para el taoísta un aspecto no digno de atención. Por este motivo el Taoísmo aconseja al sabio permanecer tranquilo en el centro del torbellino de las cosas. "Verlo todo en la unidad primordial indiferenciada, en eso reside la verdadera inteligencia", dice Tchouang-Tseu, el más grande pensador y prosista de la antigua China. El signo más manifiesto de este estado es la serenidad imperturbable de un espíritu superior al cielo y la tierra. El sabio debe aplicar la norma fundamental del no-actuar en todas las circunstancias y también en su trato con los hombres. "Para gobernar a un gran estado, dice Lao-tse, es necesario entregarse a ello como para cocer pescadito" es, decir, con una delicadeza infinita y casi insensible.

Como todo camino iniciático, el fin de la iniciación taoísta consiste en la unión con el Principio. Su modo es tan laborioso como cualquier otro, pero poco adaptable a tipos humanos diferentes del chino. Incluso se dice que Lao-tse sólo había confiado su enseñanza a dos discípulos, los que no pudieron llegar a diez. La paciencia es la primera virtud. Lie-Tseu, uno de los más ilustres maestros taoístas cuenta que sólo después de cinco años su maestro le sonrió por primera vez y al cabo de siete le hizo sentar sobre su estera. El método taoísta consiste en acumular el *yang* y eliminar el *yin* como ascetismo preparatorio. La práctica es muy parecida al yoga indio, pero utiliza el simbolismo alquímico.

El cuerpo del adepto llega a ser "el pequeño crisol" cuyo fuego es alimentado por la absorción del aire y de la luz, llamado "baño de corazón". Esta reintegración es facilitada por la confección de la píldora "de oro potable", que la alquimia china permite elaborar. Paralelamente ritos de encantamiento permiten al discípulo proveer de *yang* a la "perla", o al "embrión de lo Inmortal", que se forma en la caverna del corazón y que por pacientes ejercicios elevase hasta el punto más alto

de la cabeza por donde esta forma sutil puede escapar. Esta salida se manifiesta por un éxtasis en que todas las sensaciones son abolidas por “disolución” y en donde el alma concentrada por “coagulación” abandona el cuerpo un instante para visitar el mundo superior. La ausencia, que puede parecer larga, generalmente dura unos segundos.

La unión con el Principio desvanece todos los desacuerdos del ser, establece una armonía perfecta entre el iniciado y el mundo. Este ha perdido su individualidad propia, su iniciativa y su nombre. Ha alcanzado la simplicidad original y por integración con los principios vitales una fusión silenciosa con el universo que acompaña la paz del corazón. Conoce todo sin saber cómo lo sabe. Ha llegado a ser un “Hombre trascendente”.

IV.- EL BUDISMO ZEN

Cuando en el año 520 d. de C., el patriarca budista número 28, Bodhidharma, fue a China para predicar la doctrina de los Bienaventurados, hizo conocer allí meditación canónica que era una verdadera *contemplación*. Del sánscrito *dhyana*, el chino hizo *tch'anna* o *tch'an* y el japonés *zenna* o *zen*. En la misma China, fueron suficientes doscientos años para que el Taoísmo y el Budismo lograsen una verdadera simbiosis bajo la autoridad espiritual de Houei Neng, sexto patriarca chino y verdadero promotor del Budismo *tch'an*, que debía conocer un maravilloso apogeo en el siglo IX, bajo *T'ang*, en la China aristocrática del Sur.

Después del año 552, el Japón había recibido el Budismo de Corea. Pero fue necesario llegar al año 1191 para que el monje nipón *Eisai* viniera de China con el método *tch'an* que debía, bajo el nombre de *zen*, alcanzar en Japón su forma más original. De las tres disciplinas de la iniciación budista, la invocación ritual del nombre de Buda (o *nembutsu*), la meditación intelectual (o *koan*) y la intuición contemplativa, el *zen*, sin abandonar las dos primeras, adoptó la tercera. En efecto, los maestros dicen que el *zen* es inexplicable.

Se refiere a una escena famosa de la vida de Buda, cuando éste presenta una flor de loto a los monjes de su congregación. El gesto sólo fue comprendido por su discípulo preferido, Mahakasyapa, que le respondió con una sonrisa, habiéndose transformado en el signo de la experiencia más secreta, la de la iluminación.

Para el *zen*, el espíritu del hombre, en su perfección original, percibe directamente la realidad. Lo que le impide darse cuenta de ello son las palabras que emplea para tratar de traducir su experiencia, una vez que ella lo ha conmovido. Los peores enemigos del *zen* son las palabras y la razón discursiva que velan el conocimiento intuitivo, objetivo que exalta, directo e instantáneo. Para comprenderlo es necesario practicarlo. Es éste un método de liberación espiritual que hace más exacta y profunda la comprensión de sí mismo, de tal manera que nos revela “nuestro rostro original, el que poseíamos antes de nacer”.

El *zen* no explica nada, muestra la verdad que vive, como Buda presenta su loto a los monjes. Facilita una realización directa por encima de una comprensión que sólo posteriormente puede hacerse presente. Es éste su carácter más inesperado y revelador. Se vive antes de comprender la vida y la voluntad es más fundamental que la lógica. La respuesta dada a una pregunta no ilumina el objeto preguntado, puesto que la respuesta está dirigida, no por el objeto, sino por la pregunta. La respuesta verdadera no es la de las palabras, sino una contemplación que puede rematar en el éxtasis que los japoneses llaman *satori*, en el curso del cual la Noble Sabiduría realiza en nosotros su propio conocimiento. En el plano de la religión exotérica no existe ningún criterio absoluto de sinceridad o autenticidad. El ejemplo del lenguaje de la ortodoxia reinante no puede convencer a nadie, mientras que en el plano de la experiencia ninguna ilusión verbal es posible. El adepto no puede mentir ni a sí mismo ni al prójimo. La calidad de su *satori* es una prueba de verdad. Es la medida del *zen* y su razón de ser. No olvidemos, además, que el *zen* pertenece al Budismo, es decir, a una doctrina que niega la permanencia del yo, como lo sugiere el diálogo famoso habido entre Bodhidharma y su discípulo Houei-k'o. "No consigo pacificar mi alma", decía Houei-k'o. "Muéstramela, que yo la pacifico", respondía el maestro. "Pero justamente yo no la puedo encontrar, luego tú eres oído", replicó Bodhidharma. Sentido que otro diálogo resume en esta forma abrupta: "¿Cuál es mi yo?". Como no comporta ningún intermediario dialéctico o didáctico, no se puede aprender el *zen*, sino junto a un maestro. Es necesario superar

una prueba temporal que a veces se llama "la larga maduración de la matriz sagrada" y vivir en armonía con esta realización interior. Esta vida, bien se lleve en una ermita de montaña o en la existencia urbana corriente, debe implicar una extrema complicación, una independencia absoluta, la ausencia de ociosidad y un absoluto secreto. Pobreza, vaciedad, desnudez moral, libertad, pureza y algo de vulgaridad voluntaria, son los caracteres de un método en el que el yo es laminado hasta obtener la mayor transparencia. Generalmente este periodo de la formación primera se pasa en un monasterio que posee una sala de meditación, que permite trabajos prácticos. En efecto, en tanto que en la India los monjes meditan, en China y en Japón (entiéndase en los tiempos antiguos) trabajaban. "Quien no trabaja no come" no es una fórmula que haya aguardado a San Pablo para ser formulada. El salón de meditación (o *zendo*) está absolutamente libre y los monjes allí comen, duermen y trabajan. También en ese lugar se entregan al ejercicio más original del *zen*, es decir, el *koan*.

Consiste el *koan* en una pregunta, breve, una anécdota o un tema concebido por el maestro o elegido por él entre los casi 1.700 elaborados en el pasado. El discípulo debe servirse de ello para fijar lo mental y detener toda racionalización, por ello el *koan* debe ser absurdo e insoluble. Existen *koan* célebres como por ejemplo éstos: "Todas las cosas vuelven a lo Uno, pero, ¿Adónde retorna lo Uno?", o bien "¿Cuál es la única y última palabra de la verdad?" y, también "¿Quién es Buda", o su contrario: "¿Quién no es Buda?". Estas fórmulas, las respuestas absurdas o paradójicas que les dan los maestros, las contradicciones, las repeticiones en cadena a guisa de respuesta, los silencios, los sí, los no, e incluso los golpes de puño o de bastón son empleados para provocar un despabilamiento, con el objeto de convencer al discípulo de que la experiencia priva sobre las palabras, que el *zen* debe emanar de su vida, que el *satori* debe surgir del trasfondo de su ser. En efecto, no se puede juzgar a la vida que es simultáneamente lo medible y la medida (la *mâyâ* hindú). Este es por consiguiente el mejor símbolo de la verdad esotérica. Esto es lo que sugiere el célebre apólogo de los tres degustadores de vinagre, que data de la época Song. Se refiere que cierto día Buda, Confucio y Lao-Tse se encontraron ante una jarra de vinagre (símbolo de la vida). Cada uno de ellos metió el dedo para probarlo. Confucio lo encontró ácido, Buda amargo y Lao-Tse, dulce.

El *zen* adoptado en el siglo XIII por la aristocracia de los Samurai, moldeó el alma japonesa. Se ha hallado en todas partes su espíritu de elegante pureza, en los esbozos al lavado, en la brevedad sutil de los *hai-kou*, en el tiro al arco, en el arte de los jardines y sobre todo en la ceremonia del té. En todas partes el creyente del *zen* debe reproducir la vida en su espontaneidad, en su improvisación continua, sin recurso posible al razonamiento ulterior. La ceremonia del té, que algunos remontan a Lao-Tse, ha caracterizado especialmente a la sociedad japonesa. La casa del té (*sukiya*), pequeña y de refinada pobreza, debe reunir lo natural y lo gracioso, el purismo y la elegancia, la modestia y la perfección. Gusta citar la anécdota ejemplar de Rikiou, el más célebre maestro del té, quien había encargado a su hijo limpiar el jardín por donde sus amigos debían pasar. En varias oportunidades, el joven había reanudado la limpieza de los escalones y los faroles de piedra, había de nuevo regado los musgos y líquenes y recogido las ramitas y hojas del camino. En ningún momento quedaba el maestro satisfecho. "Joven tonto, le dijo impaciente, no es ésa la manera de limpiar un jardín", y adelantándose con ímpetu, corrió y sacudió un árbol para extender sobre el suelo las hojas de oro y púrpura, ya que la pureza y la belleza deben ocultarse inteligentemente bajo la apariencia natural.

V.- LA TRADICIÓN HEBREA

El Islamismo ocupa un extenso espacio en el Extremo Oriente, pero el Islam, el Cristianismo y el Judaísmo han surgido los tres de la Tradición de Abraham. Aquí nos es necesario comenzar por la forma más antigua, que es el Judaísmo.

La Tradición esotérica de los hebreos se denomina la Kábala, palabra que significa sencillamente Tradición. La Kábala es la revelación que Moisés recibió a la par que la ley escrita y que explica el sentido profundo de la Torá. Como ella, tiene por base el significado de las letras hebreas, que sirven al mismo tiempo de cifras, la Kábala es un esoterismo judío y no puede aplicarse legítimamente a otra lengua que al hebreo, incluso por parte de los cristianos. Ciertamente ninguna Tradición es más exclusiva, ni ningún esoterismo más secreto. Los cabalistas han formado siempre un pequeño grupo escasamente deseoso de extender sus conocimientos. Sus

escritos no son pocos, sino por el contrario numerosos. Los más conocidos son el *Sepher Yetsirah* o *Libro de la Formación* y el *Sepher Ha-Zohar* o *Libro del esplendor* (se sobreentiende divino). El *Zohar* escrito en arameo tardío mezclado de hebreo y de palabras extranjeras deformadas, se presenta como un libre comentario del *Pentateuco*, del que la parte relativa al Génesis ocupa casi la mitad. El comentario esotérico usa tres métodos de mutaciones: la *Gematría*, la *Notarikon* y la *Temurah*. La *Gematría* utiliza el valor numérico de las letras, que sirven ordinariamente para el cálculo. El *Notarikon* emplea las letras iniciales, medias y finales de una palabra nueva. La *Temurah* aplica los dos métodos precitados a la mutación y combinación de las letras. El *Zohar*, además de este comentario, contiene dieciocho tratados menores teosóficos que presentan a un célebre rabino del siglo II, Simón bar Yochai, que dice las palabras del texto. El objeto del cabalista como el de todo iniciado es el retorno a Dios. Y dado que el camino de retorno debe realizarse en sentido inverso al proceso de la creación, es comprensible por qué el *Génesis* ocupa el mayor lugar de estas meditaciones. La creación es considerada como el desarrollo exterior de las energías divinas que se expresan por el Verbo, La creación surge de la nada o mejor del vacío (*Tohou*), que es incomprensible, pues se trata de lo no-manifestado. El Verbo impone su orden al caos, por eso creación y conocimiento constituyen dos aspectos equivalentes de la manifestación. Es el pensamiento divino el que se manifiesta como dios o *Elohim* (ser) del que emana el sonido (o Verbo) que hace brotar la luz del punto central y primordial como lo dice el *Sepher Yetsirah*. El universo se desarrolla en las seis direcciones del espacio, a partir del punto oculto en el misterio del Palacio Interior. Este punto es el centro del mundo y el centro de los tiempos. El *Zohar*, como el *Talmud*, divide la duración del mundo en periodos milenarios de seis mil años, los cuales se encuentran prefigurados en los seis días del Génesis. El séptimo día es el del Sábado y de retorno al Principio. Para expresar las diversas etapas del conocimiento y los grados de la restitución al estado primordial, la Cábala utiliza un complejo conjunto de símbolos basados en la Letra del Nombre Divino, del que los *Sephiroth*, a veces denominados Palacios, son sus aspectos. La Gloria de Dios es representada por un Trono (del que habla Ezequiel) oculto por el velo cósmico de las existencias y acciones humanas (lo que lo asimila a la *mâyâ*). Para llegar al Trono es necesario atravesar siete Palacios, o mejor, siete salas del Palacio Santo, que están en relación con los Grados de perfección. Este Santo Palacio, según el *Sepher Yetsirah*, se identifica con el centro del mundo, lugar de la manifestación de la *Shekinah*, que es la síntesis de los *Sephiroth* o atributos divinos.

Moisés de León declara que el Santo sólo puede ser comprendido en sus atributos por los que ha creado el mundo. El misterio del punto original está oculto en el éter incomprensible, en donde se produce la concentración primera, de donde emana la luz que da su realidad a la extensión. La luz (*Aor*) brota del misterio del éter (*Avir*). El punto oculto manifestado está representado por la letra (*yôd*) que simboliza al Principio. De ella se han formado las demás letras. Cuando se produjo *yôd*, lo que quedó del misterio fue la luz. Esto, por otra parte, es un hermoso ejemplo de Kabbalismo, puesto que se la puede traducir por la ecuación: $av(i)r - i = aor$

La cábala distingue cuatro mundos dominados por el *En-Soph*, o infinito, que está más allá del último, el de la Emanación (*atsilouth*). Después vienen el mundo de la Creación (*bria*), el mundo de la Formación (*yetsirah*) y finalmente el mundo de los cuerpos o de la acción (*assia*). Todos éstos están integrados en *Atsilouth*. El *Sepher Yetsirah* explica la creación del mundo con la ayuda de 32 vías que son los 10 *Sephiroth* y las 22 letras. Las letras corresponden, además, a las 22 relaciones posibles que se pueden establecer entre los 10 *Sephiroth*. Estos *Sephiroth*, cuyo nombre evoca la idea de numeración, representan a los Nombres Divinos, las energías y los atributos que son también las esferas de acción divina. El *Zohar* las llama las "profundidades del Intelecto". Ellas constituyen, en una palabra, las determinaciones principales y las causas eternas de las cosas creadas, que corresponden a los Nombres Divinos del Islam y a las energías creadas de la ortodoxia.

Estos *Sephiroth* son tradicionalmente simbolizados como un árbol de tres ramas o como tres columnas "talladas en el éter incomprensible". A menudo este árbol se representa invertido, con sus raíces tomando la savia del cielo y con ayuda de las ramas inclinadas sobre la tierra extendiéndola sobre ella, a manera de un rocío celestial. La columna de la derecha es la de la Misericordia y la Gracia, la de la izquierda, la del Rigor y la Justicia. La columna central, la del equilibrio, reúne verticalmente a los cuatro *Sephiroth* principales: la Corona, la Armonía (o Belleza), el Fundamento y el Reino. Esta columna central puede ser relacionada con el árbol colocado en la mitad del Edén, eje del mundo en torno al cual se cumple la revolución cósmica. La correspondencia del microcosmos y del macrocosmos ha permitido que cada *Sephirah* se

corresponda con una parte del cuerpo del *Adam Kadmon* y por consiguiente con el cuerpo del hombre.

La unión con la divinidad (*devekuth*) es el fin supremo de los cabalistas. Exige una técnica que pasa por la visión en el espejo, el rostro exterior y el interior, la intuición, el amor y el éxtasis. En los textos no resulta extraño que una vez llegados al modo operatorio, uno se tropiece con fórmulas de este tipo: “El resto no debe ser puesto entre todas las manos”, constituyendo a este resto las reglas técnicas de los ritos preparatorios para la unión. Cuando la oración constituye el fundamento del método, se llama “el Camino de los Nombres”, como lo dice Abulafia. Para llegar a una extinción de lo mental, Abulafia combina las letras de una con la otra de una forma voluntariamente ilógica y llega a eliminar todo razonamiento discursivo. Él mismo cuenta que logró en una noche entera combinar los sesenta y dos nombres divinos hasta conseguir una completa purificación mental.

Esta progresión hacia el Trono divino se preparaba, por largos años de meditación y estudios, seguidos de ayunos de doce a cuarenta días. Las plegarias eran recitadas en posiciones que debían corresponder a las formas de las letras y la técnica de la respiración desempeñaba allí un gran papel. De esta manera el alma podía pretender atravesar los siete Palacios que corresponden a los siete cielos tradicionales. En cada etapa, era roto un sello, o lazo, y el iniciado llegaba a la séptima estación, la del *Adam Kadmon*, delante de la luz de la Gloria.

Agreguemos que a menudo el hebreo ha sido considerado como la lengua sagrada de la Tradición cristiana y que la Kábala ha estado presente en una parte del esoterismo cristiano, como lo prueba la existencia de cabalistas entre los Padres Griegos.

VI.- LA TRADICIÓN ISLÁMICA

El Islam, tercera rama nacida tardíamente del tronco de Abraham, a cuya doctrina ha querido restituir su pureza, constituye la última revelación importante que ha conocido nuestro mundo y cree superar a los dos monoteísmos anteriores, Judaísmo y Cristianismo, afirmando su monoteísmo en forma sin igual. Para el musulmán Dios es un creador permanente, sin intermediarios, ni causas segundas, cuyos Nombres sólo son atributos desde el punto de vista de la manifestación. El Islam es la doctrina de la Unidad (*Tawhid*) y de la trascendencia. Como lo declara la Sura de lo Absoluto: “Él, Ala es uno. Ni engendra ni es engendrado. Es sin igual”. Porque pone el acento sobre la Unidad del Principio, el Islam es esotérico en muy alto grado. No sólo dice al hombre lo que debe hacer, como la Torá judía o los Evangelios, sino también lo que es. Y si el Judaísmo es una vía de acción y el Cristianismo un camino de amor activo, el Islam es una vía de conocimiento, de equilibrio, cuya certeza adquiere sobre el plano práctico la forma de la intolerancia. El Testimonio (*shahâdah*) de tal certeza se expresa en la fórmula: “No existe Divinidad fuera de la Divinidad”, la que es suficiente pronunciar para ser Musulmán. Hay en este sentido un Islam natural, en efecto, todo hombre es en realidad un *muslim* (sometido) a la Ley Universal, a la voluntad divina, la reconozca o no. Este primer enunciado del Testimonio es una sencilla comprobación de hecho. El hombre experimenta una dependencia y, por lo tanto, una trascendencia que se impone a todo hombre lúcido.

La segunda parte del Testimonio: “...Y Mahoma es el profeta de Alá”, afirma la misión de Mahoma como enviado de Dios y acepta la revelación del Corán. Igual que el judaísmo, la revelación islámica se relaciona con el simbolismo del libro. El Universo es un libro cuyas letras son los elementos del cosmos. Según el Corán, palabra que significa la Lectura, el Profeta ha instituido los cinco pilares de la fe, el testimonio, el ayuno anual del Ramadán, la oración canónica repetida cinco veces al día, el diezmo anual y la peregrinación una vez en la vida. La significación profunda de estas prescripciones se descubre con facilidad si se ponen en práctica radicalmente. El ayuno prolongado conduce a la muerte al mundo, la oración prolongada, a la santidad, el diezmo repetido hasta el agotamiento, lleva a la pobreza espiritual y la peregrinación estabilizada en estado definitivo, se asimila a la unión.

De estos cinco elementos, la oración es el rito más continuo. Como lo ha dicho un espiritual: “La plegaria es un río que pasa ante mi puerta y en el que me purifico cinco veces al día”. Debe ser dirigida por el corazón y esta intención obligatoria es simbolizada por la orientación hacia La Meca (*qiblah*), que es una condición para su validez. La fórmula inicial de toda oración es la invocación

con la que comienza la primera Sura del Corán, la *Fatíha* (la que abre): “En el nombre del Dios Clemente y Misericordioso...”

Además, se dice que la *Fatíha* contiene en sustancia a todo el Corán, que la fórmula recitada contiene a toda la *Fatíha* y que la fórmula está incluso contenida en la letra *bâ* con que comienza la invocación *Bismi Allahi* (en el nombre de Alá). La letra *bâ* se reabsorbe a sí misma en su punto diacrítico, de manera que algunos espirituales han podido compararse en el estado de unión al punto bajo la *bâ*.

La doctrina islámica señala una separación muy neta, como sucede con todas las religiones originadas en Abraham, entre la gran senda de la religión, la *shari'ah*, es decir, el exoterismo, y la verdad interior, la *haqîqah*, reservada a los iniciados. La *shari'ah* comprende, además de lo que nosotros consideramos religioso, todo lo que atañe a lo social y legislativo, puesto que en el Islam se asimilan a la religión. La *shari'ah* es por lo tanto una regla general de acción. La *haqîqah* es el conocimiento puro cuya aproximación es facilitada por los diversos senderos (*tarîqah*) de las fraternidades iniciáticas. La *shari'ah* se apoya sobre la fe, cuya base está en el corazón, y sobre la sumisión (*Islam*) que envuelve a todo el ser. La *haqîqah* progresa gracias a la virtud que es el medio de la vía metafísica (*tarîqah*), vía esotérica del conocimiento interior.

Este esoterismo no es reciente como se ha pretendido. Deriva directamente de la enseñanza del Profeta y toda *tarîqah* auténtica posee una cadena que hasta él remonta. En efecto, Mahoma realizaba retiros en la gruta del monte Hira, durante el mes de Ramadán en los años que precedieron a la primera revelación coránica, costumbre que después continuó en la mezquita de Medina. Hay prácticamente unas cuarenta *turuq* cuyos miembros se denominan *murid* (discípulo), *faqir* (pobre) y cuyos maestros espirituales, a quienes su vida y su fama han santificado, reciben el nombre de *suffies* (puros). Los primeros sufíes se agruparon en cofradías en Basora y Koufa en los siglos VIII y IX. Entre ellos es obligación nombrar a Hakim Timirdhi y Hasan Baçri. Por la mitad del siglo IX, Djunaïd escribió una teoría del sufismo. Con Bistami, héroe legendario del sufismo persa, la espiritualidad se combinó con el simbolismo poético y su más ilustre representante es Djelal ed-din Rumî. El más importante de los maestros del esoterismo árabe, Mohyid-din ibn'Arabí, es el promotor de la más alta metafísica en sus obras, *Las Perlas de la Sabiduría* y *Las Revelaciones de la Meca*. En este desarrollo no debe omitirse el importante lugar adquirido por el Islam iranio o Shiísmo (palabra que designa al grupo de los partidarios de Alí, primo y yerno del Profeta). Esta corriente espiritual, además se escindió en dos grupos en el siglo VIII, el *imamismo* y el *ismaelismo*. Han formado parte del Shiísmo célebres sufíes, tales como Semnaní en el siglo XIV y Amolí, discípulo doctrinal del sunnita Ibn'Arabí.

La simplicidad aparente del dogma coránico facilita las interpretaciones más profundas. Pero es necesario saberlas interpretar correctamente, relacionarse con una cadena iniciática (*silsilah*) y con un maestro, del que se haya recibido la bendición. El estudio previo de la doctrina permite su superación por la intuición superior, ayudada por la práctica de las virtudes que los sufíes identifican con los grados de la espiritualidad. Su jerarquía es uno de los aspectos más válidos y más aparentes de la realización, bien estén todos contenidos en la pobreza espiritual o en la sinceridad que no existe sin un verdadero desapego. Los diferentes grados de la perfección se clasifican en estados pasajeros (*hâl*) y estaciones definitivas (*maqâm*). Todos pueden colocarse bajo el vocablo del dhikr o del recuerdo de Dios. El medio de este recuerdo es la invocación del nombre divino, que se justifica por la famosa fórmula: “Adora a Dios como si lo vieras, pues si no lo ves, Él te ve a ti”. La recitación del Corán, la letanía de los 99 Nombres Divinos, preparadas por el ayuno y el retiro, son medios poderosos de aproximación. Uno de los métodos más originales, es el acuerdo espiritual o danza sagrada (*sama*), practicada por los Derviches, ya que si la poesía y la música son prohibidas por la *shari'ah*, por el contrario son usadas por los sufíes, sobre todo en las cofradías persas.

El fruto de la vocación esotérica es la obtención de la Gran Paz, (*Es-Sakînah*), que es al mismo tiempo la Presencia Divina, en el centro del ser y uno de los más válidos criterios de la unión. Pero como según la espiritualidad de los sufíes, la esencia Divina no se descubre al iniciado sino bajo la forma de una revelación propia, no puede percibir en el espejo divino sino a su propio espíritu. La Esencia invisible se encuentra siempre más allá del espejo y más allá del dualismo, del que no se puede escapar sobre la tierra. Por esta razón el Sabio ha aconsejado que no se desespere, que

no persiga lo imposible, adhiriéndose al método en lugar de solamente avizorar el fin. “No fatigues tu alma por superar este grado”.

La Gran Paz es llamada también simplicidad, el estado de infancia o pobreza, que en la senda de la unión conducen al estado último de la extinción del yo. Esta separación inspira a algunos espirituales un desprecio del mundo que reviste la forma de un no-conformismo humorístico. Éste toma una forma sistemática en la escuela *Haldoun-al-Qaccâr*, la de los *Malâmatiyah*. El olvido de sí impulsa a no tomar nada en serio, pero hay en ello una actitud peligrosa en cuanto al plano exotérico, frente a los representantes oficiales de la *shari'ah*. La paradoja puede conducir al martirio como se comprueba en el *al-Hâllaj* quien decía de Dios: “Pretender conocerle es ignorancia; persistir en servirlo, irrespetuosidad; prohibirse combatirlo, locura; dejarse engañar por su paz, tontería; discurrir sobre sus atributos, divagación”. Acentuar las contradicciones humanas que se agotan en expresar la unidad divina puede conducir a los discípulos poco dotados a extraviarse en el ateísmo. Más todavía la salida de sí mismo y la afirmación de la identidad llevan al fervoroso de Dios a gritar: “Yo soy la Verdad (*anna-al-Haqq*)”, blasfemia religiosa que condujo a *all-Hallaj* al suplicio. Siendo de todas maneras el escollo de la idolatría, que consiste en tomar la apariencia por la esencia, la aproximación por la llegada, la verdad parcial por la absoluta, o una estación provisoria por el fin, es concebible que Bistami haya osado decir que “la gente más separada de Dios son los ascetas por su ascesis, los devotos por su devoción, los sabios por su ciencia”; si no se precisa que estos ascetas, estos devotos, estos sabios, sólo tienen de ello la apariencia, puesto que la ciencia no es, sino un medio bueno o malo, la ascesis una disciplina sin virtud en sí, la devoción un camino sin objeto si se limita a sí misma.

La más espléndida fórmula, la de la unidad, ha sido dada bajo una forma práctica por el gran *Mohyid ed-din ibn'Arabí* cuando dijo: “Mi corazón puede adquirir todas las formas. Es el Monasterio del cristiano, el templo de los ídolos, la pradera de las gacelas, la Ka'ba del peregrino, las tablas de la Ley mosaica; el Corán de los fieles. Amor es mi credo y mi fe”.

CAPÍTULO II: OCCIDENTE

I.- EL ESOTERISMO CRISTIANO

En Occidente, que hace veinte siglos que vive según los principios de la religión cristiana, no vamos a exponer sus dogmas. Trataremos solamente de esbozar los principales aspectos del esoterismo cristiano, sin abordar su modo espontáneo, místico y poético. Nos limitaremos a estudiar las principales organizaciones iniciáticas, cuya existencia está testimoniada sólo por pruebas indirectas, pero que gracias a circunstancias excepcionales se han podido sorprender.

Teniendo la filiación auténtica de la Tradición un valor decisivo, es necesario remontarse a la fuente de la predicación evangélica, pese a la oscuridad, sin lugar a dudas voluntaria, de que se mantiene rodeada. Entre los judíos piadosos que vivían en Palestina en los tiempos de Jesús, el testimonio de Flavio Josefo permite distinguir tres tipos de fieles: los saduceos, casta sacerdotal que interpretaba el *Pentateuco* literalmente, los fariseos, fieles a una Tradición oral de costumbre y finalmente los Esenios, unidos en una comunidad de tipo pitagórico y de una alta espiritualidad. Desde hacía tiempo se sospechaba que Jesús habla estado familiarizado con esta élite esenia. El reciente descubrimiento de casi seiscientos manuscritos del I^{er} siglo en Qumrán conteniendo sus escrituras, transforma esta hipótesis en una casi certeza. Por estos textos sabemos que los Esenios formaban una congregación muy secreta. Se llamaban entre sí “hijos de la luz” y denominaban a su doctrina “la nueva alianza”. Llevaban vida de cenobitas en las riberas del mar Muerto en un convento del que se han encontrado vestigios. La comunidad comprendía una triple jerarquía de fieles, los postulantes, los novicios y los iniciados, a quienes estaba reservada, después de tres años de preparación, la revelación de una gnosis. El rito principal consistía en una comida sagrada, tomada en común, precedida de una purificación. No admitían mujeres, no utilizaban dinero y prestaban un juramento que garantizaba el secreto. El superior de ellos, un sacerdote de la tribu de Leví y del sacerdocio de Aarón, era llamado “Maestro de Justicia”. Uno de ellos, probablemente, fue ejecutado y condenado por orden del Sanedrín. Es fácil comprobar el paralelismo de estos caracteres y de estos episodios con los del Cristianismo naciente. El brusco silencio hecho sobre los Esenios a la venida de Cristo deja suponer que reclutó entre ellos a sus primeros fieles.

Sin embargo, la enseñanza de Cristo superaba grandemente el cuadro ritual del judaísmo, en el que los Esenios habían querido permanecer y que él había respetado. Por la fuerza de los hechos, sus fieles, una vez muerto, se alejaron insensiblemente del culto del templo, hasta el momento en que nació un nuevo exoterismo. Jesús se refería principalmente al sentido espiritual de las Escrituras como lo manifiestan numerosos pasajes de los Evangelios: “Que el que sea capaz de comprender... Que el que tenga oídos escuche... Diré cosas ocultas desde el comienzo del mundo”. La superación del orden social está claramente enunciada en la frase célebre: “Dad al César lo que es de César...”

Después de la pasión, la sociedad cristiana primitiva no se diferenciaba aún de la comunidad esenia. Las asambleas comprendían tres tipos de miembros, los oyentes, los catecúmenos (o competentes) y los bautizados. Los catecúmenos no eran admitidos al sacrificio eucarístico. Los candidatos al bautismo no recibían el sacramento hasta haber sufrido un examen. El hecho de que el bautismo y la confirmación no pudieran ser conferidos sino una sola vez abogaría por un carácter iniciático y permitiría hacerlos corresponder con el grado de los misterios menores, en tanto que el sacramento de la ordenación correspondería a los grandes misterios. Muchos otros indicios testimonian el esoterismo de la Nueva Alianza, y especialmente el hecho de que el sacramento de la comunión fuera conferido bajo las dos especies, aunque hoy las dos especies sean utilizadas entre los ortodoxos sólo para todos los fieles.

Otros rasgos de una enseñanza reservada se encuentran en las epístolas de San Pablo: “Yo os he dado leche y no alimento sólido... O cualquiera que sea alimentado sólo de leche no comprende nada de los discursos de la Sabiduría”. Los textos de los Santos Padres hacen alusión a una “verdad que no es permitido contemplar a los catecúmenos”. San Basilio habla con más claridad aún “de una Tradición tácita y mística mantenida hasta nosotros... de una instrucción secreta que nuestros padres han observado... ya que ellos habían aprendido cómo es necesario el silencio para mantener el respeto del misterio”. Poco después los escritos “dionisianos” hablan de 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”.

Pero, judía de origen, la nueva religión no podía extenderse en el mundo antiguo conocido si no era utilizando el vehículo de la lengua griega. Esta simbiosis con el helenismo decadente se realizó en Alejandría, primera capital moderna, punto de unión de tres culturas, la egipcia, la hebrea y la helénica. Fue allí en donde, sin duda, adquirió los principales elementos de su vocabulario y de su dialéctica. Por largo tiempo, los libros herméticos fueron considerados por los sabios como los monumentos auténticos de la teología egipcia, inspirados por Thot, dios egipcio de la sabiduría, asimilado al Henoch hebreo, al Hermes griego y al Verbo cristiano. Los libros de Hermes contenían pasajes sobre la contemplación dignos de Plotino. Clemente de Alejandría, luz de la Didascalía, que habla conocido los misterios antiguos antes de ser bautizado, usó la misma terminología para hablar de la iniciación crística: “He llegado a ser santo desde que he sido iniciado... El Señor es el hierofante... Él pone su sello al adepto. Estas son las orgías de nuestros misterios. Venid y recibidlas”.

Pero el Cristianismo no podía conservar este carácter esotérico más que manteniéndose oculto. Todo cambió cuando Constantino lo aceptó como la religión del imperio y trasladó su capital a Bizancio. Al surgir a la luz general, la nueva doctrina debió darse una base legal, sacando el derecho canónico del derecho romano. Los cuadros de la administración imperial fueron utilizados por la Iglesia. Esta socialización era fatal, puesto que Cristo no habla tenido en cuenta una aplicación práctica de su enseñanza que implicaba prescripciones inaplicables al "mundo" y que fue necesario aplicar como “consejos de perfección”.

Todo lo que en el origen era esotérico fue cubierto por un velo. Las parábolas se consideraron como simples moralidades. Las verdades interiores, poco comprensibles a los cerebros medios, se transformaron en misterios. Los sacramentos que conservaban su valor simbólico perdieron paulatinamente su carácter reservado. Al mismo tiempo la doctrina cristiana no pudo escapar a un desequilibrio que provenía de la confrontación de su alta espiritualidad, con las exigencias de la vida ordinaria. El camino de Cristo apareció como particularmente difícil para ser seguido exponiendo a los fieles a los riesgos de una hipocresía permanente, como lo comprobó Kierkegaard cuando declaró el Cristianismo “no vivible”.

Pero la razón exigía su parte; se apoderó de la filosofía griega y creó la escolástica con su culminación, el racionalismo cartesiano. Las aspiraciones del espíritu, fueron satisfechas al mismo tiempo por la iniciación sacerdotal, la espiritualidad monástica o las numerosas organizaciones iniciáticas herméticas, artesanales o caballerescas que aparecieron en Occidente.

Durante ese tiempo, la Tradición cristiana oriental, que no conoció la escolástica, ni la Reforma, mantuvo, por su lado, la cadena de una espiritualidad de la que es testimonio la brillante sucesión de los padres griegos. Ésta parece haber desarrollado el método más que la doctrina. En efecto, si la metafísica de una doctrina se mantiene teóricamente, el método psíquico y práctico, que es su doble, realiza necesariamente sus virtudes por el poder de sus ritos.

II.- EL HESICASMO ORTODOXO

A los padres del desierto remontan los primeros ejemplos de un método de oración que debía terminar en el hesicasmo, palabra que designa un estado completo de silencio, de soledad y de paz. Su centro de difusión fue primero el monte Sinaí, de donde emigró al monte Athos bajo la presión de las invasiones de los turcos. A partir del siglo IV, siguiendo el ejemplo de San Antonio, algunos anacoretas se retiraron a las ermitas de los desiertos de Egipto y Capadocia. Gozaron de un prestigio que se reflejó sobre las comunidades, de tal manera que el episcopado oriental fue siempre reclutado entre los monjes.

Evagrio el Póntico, discípulo de Macario y amigo de los padres capadocios, cumplió la función de iniciador. Heredero espiritual de Clemente y Orígenes, es el primer teórico de la oración pura, considerada como un diálogo entre el intelecto y Dios. Sus sucesores, Diadoco de Fotice y Juan Clímaco, efectuaron una síntesis cuyo rasgo esencial fue la oración de Jesús como recuerdo de su

nombre. Pero mientras que esta oración permanente figura en la regla de San Basilio y es recomendada en la de San Casiano, la de San Benito, de la que el monacato occidental depende, no hace mención de ella. Sin duda, el fundador benedictino no consideraba la disciplina monástica sino como el comienzo de un camino que debía hallar su cumplimiento en el estado del anacoreta.

Mientras la invasión árabe separaba al Occidente de sus fuentes, el Oriente extendía los alcances de su método. Simeón el Nuevo Teólogo prescribió que la oración debía ser ininterrumpida como la respiración y el ritmo cardíaco. “En donde está el cuerpo, decía, debe estar el intelecto... El hesicasta es un ser corporal que se esfuerza por hacer descender la inteligencia al corazón”. Reside allí un modo poético de oración de la que hemos encontrado otros ejemplos, el *nembutsu* de los budistas, el *dhikr* de los sufíes, el *japa* de los *yoguis*, cuya eficacia se encuentra garantizada por las Leyes de Manú: “Un brahmán puede alcanzar la bienaventuranza por la sola invocación y ningún otro rito”. Esto tampoco lo ignora Occidente radicalmente y sus rasgos se hallan en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola que hablan de una “tercera oración por medio del ritmo”.

En la capital bizantina la oración pura encontró su base teológica en los escritos de Gregorio Palamas, que murió siendo obispo de Salónica en 1359. Lo que era hasta ese momento un método implicando además un rito reservado, llegó a ser una doctrina inseparable de una gnosis. Palamas había sido iniciado en la oración pura por Theolepto de Filadelfia (en Lidia), en un convento del monte Athos en el que durante 20 años llevó vida de cenobita. Al espiritualismo exclusivo de los platónicos, Palamas opuso la concepción bíblica por la que el cuerpo no es la prisión del alma, sino su tabernáculo, puesto que, después de la encarnación, él manifiesta al Espíritu Santo. El método hesicasta hace pasar esta conexión de la potencia al acto. El corazón es un lugar divino y el cuerpo debe orar al unísono con el corazón. Palamas rehabilitó al cuerpo como simultáneamente lo hacía en Occidente el esoterismo alquímico. “A cada uno según su ley y su norma. Al cuerpo la temperancia, al alma la caridad, a la razón la sobriedad y al espíritu la oración”.

Esta intrusión inmanente del espíritu en el cuerpo justifica y completa la teología negativa que Dionisio el Areopagita había fijado teóricamente en el siglo V. En tanto que éste no proponía un método para conciliar los textos contradictorios que consideraban a la divinidad en su doble aspecto inaccesible y comunicable, Palamas elucidó el problema en su diálogo *Theófanos*. Dios trascendente e incommunicable para la razón (en tanto que No-Ser) puede ser conocido por el corazón (en tanto que Ser) en sus operaciones, en sus energías, en sus modos, que Dionisio llama *virtudes*, Gregorio Nacianzeno *impulsos* y el tomismo *gracia increada*. Pero en tanto que en Occidente esta gracia es un accidente en el que cada uno participa sin saberlo, en Oriente es considerado como intrínseco a la naturaleza salvada. Gracia y libertad no aparecen más como opuestos y Gregorio de Nyssa ve en ellas las dos caras de una misma realidad, de una sinergia que enlaza las dos voluntades, la divina y la humana. Esto explica la serenidad, el *desapego* y la paz del verdadero hesicasta, que reúne los dos polos de toda espiritualidad, la interioridad y la trascendencia, la divinidad impersonal y el Dios personal, unión que explicita Evagrio el Póntico en una fórmula digna de la India: “La visión de Dios no se realiza sino con la visión del Sí-Mismo”. La oración del corazón está además subordinada a la preparación del cuerpo por el ayuno y la vigilia. “Es la vía estrecha, dice Palamas, porque se debe realizar sobre una base de virtudes que disponen para la unión”.

Todavía hoy esa oración alimenta a la espiritualidad oriental. En 1782 apareció en Venecia, publicada bajo los cuidados del obispo de Corinto y de un monje del monte Athos, una colección de textos sobre la oración continuada sacada de los Padres Griegos, bajo el título de *Philocalia* (o *Amor de la Belleza*). Esta frase había servido a San Basilio para una antología de Orígenes, el gran platónico. Esparcida durante el siglo XIX por las ermitas de los *starets* rusos y traducida para el pueblo, la *Philocalia* mantiene hasta hoy una espiritualidad vivida entre los más humildes campesinos con el éxito que atestigua el famoso relato *del Peregrino ruso*.

III.- TEMPLARIOS, FIELES DEL AMOR Y ROSACRUZ

El esoterismo refugiado en Oriente en las ermitas y en Occidente en los claustros debió usar medios reservados e incluso secretos para asegurar su permanencia. Es muy difícil encontrar, a no ser algunos indicios concordantes de su supervivencia, por inferencias paralelas. Sólo las

vicisitudes obligaron a las organizaciones iniciáticas a salir de las sombras, frente a la religión oficial que las ignora y frente al poder que las condena, pues los gobernantes, como hombres, temen lo que no comprenden. Vamos a tratar de desarrollar el filme discontinuo de estas apariciones bajo los ojos del lector, tratando de evaluar el orden de su sucesión, sus recíprocas pertenencias y su probable autenticidad.

La causa esencial de la decadencia de las organizaciones iniciáticas se basan sobre la ruptura del lazo que las une mutuamente y vincula a cada una con su centro. Por otra parte, el cisma de Oriente y el bloqueo árabe del Mediterráneo impidieron las relaciones fáciles que las Cruzadas hubieran podido restablecer. El papel de intermediario fue cumplido por la nueva Orden del Templo, fundada en 1119, entre la primera y la segunda Cruzada, en un momento en que se trataba no de luchar, sino de consolidar la conquista y hacer reinar la paz en el nuevo reino cristiano.

Los estatutos de la Orden fueron revisados y aprobados por San Bernardo, que quiso apadrinar una caballería cristiana ideal, cuyos miembros habrían tenido por función la guardia de la "Tierra Santa". Toda iniciación caballerescas posee en sí un carácter esotérico. Pero el título dado a los nuevos caballeros era más revelador todavía. En el mundo occidental sometido a la Tradición judeo-cristiana, una orden que tomaba por emblema el templo de Salomón dejaba entender que tenía conciencia de la unidad superior de las tres formas religiosas salidas de Abraham. Es natural que sus miembros hayan tenido con los musulmanes del nuevo reino otras relaciones aparte de las guerreras. De hecho los caballeros ocupaban la mezquita de *El-Aksa* en Jerusalén y tuvieron durante más de un siglo relaciones diarias con los árabes.

Por otro lado, estos caballeros eran monjes y su nombre de "guardianes de la Tierra Santa" adquirirá entonces un sentido superior. Se sabe que existen tantas tierras santas cuantas formas tradicionales regulares a imagen de la Tierra Santa por excelencia, símbolo de la Tradición misma. En el caso de los Templarios, la ciudad de Jerusalén era el centro de la Tradición mosaica y la imagen del estado espiritual que le estaba relacionado. En estas condiciones se comprende cómo el poder temporal de los reyes se haya conmovido por un sentido de la fraternidad que supera a los dogmas y que, con el impulso además de la "codicia" denunciada por el Dante, y que obtuviera una condena de Roma, que se puede calificar, según los puntos de vista, de inevitable o escandalosa.

Varias manifestaciones importantes de las doctrinas esotéricas coincidieron con la destrucción de la Orden del Templo. Los iniciados cristianos, de acuerdo con los iniciados musulmanes, convinieron de manera de mantener el lazo roto. Esta reorganización oculta se logró gracias a los miembros de fraternidades tales como la *Fe Santa*, *Los Fieles de Amor* y los *Rosacruces* que por prudencia nunca constituyeron sociedades definidas. "Hay en el museo de Viena, escribe René Guénon, dos medallas de las cuales una representa el Dante y la otra al pintor Juan de Pisa. Ambas llevan en el reverso las letras F.S.K.I.P.F.T. que deben ser interpretadas así: *Fidei Sanctae Kadosch Imperialis Principatus Frater Templarius*. Esta asociación de la *Fe Santa*, de la que el Dante parece haber sido uno de sus jefes, era una tercera orden de filiación templaria cuyos signatarios se denominaban *Kadosch*, es decir, santo o consagrado. No faltaba razón a Dante, continúa Guénon, cuando al fin de su viaje, tomaba en *La Divina Comedia* por guía a San Bernardo, quien había establecido la regla del Templo, como si quisiera indicar con ello que la espiritualidad del santo era el único medio ofrecido a los caballeros para alcanzar el grado superior de la jerarquía espiritual".

Además, *La Divina Comedia* está construida sobre una arquitectura de símbolos esotéricos. Hace tiempo que el R.P. Asín Palacios mostró que dos fuentes principales de esta obra son el *Libro de la Escala* y el *Libro del Viaje Nocturno*, dos obras de espirituales musulmanes. Por otro lado, los siete cielos del poema equivalen a los siete peldaños iniciáticos de los Fieles de Amor, otra fraternidad, de la que el Dante formaba parte con poetas amigos. La "Dama" de los Fieles era la Inteligencia Trascendente o la Sabiduría Divina. El *Cuore Gentile* de los mismos Fieles era el corazón noble y purificado de relaciones mundanas. Los Fieles de Amor debían escribir en verso, lengua de los ángeles y de los dioses. Boccaccio, que formaba parte de ellos, se ha referido a la trascendencia esotérica en un cuento *del Decamerón*, al hacer declarar a Melquisedec que "del Judaísmo, Cristianismo e Islam, nadie sabía cuál era la verdadera fe".

Se puede suponer que la *Fe Santa* ha tenido como heredera la Corporación de los Rosacruces, la que nunca ha tomado forma exterior. El término *rosacruz* designa un estado espiritual que implica

un conocimiento de orden cosmológico en relación con el hermetismo cristiano. Uno de sus caracteres más reveladores consiste en el "don de lenguas", es decir, en el arte que tenían de hablar a cada uno su propio idioma. Adoptaban las costumbres y los usos del país que atravesaban e incluso tomaban un nombre nuevo. Eran cosmopolitas en el verdadero sentido del término. La Fraternidad manifestó públicamente su existencia con la publicación de la leyenda de su fundador, Christian Rosenkreutz y de sus viajes simbólicos, realizada por el alquimista alemán Valentin Andreae en 1614. Si se observa que el sello de Lutero llevaba una cruz en el centro de una rosa, que la mayor parte de los que se han llamado Rosacruces fueron alquimistas luteranos como Khunrath, Maier y R. Fludd, se puede deducir que la aparición de esta sociedad es un episodio de la Reforma bajo una apariencia esotérica. Agreguemos, a título de curiosidad, que Leibniz, al principio de su *De Arte Combinatoria* en donde trata la característica de una lengua universal, ha colocado una rosa de cinco pétalos en el centro de una cruz y que Descartes intentó inútilmente, como él mismo lo refiere, ponerse en contacto con una organización de ese nombre. Se dice que los rosacruces abandonaron Europa y se fueron hacia la India al comienzo del Siglo XVII, lo que puede interpretarse como una reabsorción de la sociedad por un centro oriental. En todo caso los rosacruces modernos no poseen ninguna relación efectiva con los verdaderos Rosa-Cruz, y quienes se denominan tal, por ese mismo hecho, no son uno mismo con ellos.

IV.- LA COSMOLOGÍA HERMÉTICA

La Tradición cristiana primitiva no se ocupaba de la ciencia en el sentido corriente de la palabra. Los Evangelios no implican un código jurídico ni tampoco enseñan una cosmología particular. Los primeros cristianos fueron necesariamente tributarios de la ciencia griega contemporánea. El esoterismo, para expresarse claramente se ha servido naturalmente del vocabulario de las ciencias, de las artes y de los oficios existentes, que sus ritos usaban como símbolos, para iniciar a los individuos ejercitando esos oficios y cumpliendo esos ritos. Al usar por necesidad la ciencia griega, el hermetismo cristiano se formó por la simbiosis de las espiritualidades evangélica y hebrea con la cosmología alejandrina. Esta comprendía dos ciencias a la sazón favorecidas, la astrología y la alquimia, surgidas ambas de la iniciación sacerdotal. Es necesario recordar que la pedagogía antigua llamaba "artes liberales" a las ciencias que se dividían en dos grupos, distinción que se ha prolongado en nuestras escuelas hasta la Edad Media. Era la ciencia de las letras o trivium, con la que se relacionaba la alquimia y que comprendía la gramática, la lógica y la retórica y la ciencia de los números o quadrivium que comprendía la aritmética, la geometría, la astrología y la música.

Al estudiar separadamente la astrología y la alquimia, se olvida en demasía que existe entre ambas disciplinas una relación que proviene de la unidad cósmica que suponen. Entre la astrología que se ocupa del mundo celeste de las esferas planetarias y la alquimia, que se ocupa del mundo terrestre de los estados naturales, existe una relación que se podría definir diciendo que la astrología representa a "la voluntad del cielo" y la alquimia "la progresión voluntaria del hombre", dualidad de fuerzas que la iniciación tiene por objeto hacer coincidir.

Hoy, la astrología sobrevive bajo el aspecto desfigurado de una simple mántica, que justifica todas las censuras. René Guénon lo ha dejado dicho: "Las pretendidas tradiciones astrológicas representan los fragmentos de un conocimiento perdido e incomprensible. Además, resulta curioso observar que las obras astrológicas conocidas hoy día pertenecen a épocas de decadencia tradicional, bien sea al fin de la antigüedad griega con Ptolomeo o al fin del Renacimiento con Morin de Villefranche. En realidad el interés de la astrología proviene de que enseñaba algo con lo que no concuerda nada de lo actual, la ciencia de los cielos y del tiempo cualitativo.

En nuestro mundo todo fenómeno se expresa a través del espacio y del tiempo, gracias al movimiento que los une, y por consiguiente al ritmo que ordena este movimiento. Los cuerpos celestes manifiestan el ritmo en el estado puro y por ello están presentes en el origen de las matemáticas, habiendo sido los astrólogos los primeros matemáticos, nombre que les daban los pitagóricos. Como todo ritmo supone un retorno cíclico, la astrología era la ciencia de los cielos y del tiempo cualitativo. En efecto, la permanencia de las leyes naturales que la ciencia moderna reduce a fórmulas, implica según esta ciencia, la estabilidad casi eterna de las condiciones en las cuales se ejercen estas leyes. Por otro lado, la teoría tradicional de los cielos supone al contrario una alteración continua, una aceleración creciente del tiempo a medida que el mundo se aleja de

su origen, acompañado, de una degeneración correspondiente en todos los dominios. Por su orden y simbolismo, los astros traducen admirablemente esta naturaleza variable de los tiempos y la transformación del ambiente cósmico en que el hombre está en cada momento sumergido. De esta manera cada ciclo puede servir para simbolizar un estado espiritual y un momento de la historia.

Este medio, siendo cósmico, no sólo influye en el hombre, sino en toda la naturaleza. La alquimia enseña así que cada planeta señala con su "signo" a uno de los diferentes metales engendrado por la naturaleza. La ciencia antigua suponía que bajo la influencia celeste del sol y de los astros, "maduraba" lentamente la materia prima original, para dar nacimiento gradualmente a la serie de los metales, que progresaban en calidad hasta la perfección del oro. El alquimista en su laboratorio aspiraba a imitar la forma operatoria de la naturaleza. Por el fuego de su atañor, en donde el principio ígneo sustituía al sol, debía conseguir en los cuarenta días de una gestación alquímica, lo que la naturaleza realiza en las cuarenta semanas de una gestación humana.

Se entiende cómo el esoterismo se haya adueñado de este símbolo, fundado sobre el principio de la unidad cósmica, sin que por ello se nos muestre como más unida a él que a cualquier otro de la ciencia antigua, al parecer actualmente perdida. Todo lo que existe surge de la misma sustancia y el cosmos puede ser considerado como un gran organismo animado por el mismo principio de vida. Los estados sucesivos de la materia rectificada por la alquimia, podían ser considerados como equivalentes a las etapas espirituales de una purificación iniciática. La alquimia mostraba el proceso por el que la vida encuentra su perfección original a partir de la materia prima indiferenciada. Lo que permite decir que el proceso iniciático y la "gran obra" alquímica no son sino una sola y misma cosa, la conquista de la luz hacia un estado simbolizado por el oro, el que, según los Vedas, es la inmortalidad. Igualmente puede decirse que la astrología es un reloj calificador de los tiempos, que puede ser utilizada por la alquimia como terapéutica de los estados, estando ambos métodos en perfecta correspondencia y dependiendo también ambos del hermetismo cristiano, cuyo lenguaje han utilizado los alquimistas.

V.- EL COMPAÑERAZGO Y LA MASONERÍA

Entre la luz del cielo y las tinieblas de la tierra, el dominio de la cosmología se extiende por igual sobre la superficie de la tierra habitada. Implica una "geografía sagrada" que organiza la elección de los lugares propicios para que el hombre se instale y se construyan las ciudades. Como toda civilización está subordinada al arte de la arquitectura, que domina a todos los otros, dicho arte está tan íntimamente asociado a la creación de las ciudades, que al comienzo de los tiempos medievales reunían dentro de sus muros a los artesanos que dependían hasta el momento de dominios señoriales o conventuales.

Todo oficio puede servir de base a un camino iniciático cuando tiene carácter tradicional. Las leyendas atribuyen el origen de las artes, ciencias y oficios a una iniciativa divina, prototipo de la iniciación artesanal. Jano era a la vez, según se conoce, dios de los oficios y de los misterios, y en la leyenda griega, Prometeo, titán-demiurgo, era el instructor de las técnicas que habían permitido al hombre conocer el arte del fuego, los trabajos manuales, la elocuencia, la poesía y la música.

Dos organizaciones de origen obrero han perpetuado en Occidente, hasta nuestros días, en una forma débil, pero rica de simbolismo íntegro, estas iniciaciones de los oficios. Se trata del *Compagnonnage* y la Masonería que, por su simbolismo arquitectónico, surgen de la cosmología. Al comienzo de los tiempos carolingios, las asociaciones de artesanos que continuaban a las de sus colegas romanos de oficio, habían tomado la forma de congregaciones religiosas. Los cofrades que ejercían oficios de base, relacionados con la arquitectura, iban de taller en taller, eran en todas partes considerados como "forasteros" y "transeúntes", calificativos que han conservado diferentes ritos del Compañerazgo. Aislados en sus logias, estos constructores, tallistas de piedras de las catedrales, se agrupaban en sociedades cerradas que solo admitían miembros de idéntica profesión.

En efecto, el Compañerazgo tiene este rasgo notable, ha conservado su carácter secreto y el espíritu comunitario de su origen. Cada uno de los ritos está colocado bajo el patronazgo de un personaje histórico o místico, el rey Salomón, el maestro Santiago y el P. Soubise, ya que si la

leyenda se refiere en primera instancia a la construcción del templo de Jerusalén, posteriormente se ha cristianizado. Estos tres personajes representan en realidad a las tres castas real, artesanal y sacerdotal, de toda sociedad tradicional. Y el Compañerazgo, pese a su sentido comunitario, ha conservado esta tripartición en los grados de aprendiz, oficial y maestro.

Sus ritos de iniciación tienen al mismo tiempo severas pruebas del oficio y episodios de la Pasión de Cristo, simbolizada por la misa. Este fue el pretexto de las condenas que la Francmasonería soportó cuando debió abandonar la clandestinidad del siglo XV al XVIII. En ese momento sus ritos no eran comprendidos y fueron considerados simulacros sacrílegos, cuando en realidad no eran más que restos de una Tradición hebrea cristianizada. La leyenda de la fundación del templo de Jerusalén refería que, después de su construcción, el maestro Hiram, su arquitecto, había sido asesinado por tres compañeros envidiosos y enterrado en una tumba de bronce en el templo mismo. Este episodio dramático puede relacionarse con el final de una canción de gesta del siglo XIII, la de Renaud de Montauban. Se lee en ella que el primogénito Aymón, volviendo de Tierra Santa con hábito de peregrino, fue contratado en el taller de la catedral de Colonia en donde fue asesinado por colegas envidiosos.

Para explicar estos ritos sacrificiales de fundación se podrían recordar los precedentes antiguos de los sacrificios humanos que acompañaban a la fundación de los santuarios védicos. En todo tiempo se han unido el templo y la tumba. De la misma manera las iglesias cristianas están construidas sobre una *confesión* que contiene el cuerpo de un mártir o las reliquias de un santo que consagra el lugar.

El estrecho parentesco de sus ritos y símbolos permite suponer que la Francmasonería tiene el mismo origen que el Gremio. El nombre de *francmasón* se originaría en la franquicia y servicios que el emperador acordó en 1276 a los artesanos del taller de la catedral de Estrasburgo. Significa hombre libre, por oposición a siervo. Estos francmasones, fundaron en esta ciudad la primera logia (*Bauhütte*) del Sacro Imperio, la que fue seguida de otras logias en Viena, Colonia y Zurich. Dos siglos más tarde, en 1459, el maestro de obra de Estrasburgo unió a todas las logias alemanas en una federación que reglamentó los símbolos y ritos en el convento de Ratisbona. Idénticas liberalidades comunales promovieron en Francia e Inglaterra la reunión de logias, cuya existencia posiblemente se remontaba a tiempos atrás, puesto que se dicen surgidas de los gremios de artesanos romanos.

La logia con su techo estrellado representa al mundo. La desnudez parcial de los que se inician recuerda la de los *mistes* de los misterios. El iniciado padece la muerte iniciática en la sala de reflexión, más tarde renace a la luz. Las marchas y los viajes son las pruebas.

Hacia el siglo XV se produjo una modificación importante. Hasta ese momento, junto a hombres del oficio, las logias admitían masones que no eran profesionales, llamados aceptados, especialmente sacerdotes iniciados en logias especiales para cumplir la función de capellanes. Todos eran miembros de la misma Masonería operativa en el seno de la religión cristiana. Por razones oscuras, sin duda con el fin de reunir a los miembros de otras organizaciones perseguidas o prohibidas, el número de masones aceptados aumentó, sobre todo en Inglaterra. Las logias se poblaron de grandes señores e intelectuales que fueron aceptados en el grado de maestros. En el siglo XVII los miembros constructores eran muy pocos en las logias y la Masonería operativa había degenerado en especulativa. Cuando en 1689 el rey Jacobo Estuardo se refugió en la corte de Luis XIV, es probable que los caballeros escoceses de su comitiva fundaran logias que fueron muy probablemente el origen del rito escocés y que se desarrolló especialmente en Francia.

La desviación capital, que fue el punto de partida de la Masonería moderna, se produjo en Inglaterra al comienzo del siglo XVIII. El pastor Anderson, capellán de la Logia San Pablo en Londres y el francés Désaguliers, capellán del príncipe de Gales, reunieron a algunos masones partidarios de los Orange, que elaboraron de 1714 a 1717 un nuevo ritual de inspiración protestante. Después de esto, quemaron los antiguos archivos considerados "contaminados de papismo". La Gran Logia de Inglaterra constituida por masones aceptados, basada sobre las constituciones de Anderson, fue inaugurada en 1723 bajo la gran maestría del duque de Wharton, pese a las protestas de otras logias, entre las que la de York pretendía altísima antigüedad. En tanto que las logias "escocesas" otorgaban en 1735 a J. H. Maclean la dignidad de Gran Maestre,

siendo un barón escocés, hasta 1738 las logias “inglesas” no se liberaron de la tutela británica y el duque de Antín fue elegido gran maestro de la nueva Gran Logia de Francia.

Nadie se admirará de que en 1655 el Gremio fuese condenado por la Sorbona, y en 1791 por la Constituyente, igual que la Masonería lo fue en 1738 y en 1751 por la Santa Sede. Pero la multiplicación de estas medidas muestra a las claras su vanidad. Los mayores señores de Francia fueron masones, incluso el más ilustre teórico de la autoridad pontificia, el conde José de Maistre, quien ha declarado justamente: “Todo muestra que la Francmasonería es un brazo separado y probablemente corrupto de un tronco antiguo y respetable” y agregaba: “La verdadera religión tiene apenas algo más de dieciocho siglos. Nació el día en que nacieron los días”.

VI.- EL MAESTRO ECKHART Y NICOLÁS DE CUSA

Desde sus orígenes evangélicos y durante toda la Edad Media la espiritualidad cristiana tuvo representantes de todos los órdenes tanto iniciáticos como místicos. Pero ella se comprendió inacabadamente y habiendo sido alguna vez esotérica no se afirmó como tal. Esporádicamente se percibe este carácter por medio del testimonio de pequeños grupos muy cerrados, como el de los beguinos del siglo XIII, en los libros de los espirituales, que es necesario considerar como herederos y no como iniciadores. Hay entre ellos sacerdotes consagrados, auténticos masones, grandes místicos, simples “inspirados”. Si los nombramos es porque sin ellos la continuidad del método, la identidad del fin y la permanencia de la exigencia no se comprenderían bien. Las variaciones aparentes de forma no provienen de la doctrina idéntica e immanente, sino del lenguaje empleado y de los individuos que lo utilizaban.

La Alemania renana, aquel “camino de santos” (*die Pfaffengasse*), como se la ha llamado, tuvo ingreso en la gran historia del espíritu en la Edad Media. Después nunca lo abandonará, aunque sea difícil evaluar con certeza la calidad de las fuentes en que bebieron tan gran número de individualidades originales, que van desde Alberto Magno hasta Schelling.

En Eckhart, por ejemplo, la fuerza de la certeza es tan potente que se presenta en fórmulas que han alarmado al sacerdocio. Contra Santo Tomás, aunque siendo también él de la misma orden y contra su opinión según la cual la incognoscibilidad de Dios estriba en la del entendimiento, sostiene que en Dios es esencial esa inefabilidad. El Dios supremo es sin nombre. No es bondad, ni sabiduría, ni espíritu, ni esencia, ni persona, ni imagen. Por sobre todo impera la Divinidad, que llega a ser Dios con referencia al hombre. Sobre el plano espiritual, la Divinidad se identifica con la parte increada del alma, que denomina “algo” (*etwas*), o bien, “castillo fuerte”, “ciudadela”, “chispa”, “principio increado”. Eckhart es un espiritual que agrega a su intuición un genio verbal creador de imágenes que ha escandalizado a los jueces, exotéricos por definición. Veía al hombre justo transformado en esencia divina, como el pan consagrado en la eucaristía se transforma en cuerpo de Cristo. Consideraba “la conciencia de la unión con Dios como el último obstáculo de una beatitud perfecta. El hombre noble deberá librarse de Dios mismo, de todo conocimiento de Dios, para que el vacío absoluto reine en él”.

Un siglo más tarde, Nicolás de Cusa, cardenal de la iglesia romana, justificará en su *Apología* su propia causa y la de sus Predecesores Plotino, Dionisio, Eckhart. También para él la pura esencia es inaccesible. Pero más intelectual que espiritual, su método para referirse a la esencia es “el arte de las transmutaciones geométricas”. Las ideas y los conceptos no son para él inmóviles.

En el límite de su desarrollo cada concepto coincide con su opuesto. Explicar, no consiste para él en referirse a una tabla de valores fijos, de tipos universales, sino en encontrar la fórmula matemática que transforma un movimiento oscuro y presentido en una función racional. El entendimiento tiene por función realizar la síntesis de los contradictorios, y si esto es posible es gracias a la presencia en el alma de un reflejo de la Divinidad. Dios es más interior al hombre que él mismo. La verdad no es más el objeto último de una larga carrera, sino el reconocimiento, en el fondo del alma, de un infinito inaccesible. El observador, como el relativista moderno, está siempre colocado en el centro. En el espacio, crea su orden y su jerarquía. En el tiempo, el instante en que vive es un reflejo de la eternidad. Bajo todos los modos del ser, Nicolás de Cusa ve una participación en lo Imparticipable.

Nadie se admirará de que haya deseado una unidad religiosa conforme a la Tradición. Da de la religión fórmulas tan abstractas que todo el mundo puede suscribirlas. Escribe un *Examen crítico del Corán*. Marcha a Constantinopla para conducir nuevamente al emperador bizantino bajo la obediencia de Roma. Mueve al Papa a escribir una carta al sultán turco ofreciéndole la sucesión de los emperadores de Oriente. Para él las "revelaciones" son múltiples así como los dogmas y, al igual que los ritos, corresponden a verdades parciales. "A través de la diversidad de los Nombres divinos, escribe, es a Ti a quien nombran, en efecto tal eres Tú y tal permaneces, desconocido e inefable". Pasa de la trascendencia de una teología negativa a la inmanencia de un infinito actual. Su "docta ignorancia" realiza la superación de los contradictorios. Pero sabe bien que lo profano no es capaz de comprender el tesoro que encierra en sí. El conocimiento verdadero es esotérico. Y proclama en una fórmula magnífica: "La sabiduría grita sobre las plazas públicas y su mensaje es que habita sobre las cimas".

VII.- LOS TEÓSOFOS

Aunque la Reforma haya estado muy alejada de todo esoterismo, respondía indirectamente y de forma "funcional" a algunas aspiraciones de esta especie. Esto explica que haya podido haber lugar, sobre todo en sus comienzos, a personalidades tan excepcionales como Jacobo Boehme. Este surgió como un verdadero inspirado, dotado del don de lenguas en un medio de médicos alquimistas y de astrólogos, herederos de Paracelso, que vivían algo al margen de las reformas oficiales. Su vocabulario es el del hermetismo. Sólo él en Occidente conoce y utiliza con Gichtel la noción de los centros psíquicos del hombre. Con Eckhart habla del nacimiento eterno del Hijo y de la deificación por el Verbo. De ahí su *Urngrund*, su "Sin-Fundamento" indeterminado, correspondiente al No-Ser metafísico. Pertenece a esta línea de pensadores que, frente a la inmutabilidad de la lógica escolástica, exaltan el desarrollo metódico de la Sabiduría interior, noción que se reencuentra con el de la *Sophia* ortodoxa, como le gustaba decir a N. Berdiaeff.

Cómo y por que la Divinidad llega a ser creadora, es lo que Boehme trata de decir en su lenguaje. Lo dice con dificultad, pues para el creador es el *Mysterium Magnum*, el gran misterio. Como es un inspirado, ve brotar todas las hipóstasis del "Sin-Fundamento" porque este "Insondable" es libertad absoluta o, como dirían Leibniz y Guénon, Posibilidad Universal. Jacobo Boehme, como los metafísicos alemanes, acentúa el carácter de la fecundidad activa de lo posible, cuya primera hipóstasis es, según hemos visto, la Sabiduría. La naturaleza de ésta es dual, imagen y semejanza de la Divinidad en sí y de la Divinidad en el hombre. Posee la naturaleza andrógina que le había reconocido la cosmología hermética. La oposición de los contrarios señala a toda creación en quien se encuentran los "indicios" diferentes de las cosas que el hombre reúne en sí. Por la Sabiduría y las formas, el hombre es la imagen del mundo, y una imagen de Dios. El espíritu de Eckhart, heredado por Boehme, ha inspirado también el lirismo de Angelus Silesius, relacionado con Frankenberg, amigo, editor y biógrafo de Jacobo Boehme. Su vía es la del amor y su expresión la lengua de los poetas. En sus versos gusta de exaltar las cualidades contradictorias en fórmulas abruptas. "Dios nada puede sin él". "Dios es pura nada", "Yo soy como Dios y Dios es como yo", antítesis fáciles en apariencia, pero grávidas de sentido que son resonancia del espíritu boehmiano, cuya larga descendencia llegará hasta los románticos.

VIII.- EL TRADICIONALISMO ROMÁNTICO

A lo largo del siglo clásico y del siglo de las Luces, una cadena secreta de espirituales, si no de iniciados, relaciona a los platónicos del Renacimiento, Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Bruno y Campanella al primer movimiento romántico. La índole de los hombres que forman esta cadena no es siempre reconocible, en oportunidades es dudosa. El humanismo de los siglos XVII y XVIII es muy inferior al del siglo XVI. El hombre de corte no es más un «Microcosmos», sino un escéptico. El romanticismo reaccionó contra este racionalismo y el ateísmo revolucionario que fue su heredero.

En Francia, la renovación del sentimiento religioso y de las tradiciones reencontró sus teóricos en los "profetas del pasado", Bonald, J. de Maistre y L. C. de Saint-Martin. En Alemania provocó en la Masonería la creación de una jerarquía de altos grados a imitación de las órdenes de caballería. El rito templario de la Estricta Observancia se fundó en 1754 por el barón de Hundt a quien la

grandeza de la Alemania Medieval traía nostalgias del Santo Imperio. Por la misma época, en Lyon, un masón de origen español, Martínez de Pasqually, fundaba el rito de los Elegidos Coëns para poner en práctica los procedimientos de realización expuestos en su *Tratado de la reintegración de los seres*. Después de la partida del maestro para las Antillas, dos de sus discípulos, L. C. de Saint-Martin y Willermoz elaboraron en los conventos de Lyon y de Wilhelmsbad (1782) las constituciones de un Régimen Escocés Rectificado, reconocido por el Gran Oriente y que transformaba y unía a los Elegidos Coëns y a la Estricta Observancia.

La figura más notable del nuevo régimen fue en realidad el conde J. de Maistre. Masón a los veintiún años, gran orador y profeso, llegó a ser pronto, como el emperador Alejandro I, caballero benefactor de la Ciudad Santa, último grado del régimen escocés rectificado. Como católico intransigente, autor del tratado *Del Papa*, declaraba que "el Cristianismo de los primeros tiempos era una verdadera iniciación" y replicaba a sus refutadores que "lo que es claro para los adeptos es ininteligible para los demás hombres". Con anterioridad a Bonald y a sus numerosos émulos, fue el jefe de la escuela tradicionalista francesa, primera manifestación del romanticismo, pero era demasiado humanista a la francesa para que su influencia se ejerciera sobre una Europa dominada a la sazón por el espíritu alemán. Por contraste con él, su amigo Saint-Martin, más místico que iniciado, admirador de Boehme y de Swedenborg, fue muy leído en Alemania, en donde Herder, desde 1773 había comenzado a rehabilitar a la Edad Media. Otros protestantes, Hamann, el mago del Norte, Starck, Jacobi, se oponían también a los racionalismos seguidos por los católicos o simpatizantes como F. von Baader, Z. Werner F. von Schlegel y sus amigos Novalis, Tieck y Schelling. Todos ellos se remitían a la gran tradición alemana de Eckhart y Boehme, la del concepto de Totalidad según el cual el Universo sólo puede tener un significado. El simbolismo analógico, descartado por el cartesianismo, volvía a tomar vida gracias a Creuzer, Goerres y Brentano. La subida de la renovación católica, su fusión con lo germánico se realizaba en honor del Santo Imperio considerado como la forma más perfecta del equilibrio entre los poderes espiritual y temporal. La idea directora de la élite, en esta Alemania romántica, era la regeneración de la humanidad gracias a una asociación oculta de pensadores e iniciados. Novalis publicó en tal sentido un manifiesto, *Europa o la Cristiandad* (1799), en el que atacaba al luteranismo culpable de haber empobrecido la ideología cristiana reducida a la literalidad de la Biblia y de haber roto la unidad europea. Al racionalismo estrecho de los filósofos del romanticismo, opuso el sentido del misterio. Éste aparece como el animador de una espiritualidad ahora renaciente y todavía desconocida.

IX.- EL RENACIMIENTO ORIENTAL

En una segunda etapa el romanticismo debía suscitar un renacimiento oriental. El nombre de Buda, verdaderamente, no era ignorado por Clemente de Alejandría e Hipólito de Roma había citado los Vedas. Pero fue necesario alcanzar quince siglos después para verlos reaparecer efectivamente en Occidente, prisionero del prejuicio clásico heredado de un helenismo decadente. Los humanistas no concebían que pudiera existir una civilización madre diferente a la egipcia, ni otro intérprete, para remontarse a los orígenes, que la Biblia o Pitágoras, lo que los llevaba a buscar la fuente de las tradiciones en el helenismo y a confundir el idioma primitivo con el hebreo. Incluso en el siglo XVIII semejante error era cometido por Court de Gébelin, el joven Schlegel y Fabre d'Olivet. La obra de éste es, no obstante, respetable, aunque se le puede reprochar haber confundido a Pitágoras y Moisés. Habiendo aprendido árabe y hebreo, se engolfó en el Génesis y después de años de trabajo publicó su *Lengua Hebrea restituida*, en donde aclaró el sentido universal del texto sagrado. Sin duda hay en él abusos lingüísticos, pero no ha sido su tratamiento de las raíces hebreas quien le ha sugerido las ideas fundamentales del pensamiento que de esta lengua extrae, sino que, por el contrario, su genio metafísico viene a cada instante en ayuda de la debilidad lingüística.

Desgraciadamente, ignoraba que desde 1771, Anquetil-Duperron había comenzado a traducir el *Avesta* y traído a Francia los primeros *Upanishads* que, según decía este erudito, representaban las mismas verdades que las obras de los Platónicos, quienes probablemente las habían recibido de Oriente. Cuando Fabre quiso usar personalmente la traducción inglesa del *Ramayana*, sus prejuicios de antiguo revolucionario lo llevaron a invertir el orden de las edades del mundo y a colocar la edad de oro, que corresponde al comienzo, al fin del ciclo.

Sólo las tradiciones orientales auténticas iban a poder liberar a Europa de su prejuicio clásico y modernista haciéndole descubrir la unidad doctrinal esencial de las religiones de la humanidad. El primer paso en este camino fue dado por los indianistas ingleses. Desde 1785 se realizaron traducciones directas del sánscrito por obra del fundador de la Sociedad Asiática de Calcuta, Williams Jones, y después por su sucesor, Colebrooke, quien debía escribir en 1805 su famoso *Ensayo sobre la filosofía de los hindúes*, traducido al francés por Pauthier en 1833.

Por su parte, los románticos alemanes acogían favorablemente esta oportunidad que se les presentaba para liberarse de la aborrecida tutela del clasicismo. Después de Colebrooke, F. von Schlegel escribe su *Ensayo sobre la sabiduría de los hindúes* (1808). Los textos publicados desde 1788 a 1839 en Calcuta por las *Investigaciones Asiáticas* fueron considerados como una revelación providencial por los amigos del grupo de Heidelberg, Creuzer, Tieck, Goerres y Brentano. Había allí un "Cristianismo anterior a la historia", según la frase de Schelling. Sin embargo esta concepción de un Cristianismo a la manera de Boehme, sólo difícilmente podía ser aceptada por Europa. Su difusión reclamaba la objetividad que le dieron los sabios franceses Burnouf y Silvestre de Sacy. La Escuela de Lenguas Orientales fue fundada en 1795, en 1814 se crea la cátedra de sánscrito en el Colegio de Francia y en 1823 es fundado el *Journal Asiatique*. Esta sucesión de revelaciones de la más alta espiritualidad entusiasmó a Lamartine y a Michelet, y provocó lo que Quinet denomina en su *Genio de las religiones* (1841) un "renacimiento oriental".

La expansión del Horizonte intelectual provocó en la Europa de 1848 la reacción de los nacionalismos sombríos. Los alemanes sustituyeron la expresión indoeuropeos por la de indogermánicos y utilizaron la lingüística como argumento racista. Los ingleses, más deseosos de imperialismo económico que de metafísica sánscrita, abandonaron el estudio exacto de la India para favorecer a un teosofismo de inspiración política y protestante. Roma misma, inquieta al ver los textos orientales confrontados con las escrituras cristianas, terminó por condenar al amigo de Montalembert y al abad Gerbet, A. Bonnetty, director de los *Annales de Philosophie Chrétienne* (1830-1855) en donde era defendido el principio de una revelación primitiva y en donde eran publicados textos chinos en paralelo con textos bíblicos. Como justamente lo ha afirmado M. R. Schwab, "el renacimiento oriental amenazaba degenerar en guerra de religiones".

La reserva de Roma era tanto más explícita por cuanto en lugar de contribuir a una renovación de la espiritualidad, el avance de un pensamiento oriental desfigurado favorecía una literatura polémica y daba nacimiento a esa baja falsificación llamada ocultismo. Este movimiento moderno se vincula a la obra de un anciano diácono llamado Constant, más conocido por el pseudónimo de Eliphas Levi. Su obra, por otra parte, no debe nada al Oriente. Pero por más que haya cargado de fantasía las *Clave de los grandes misterios y el Dogma y ritual de la alta magia* (1856), es siempre superior a sus nefastos plagios, a los que se mezclaron orientales occidentalizados y cuya propaganda creció desde 1870.

Cualesquiera sean sus nombres, teósofos, antropósofos, neomartinistas, neognósticos, espiritistas o rosacruces, todos ellos están exclusivamente interesados en los fenómenos, lo que es totalmente contrario a toda metafísica. Las condiciones mismas del mundo moderno favorecen una acción subversiva y antitradicional. La confusión de lo psíquico y lo espiritual, la asimilación de lo espiritual a lo que hay de más inferior en la psique, la identificación de la religión con la magia, el totemismo, la misma hechicería, la vulgarización de una pseudo-iniciación o incluso de una contra-iniciación, constituyen indicios irrefutables de una subversión degradante. La materialización creciente de la civilización moderna, el progreso del maquinismo y el auge de lo artificial, el "acuerdo" de los cerebros conseguido por todos los medios de propaganda, manifiestan una inquietante importancia de las fuerzas incontroladas y, con seguridad incontrolables, para quienes ignoran su existencia.

La Tradición enseña que al fin del ciclo es inevitable que los residuos de las edades precedentes sean utilizados, todo lo que los antiguos habían deliberadamente despreciado o descartado, todo lo que habían rechazado como el maquinismo², no sólo por desdén hacia el trabajo servil, por respeto a las castas, sino también por el temor justificado del "choque hacia atrás" de las fuerzas inferiores cuya amenaza podemos nosotros distinguir por encontrarnos en un lugar privilegiado.

² Esta opinión está expuesta por M. André Aymard en la advertencia con que termina el tomo I de la *Historia General del trabajo*, dirigida por L. H. Parias (1959).

Durante mucho tiempo los hindúes no quisieron responder a las caricaturas de su Tradición propagadas por los occidentales. Sin embargo las consecuencias políticas agravantes terminaron por estimularlas y trataron de entrar en relaciones con personalidades europeas susceptibles de corregir una mentalidad peligrosa para todo el mundo, comenzando por los que eran presa de ella. Sus primeros intentos carecieron de éxito. Hacia 1886 se vincularon a un francés, Saint-Yves d'Alveydre, autor de la *Misión de los judíos* (1884). Éste había adquirido los papeles de Fabre d'Olivet y los había utilizado indiscriminadamente. Pero sus informadores hindúes comprobaron que él sólo estaba dispuesto a servirse de su enseñanza en beneficio de un sistema político personal y nuevamente fracasó la tentativa. Sólo hacia 1908 un nuevo intento fue coronado por el éxito. De él resultó la obra de René Guénon.

A partir de los veinte años, Guénon había comenzado a recorrer todos los medios "espiritualistas" cuyas pretensiones esotéricas le habían atraído. Rápidamente comprendió que ninguna de estas pretensiones era justificada. Se vinculó con personas efectivamente relacionadas a organizaciones orientales auténticas. Circunstancias más extraordinarias todavía, relacionadas con las iniciativas hindúes más arriba mencionadas, le permitieron relacionarse, antes de los veinticuatro años, a las tres tradiciones principales de Oriente. Aprendió sánscrito y comenzó en 1921 con la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, una obra absolutamente nueva en Occidente por la profundidad y claridad de su exposición metafísica.

Gracias a un conocimiento profundo de las tradiciones india, árabe y china, restableció, más allá de la ontología filosófica y teológica, la equivalencia de la noción supra-personal de lo Infinito, del No-Ser, de la Posibilidad Universal. Esta restitución le permitió renovar el concepto de revelación primordial que no es ajena al Cristianismo, ya que se puede encontrar de la pluma de J. de Maistre escrito "que no hay doctrina que no tenga su raíz en la naturaleza íntima y en una Tradición tan antigua como el género humano". Este reconocimiento permitió a Guénon extender la noción de ortodoxia a todas las tradiciones de la humanidad, sin quitar a ninguna la importancia de sus aplicaciones particulares. Después, descendiendo del Absoluto al mundo y al nivel del hombre, le restituyó la multiplicidad indefinida y simultánea de todos los estados del ser, mostrando que su realización era posible gracias a un conocimiento directo e inmediato, facilitado por la iniciación. Nunca se vanaglorió de haber dicho algo nuevo, muy por el contrario. Como los escolásticos medievales, e incluso con más decisión, ha sido el reivindicador de una Tradición y de una verdad antigua, que por él poseemos y hemos tratado de exponer en la forma menos imperfecta posible.

Nuestra época aspira a una universalidad que presentan los mejores espíritus y desean las almas más altas. Hay indicios de una renovación ecuménica, sin que las diversas religiones tengan que renunciar a su genio particular, y hasta pudiesen conseguirlo sin desaparecer, ya que un acuerdo fraternal no impide el desarrollo original de cada miembro de la misma familia, separado por el cuerpo y unido por el corazón y el espíritu.

Por otra parte, el esoterismo es con justicia el corazón y el espíritu de las religiones. Él prueba que son hijas de una Tradición idéntica. La bendición de Abraham desciende siempre sobre sus hijos divididos. Budistas e hindúes han surgido de la misma tierra india, que se reparten el Islam y el genio hindú. Bajo nombres diferentes todos reconocen una misma verdad, la que en el silencio de los misterios penetraba de sabiduría a los iniciados antiguos y que, aún hoy, en el umbral de los monasterios cristianos, inscribe su más hermoso nombre, el de la Paz.

CONCLUSIÓN

El verdadero sabio no se vincula a ninguna creencia.
Mohyid-din-ibn'Arabí

En la búsqueda de la verdad, el punto de partida de cada uno es particular. Nadie cree en el mismo Dios, a tal punto la concepción que tenemos de Él depende de nuestra "historia". Nadie, pese a la identidad de las palabras, ha profesado nunca la misma fe. La imagen de nuestro Dios cambia bajo el ángulo de nuestro destino. Por otra parte, la realización metafísica es la que debe cumplir una metamorfosis de esta naturaleza.

Nuestra fe más ortodoxa permanece implícita en la medida en que nos es imposible explicar a cualquier otro, aunque sea nuestro mejor amigo, en qué manera sigue siendo esotérico el Principio inefable que reina más allá del Más Allá, sobre la otra faz de la oscuridad.

Pero para proseguir esta transfiguración estamos obligatoriamente comprometidos en una de las grandes tradiciones de la historia, en uno de los caminos espirituales existentes en el mundo. Las circunstancias han permitido que cada uno de ellos haya acentuado una hipóstasis, una virtud particular. La India ha sublimado el sacrificio. El Budismo exalta la caridad y el Cristianismo el amor. El Judaísmo y el Islam celebran la unidad. El Taoísmo y el zen se inclinan hacia la pureza y la simplicidad. Y no es uno u otro de estos caracteres el que nos hará preferir una a las otras tradiciones.

Por nacimiento, estadía o providencia formamos parte de una nación y de un culto. Es natural que lo sigamos, pues nada reemplaza el camino ancestral para llevarnos contrariamente por el camino de Dios. Si nos dejáramos fácilmente seducir por la atracción de una forma extranjera, el subconsciente protestaría y nos mantendría en el camino antiguo, molestando a nuestras intenciones razonadas. Cambiar de camino es una excusa fácil para evitar la verdadera conversión que consiste en una metamorfosis interior que va de lo humano a lo divino.

Por una razón metódica, el camino heredado se impone por todas las relaciones psíquicas, intelectuales y sentimentales, cuyo aspecto espiritual constituye la síntesis y plena floración. El simbolismo de toda espiritualidad posee un "aura" que proviene de su origen, un colorido tomado a la lengua al tiempo y al lugar. La adaptación a un camino nuevo no es más fácil que la aceptación consciente y la profundización lúcida del antiguo. Más vale aceptar la Tradición de nuestra raza, la que nos es lícito profundizar, si somos capaces de ello. En efecto, hagamos lo que hagamos, de la caverna del corazón a las sublimes tinieblas, el camino nunca nos conducirá, sino "del solitario al Solitario", según la frase de Plotino.

Esta regla, que rige las épocas de equilibrio, reconoce en un tiempo tan turbado como el nuestro, muchas excepciones. Cuando una vía tradicional, sin perder la eficacia de sus ritos, no ofrece más métodos conocidos de realización, es legítimo que aquellos a quienes anima una vocación predestinada, sigan un camino diferente, puesto que, en cuanto al esoterismo, no hay "conversión", sino reconocimiento, bajo una forma actualmente más accesible, de una verdad eterna y única.

En efecto, el "don de lenguas" es la más alta virtud de la inteligencia, cuando éste va acompañado del sentido de las proporciones y del discernimiento de los espíritus, que permite comprender una verdad bajo todas sus formas. Sin esta inteligencia, se tropieza con una serie de querellas verbales que sólo expresan diferencias de grado en la capacidad de abstracción. Nunca se es enteramente el abogado o el mártir de Dios que uno supone. Si el mártir hace al santo, él no hace a Dios. No se confiesa únicamente al que se cree, sino también a quien se ignora; éste es el secreto supremo sobre el cual el mundo reposa y del que habla el *Zohar*.

BIBLIOGRAFIA SUMARIA

ORIENTE

R. GUÉNON, *Aperçus sur l'initiation* (hay trad. española, pésima), 1946; *Initiaton et réalisation spirituelle*, 1952; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, 1929; *Le symbolisme de la Croix*, (trad. española agotada), 1931; *Les États multiples de l'être* (hay trad. española, agotada), 1932; *La grande Triade*, 1946 (trad. española agotada). - A. HUXLEY, *La philosophie éternelle*, 1948. (Hay trad. esp.)

R. GUÉNON, *Introduction à L'étude des doctrines hindoues*, 1921 (hay traducción española agotada); *L'homme et son devenir selon le Vedanta*, 1925 (hay trad. española); A. K. COOMARASWAMY, *Hindouisme et Bouddhisme*, 1949 (hay trad. española). - A. DANIELOU, *Le polythéisme hindou*, 1960. - J. HERBERT, *La spiritualité de l'Inde*, 1947.

DAVID NEEL, *Mystiques et magiciens du Tibet*, 1929 (hay trad. esp.); *Initiations lamaïques*, 1947 (hay trad. española). - J. B. BACOT, *Le poete tibétain Milarepa*, 1925. - W. Y. EVANS WENTZ, *Le yoga tibétain et les doctrines secrètes*, 1938 (hay traducción).

MATGIOI, *La voie métaphysique*, 1905; *la voie rationnelle*, 1907. - L. P. F. PHILASTRE, *Le Yi-king*, 1885-lag3. - C. de HARLEZ, *Textes Taoïstes*, 1911. - L. WIEGER *Les Peres du systeme taoïste*, 1911-1913. - M. GRANET, *La pensée chinoise*, 1934.

T. SUZUKI, *Essais sur le Bouddhisme zen*, 1954-58 (hay traducción). - E. STEINILBERG-OBERLIN y KUNI MATSUO, *Les sectes bouddhistes Japonaises* 1930. - OKAKURA KAKUSO, *Le livre du thé*, 1931 (hay trad. ésp.)..

LE ZOHAR, traducido por J. de PAULY, 1906-11. - P. VULLIAUD, *La Kabbale juive*, 1923. - FABRE D'OLIVET, *La langue hébraïque restitué*, 1905. - L. SCHAYA, *L'homme et l'absolu selon la Kabbale*, 1958 (hay traducción). - G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, 1950.

F. SCHUON, *Comprendre l'Islam*, 1961 (hay traducción). T. BURCKHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, 1955 (hay traducción).

MOHYID ED-DIN IBN'ARABÍ, *La Sagesse des Prophètes*, 1955. - L. MASSIGNON, *La passion d'Al-Hallaj*, 1922. - H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme*, 1958 (hay traducción española).

OCCIDENTE CRISTIANO

H. LEISENGANG, *La Gnose*, 1951. - F. SCHUON, *L'unité transcendente des religions*, 1948. - PSEUDO DIONISIO, *Oeuvres*, trad. GANDILLAC, 1943. - PLOTIN, trad. BRÉHIER, 1924,-38.

R. GUÉNON, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, 1954 (hay trad. española); *L'ésotérisme de Dante*, 1925 (hay traducción). - E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932. - M. ECKHART, *Traité et sermons*, trad. GANDILLAC, 1942. N. de CUSA, *Oeuvres Choisies*, trad. GANDILLAC, 1942. A. POULAIN, *Les graces d'oraison*, 1931. - P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, 1947-50.

J. BOEHME, *Mysterium Magnum*, trad. BERDIAEFF, 1945. ANGELUS SILESIUS, *Le pelérin chérubinique*, trad. PLARD, 1946 (hay traducción).

V. LOSSKY, *La, théologie mystique de l'église d'Orient*, 1944. - J. MEYENDORFF, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, 1959.

R. GUÉNON *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, 1962 (hay traducción). - MARTÍN SAINT-LEÓN, *Le compagnonnage*, 1901. PAUL NÁUDON, *La Franc-Maçonnerie*, 1963. - M. C.

GHYKA, Le nombre d'or, 1931 (hay trad. española). – LUC BENOIST, Art du Monde, 1941.

R. GUÉNON, Orient et Occident, 1924 (hay trad. española); La crise du monde moderne, 1927 (hay trad. esp.); Le règne de la quantité et les signes des temps, 1945 (hay trad. española); Le theosophisme, 1921 (hay trad. española); L'erreur spirite, 1923.

R. SCHWAB, La renaissance orientale, 1950. – G. VALLIN, La perspective métaphysique, 1953.