

APRECIACIONES SOBRE LA INICIACIÓN



**ABD AL-WAHID YAHIA
(RENÉ GUÉNON)**

INDICE

Prólogo

- Capítulo I.- **Vía iniciática y vía mística**
" II.- **Magia y misticismo**
" III.- **Errores diversos concernientes a la iniciación**
" IV.- **Las condiciones de la iniciación**
" V.- **De la regularidad iniciática**
" VI.- **Síntesis y sincretismo**
" VII.- **Contra la mezcla de las formas tradicionales**
" VIII.- **De la transmisión iniciática**
" IX.- **Tradicón y transmisión**
" X.- **De los centros iniciáticos**
" XI.- **Organizaciones iniciáticas y sectas religiosas**
" XII.- **Organizaciones iniciáticas y sociedades secretas**
" XIII.- **Del secreto iniciático**
" XIV.- **De las cualificaciones iniciáticas**
" XV.- **De los ritos iniciáticos**
" XVI.- **El rito y el símbolo**
" XVII.- **Mitos, misterios y símbolos**
" XVIII.- **Simbolismo y filosofía**
" XIX.- **Ritos y ceremonias**
" XX.- **A propósito de la magia ceremonial**
" XXI.- **De los pretendidos "poderes" psíquicos**
" XXII.- **El rechazo de los "poderes"**
" XXIII.- **Sacramentos y ritos iniciáticos**
" XXIV.- **La plegaria y la encantación**
" XXV.- **De las pruebas iniciáticas**
" XXVI.- **De la muerte iniciática**
" XXVII.- **Nombres profanos y nombres iniciáticos**
" XXVIII.- **El simbolismo del teatro**
" XXIX.- **"Operativo" y "especulativo"**
" XXX.- **Iniciación efectiva e iniciación virtual**
" XXXI.- **De la enseñanza iniciática**
" XXXII.- **Los límites de lo mental**
" XXXIII.- **Conocimiento iniciático y "cultura" profana**
" XXXIV.- **Mentalidad escolar y pseudo-iniciación**
" XXXV.- **Iniciación y pasividad**
" XXXVI.- **Iniciación y servicio**
" XXXVII.- **El don de lenguas**
" XXXVIII.- **Rosacruztes y rosacruzcianos**
" XXXIX.- **Grandes Misterios y Pequeños Misterios**
" XL.- **Iniciación sacerdotal e iniciación real**
" XLI.- **Algunas consideraciones sobre el hermetismo**
" XLII.- **Transmutación y transformación**
" XLIII.- **Sobre la noción de élite**
" XLIV.- **De la jerarquía iniciática**
" XLV.- **De la infalibilidad tradicional**
" XLVI.- **Sobre dos divisas iniciáticas**
" XLVII.- **"Verbum, Lux et Vita"**
" XLVIII.- **El nacimiento del Avatâra**

APERÇUS SUR L'INITIATION, Chacornac - Ed. Traditionnelles, París, 1946, 1953, 1964, 1970 (?), 1972 (?), 1975, 1980, 1983, 1992, 1996 (304 pp.).

Traducción italiana: *Considerazioni sulla via iniziatica*, Bocca, Milán, 1948 (trad. de C. Rocco). Il Basilisco, Génova, 1982. Basaia, Roma, 1982. Edición autorizada: Luni Editrice, Milán, 1996 (con el título *Considerazione sull'Iniziazione*) (trad.de Pietro Nutrizio)

Trad. inglesa: *Initiation and the crafts*, Ipswich, 1973.

Trad. portuguesa: *Problemas sobre Iniciação*, Victor Manuel, Adrião, 1990.

Trad. castellana: *Apreciaciones sobre la Iniciación*, CS, Buenos Aires, 1993 (muy deficiente)

PRÓLOGO

Se nos ha pedido, repetidas veces y desde diversos sectores, reunir en un volumen los artículos que hicimos aparecer, en la revista *Etudes Traditionnelles*, sobre cuestiones directamente relacionadas con la iniciación; no nos ha sido posible satisfacer directamente estas peticiones, pues consideramos que un libro debe ser algo distinto a una simple colección de artículos, y tanto más cuando, como en el caso presente, estos artículos, escritos por motivos circunstanciales y sirviendo para responder a las cuestiones que nos eran expuestas, no se encadenaban en forma de sucesivos capítulos de un libro; nos fue preciso entonces modificarlos, completarlos y disponerlos de otro modo, y es lo que hemos hecho aquí. Ello no significa, por otra parte, que hayamos querido hacer de este modo una especie de tratado más o menos completo y en todo caso, "didáctico"; esto todavía sería concebible, en rigor, si se tratara solamente de estudiar una forma particular de iniciación, pero, desde el momento en que, por el contrario, se trata de la iniciación en general, sería una labor del todo imposible, pues las cuestiones que pueden exponerse a este respecto no son en número determinado, oponiéndose la naturaleza misma del objeto a toda delimitación rigurosa, de manera que no se podría en modo alguno tener la pretensión de tratarlas todas sin omitir ninguna. Todo lo que se puede hacer, en suma, es considerar ciertos aspectos, situarse bajo ciertos puntos de vista, que ciertamente, incluso si son de aquellos cuya importancia se deja ver inmediatamente por una u otra razón, dejan de lado sin embargo puntos a los cuales sería igualmente legítimo considerar; por ello hemos pensado que el término *aperçus* (1) era el que mejor podía caracterizar el contenido de la presente obra, tanto más cuanto que, incluso en lo que concierne a las cuestiones tratadas, no es sin duda posible el "agotar" completamente ni una sola. Es demasiado evidente que no podía ser cuestión de repetir aquí lo que ya hemos dicho en otros libros sobre los puntos concernientes al mismo tema; nos debemos contentar con remitir al lector cada vez que ello sea necesario; por lo demás, en el orden de conocimiento al cual se refieren todos nuestros escritos, todo está ligado de tal forma que es imposible proceder de otro modo.

Acabamos de decir que nuestra intención ha sido esencialmente tratar asuntos concernientes a la iniciación en general; debe quedar claro entonces que, en todas las ocasiones en las que nos referimos a tal o cual forma iniciática determinada, lo hacemos únicamente a título de ejemplo, con el fin de precisar y hacer comprender mejor lo que, sin la ayuda de estos casos particulares, correría el riesgo de perderse en vaguedades. Es importante insistir especialmente sobre este asunto cuando se trata de formas occidentales, a fin de evitar toda confusión y todo malentendido: si hacemos frecuentes alusiones a ellas es porque las "ilustraciones" que pueden ser ofrecidas nos parece, en la mayor parte de los casos, que deben ser más fácilmente accesibles que otras a la generalidad de los lectores, incluso ya más o menos familiares a cierto número de ellos; es evidente que esto es por completo independiente de lo que cada uno pueda pensar acerca del presente estado de las organizaciones por las cuales esas formas iniciáticas son conservadas y practicadas. Cuando se percibe el grado de degeneración al cual ha llegado el Occidente moderno, es demasiado fácil comprender que muchas cosas de orden tradicional, y con mayor razón de orden iniciático, apenas pueden subsistir más que en estado de vestigios, poco más o menos incomprendidos por aquellos mismos que las conservan; es esto, por otra parte, lo que hace posible la eclosión, junto a los restos auténticos, de múltiples "falsificaciones" de las cuales ya hemos tenido ocasión de hablar, pues no es sino en semejantes condiciones cuando éstas pueden hacerse pasar por lo que no son; pero, sea como sea, las formas tradicionales siempre permanecen, en sí mismas, independientes de estas contingencias. Añadiremos todavía que, en el momento en que lleguemos, por el contrario, a considerar estas mismas contingencias y a hablar, no de las formas iniciáticas, sino del estado de las organizaciones iniciáticas y pseudoiniciáticas en el Occidente actual, no haremos sino exponer la verificación de unos hechos a los cuales no añadimos evidentemente nada, sin ninguna otra intención o preocupación que la de decir la verdad a este respecto como en todo otro asunto de los que hemos considerado en el curso de nuestros estudios, y de una manera tan completamente desinteresada como es posible. Cada uno es libre de extraer las consecuencias que le parezca; en cuanto a nosotros, no estamos en absoluto tratando de introducir o ganar adherentes para ningún tipo de organización, no obligamos a nadie a pedir la iniciación aquí o allá, ni a abstenerse de ello, y estimamos incluso que ello no nos concierne de ninguna manera y que no podría en absoluto encajar en nuestro papel. Algunos quizá se sorprenderán de que nos creamos obligados a insistir tanto sobre ello, y, a decir verdad, esto debería en efecto ser inútil si no fuera necesario contar con la incompreensión de la mayoría de nuestros contemporáneos, y también con la mala fe de un número demasiado grande de ellos; desgraciadamente, estamos demasiado acostumbrados a ver cómo se nos atribuyen toda clase de intenciones que jamás hemos tenido, y ello por parte de gente

proveniente de círculos opuestos, al menos en apariencia, como para no tomar a este respecto todas las precauciones necesarias; por otro lado, no osamos pretender el haber añadido las suficientes, pues, ¿quién podría prever todo lo que algunos son capaces de inventar?

No debe extrañar que nos extendamos a menudo sobre los errores y las confusiones que se cometen más o menos comúnmente con el tema de la iniciación, pues, aparte de la evidente utilidad que existe en disiparlos, es precisamente comprobándolos como hemos sido inducidos, en muchos casos, a ver la necesidad de tratar más particularmente tal o cual aspecto determinado, sin lo cual nos hubiera podido parecer evidente o al menos no tener necesidad de tanta explicación. Lo que es digno de subrayar es que algunos de estos errores no son únicamente producto de profanos o de pseudoiniciados, lo que en suma no tendría nada de extraordinario, sino también de miembros de organizaciones auténticamente iniciáticas, y entre los cuales los hay incluso que son considerados como "luces" en su ambiente, lo que posiblemente sea una de las pruebas más sobresalientes del actual estado de degeneración al cual hicimos alusión hace unos instantes. A propósito de ello, pensamos poder expresar, sin demasiado riesgo a ser mal interpretado, el deseo de que, entre los representantes de estas organizaciones, se encuentren al menos algunos a quienes las consideraciones que exponemos contribuyan a hacer tomar conciencia de lo que realmente es la iniciación; no mantenemos, por lo demás, exageradas esperanzas a este respecto, no más que hacia todo lo que concierne más generalmente a las posibilidades de restauración que Occidente puede todavía llevar en sí mismo. No obstante, hay a quienes, sin duda, el conocimiento real les es más necesario que la buena voluntad; pues esta buena voluntad no es suficiente, y toda la cuestión consistiría en saber hasta dónde su horizonte intelectual es susceptible de extenderse, y también si están cualificados para pasar de la iniciación virtual a la iniciación efectiva; en todo caso, no podemos, en cuanto a nosotros, hacer nada más que suministrar algunos datos que posiblemente aprovecharán aquellos que sean capaces y que estén dispuestos a sacar partido de ello en la medida en que se lo permitan las circunstancias. Estos no serán jamás ciertamente muy numerosos, pero, como ya hemos dicho frecuentemente, no es el número lo que importa en las cosas de este orden; ojalá, sin embargo, en este caso especial, que sea al menos, para comenzar, el que requiere la constitución de las organizaciones iniciáticas; hasta aquí, las pocas experiencias que han sido intentadas en un sentido más o menos parecido a aquel de que se trata, a nuestro entender, no han podido, por razones diversas, ser llevadas tan lejos como para que sea posible juzgar los resultados que habrían podido obtenerse si las circunstancias hubieran sido más favorables.

Está claro también que el ambiente moderno, por su propia naturaleza, es y será siempre uno de los principales obstáculos que deberá inevitablemente encontrar toda tentativa de restauración tradicional en Occidente, tanto en el dominio iniciático como en cualquier otro; es cierto que, en principio, este dominio iniciático debería, en razón de su carácter "oculto", estar más al abrigo de las influencias hostiles del mundo exterior, pero, de hecho, hace ya demasiado tiempo que las organizaciones existentes se están dejando atacar por ellas, y ciertas "brechas" están ahora demasiado abiertas como para ser fácilmente reparadas. Así, para no tomar sino un ejemplo típico, adoptando formas administrativas imitadas de las propias de los gobiernos profanos, estas organizaciones han dado pie a acciones antagonistas que de otra forma no hubieran encontrado ningún medio de ejercerse contra ellas y habrían desaparecido en el vacío; esta imitación del mundo profano constituyó, por otra parte, en sí misma, una de las inversiones de las relaciones normales que, en todos los dominios, son tan características del desorden moderno. Las consecuencias de esta "contaminación" son hoy en día tan manifiestas que es preciso estar ciego para no verlas y, sin embargo, dudamos que muchos sepan relacionarlas con su verdadera causa; la manía de las "sociedades" está demasiado arraigada entre la mayor parte de nuestros contemporáneos como para que conciban siquiera la simple posibilidad de superar ciertas formas puramente exteriores; pero esta misma razón es quizá contra la que debería en primer lugar reaccionar quienquiera que quisiera emprender una restauración iniciática sobre bases verdaderamente serias. No iremos demasiado lejos en estas reflexiones preliminares, pues, digámoslo una vez más, no es a nosotros a quien corresponde intervenir activamente en las tentativas de este género; indicar la vía a quienes quieran y puedan comprometerse es todo lo que pretendemos a este respecto; y, por lo demás, el alcance de lo que acabamos de decir está bien lejos de limitarse a la aplicación que pueda hacerse de una forma iniciática particular, ya que se trata ante todo de principios fundamentales que son comunes a toda iniciación, sea de Oriente o de Occidente. La esencia y el objetivo de la iniciación son, en efecto, siempre y en todas partes los mismos; sólo las modalidades difieren, por adaptación a las épocas y a los lugares; y añadiremos seguidamente, para que nadie pueda equivocarse, que esta adaptación, para ser legítima, no debe ser jamás una "innovación", es decir, el producto de una fantasía individual cualquiera, sino que, como la de las formas tradicionales en general, debe siempre proceder en definitiva de un origen "no humano", sin lo

cual no podría haber realmente ni tradición ni iniciación, sino únicamente alguna de esas “parodias” que tan frecuentemente nos encontramos en el mundo moderno, que no provienen de nada y no conducen a nada, y que tampoco representan verdaderamente, si puede decirse, mas que la nada pura y simple, cuando no son los instrumentos inconscientes de algo todavía peor.

NOTA:

(1). *Aperçu* podría traducirse como ojeada, idea general o de conjunto, apreciación. (N. del T.)

Capítulo I: VÍA INICIÁTICA Y VÍA MÍSTICA

La confusión entre el dominio esotérico e iniciático y el dominio místico, o, si se prefiere, entre los puntos de vista que respectivamente les corresponden, es una de las que más frecuentemente se cometen hoy en día, y ello, nos parece, de una manera no siempre completamente desinteresada; hay aquí, por lo demás, una actitud nueva, o que, al menos en ciertos ambientes, se ha generalizado demasiado en los últimos años, y es por lo que nos parece necesario comenzar por explicarnos claramente sobre este punto. Está ahora de moda, si puede decirse así, el calificar de “místicas” a las doctrinas orientales, incluidas aquellas en donde no hay ni siquiera la sombra de una apariencia exterior que pudiera, en aquellos que no ven más allá, dar lugar a una calificación semejante; el origen de esta falsa interpretación es naturalmente imputable a ciertos orientalistas, que pueden, por lo demás, no haber sido inducidos en principio por una segunda intención claramente definida, sino únicamente por su incompreensión y por un prejuicio más o menos inconsciente, que les es habitual, al pensar sólo desde puntos de vista occidentales (1). Pero llegan otros luego, que se adueñan de esta asimilación abusiva, y que, viendo el provecho que podrían sacar para sus propios fines, se esfuerzan en propagar la idea fuera de ese mundo especial, y en resumidas cuentas bastante restringido, de los orientalistas y de su clientela; y esto es más grave, no solamente porque es ante todo por ello que esta confusión se difunde cada vez más, sino también porque no es difícil advertir las señales inequívocas de una tentativa “anexionista” contra la cual es preciso protegerse. En efecto, aquellos a los que aludimos son a los que se puede considerar como los negadores más “serios” del esoterismo; queremos referirnos con ello a los exoteristas religiosos que se niegan a admitir nada más allá de su propio dominio, pero que estiman sin duda esta asimilación o esta “anexión” más hábil que una negación brutal; y, viendo de qué manera algunos de ellos se esfuerzan en transformar en “misticismo” las doctrinas más claramente iniciáticas, realmente parecería que esta labor reviste a sus ojos un carácter particularmente urgente (2). A decir verdad, habría no obstante en el mismo dominio religioso al cual pertenece el misticismo, algo que, en ciertos aspectos, podría prestarse a un acercamiento, o mejor dicho a una apariencia de acercamiento: es lo que se designa con el término “ascética”, pues reviste aquí al menos un método “activo”, en lugar de la ausencia de método y de la “pasividad” que caracterizan al misticismo y sobre los cuales hemos de volver más adelante (3); pero no hay duda de que estas similitudes son por completo exteriores, y, por otra parte, esta “ascética” no tiene posiblemente sino objetivos demasiado visiblemente limitados como para poder ser ventajosamente utilizada de esta forma, mientras que, con el misticismo, no se sabe jamás exactamente a dónde se llega, y esta misma vaguedad es con seguridad propicia a las confusiones. Únicamente aquellos que se entregan a este trabajo deliberadamente, y no quienes les siguen más o menos inconscientemente, no parecen dudar de que, en todo lo que se refiere a la iniciación, no hay en realidad nada de vago ni de nebuloso, sino por el contrario elementos precisos y “positivos”; y, de hecho, la iniciación es, por su propia naturaleza, incompatible con el misticismo.

Esta incompatibilidad no resulta, por otra parte, de lo que originalmente implica el término “misticismo”, que está incluso manifiestamente emparentado con la antigua designación de los “misterios”, es decir, con algo que pertenece por el contrario al orden iniciático; pero este término es de aquellos por los cuales, lejos de poderse referir únicamente a la etimología, se está rigurosamente obligado, si uno quiere hacerse comprender, a tener en cuenta el sentido que le ha sido impuesto por el uso, y que es, de hecho, el único al que actualmente se le vincula. Ahora bien, es sabido lo que se entiende por “misticismo”, desde hace ya varios siglos, de manera que no es posible emplear este término para designar algo distinto; y es esto lo que, como dijimos, no tiene y no puede tener nada en común con la iniciación, en primer lugar porque este misticismo compete exclusivamente al dominio religioso, es decir, exotérico, y después porque la vía mística difiere de la vía iniciática en todos sus caracteres esenciales, y esta diferencia es tal que de ella se deriva una verdadera incompatibilidad. Precisemos además, que se trata de una incompatibilidad de hecho más bien que de principio, en el sentido de que no se trata en absoluto de negar el valor, al menos relativo, del misticismo, ni de poner en duda el lugar que legítimamente le pertenece en ciertas formas tradicionales; la vía iniciática y la vía mística pueden perfectamente coexistir (4), pero lo que queremos indicar es que es imposible que nadie siga a la vez ambas, incluso sin juzgar de antemano el fin al cual pueden conducir, aunque por lo demás se pueda ya presentir, en razón de la profunda diferencia entre los dominios a los cuales se refieren, que este fin no podría ser en realidad el mismo.

Hemos dicho que la confusión que hace que algunos vean misticismo allí donde no hay la menor traza de ello, tiene su punto de partida en la tendencia de reducirlo todo a los puntos de vista occidentales; y es que, en efecto, el misticismo propiamente dicho es algo exclusivamente occidental y, en el fondo, específicamente cristiano. Por este motivo, vamos a aprovechar la ocasión de indicar algo que nos parece lo bastante curioso como para que lo mencionemos aquí: en un libro del cual ya

hemos hablado en otro lugar (5), el filósofo Bergson, oponiendo lo que él llama la “religión estática” a la “religión dinámica”, ve la más alta expresión de esta última en el misticismo, al que por otra parte apenas comprende, y al cual admira especialmente por todo lo que nosotros podríamos por el contrario encontrar de vago e incluso, bajo ciertos aspectos, de defectuoso; pero lo que puede parecer realmente extraño por parte de un “no cristiano” es que, para él, el “misticismo completo”, por poco satisfactoria que sea la idea que de hecho se hace, no es sino el de los místicos cristianos. A decir verdad, por una consecuencia necesaria de la poca estima que él siente por la “religión estática”, olvida que aquellos son cristianos antes incluso de ser místicos, o al menos, para justificarles el ser cristianos, sitúa indebidamente al misticismo en el origen mismo del Cristianismo; y, para establecer a este respecto una especie de continuidad entre éste y el Judaísmo, llega a transformar en “místicos” a los profetas judíos; evidentemente, del carácter de la misión de los profetas y de la naturaleza de su inspiración no tiene la más mínima idea (6). Sea como sea, si el misticismo cristiano, por deformada o menguada que sea su concepción, es a sus ojos el tipo mismo del misticismo, la razón es, en el fondo, bien fácil de comprender: es que, de hecho y estrictamente hablando, apenas existe otro misticismo que éste; e incluso los místicos que se han llamado “independientes”, y que de buen grado calificaríamos de “aberrantes”, no se inspiran en realidad, debido a su ignorancia, sino en ideas cristianas desnaturalizadas y más o menos completamente vacías de su contenido original. Pero también esto, como tantas otras cosas, escapa a nuestro filósofo, que se esfuerza en descubrir, anteriormente al Cristianismo, los “esbozos del futuro misticismo”, cuando se trata de cosas totalmente diferentes; hay aquí particularmente, sobre la India, algunas páginas que atestiguan una inaudita incompreensión. También están los misterios griegos, y aquí la aproximación, fundada sobre el parentesco etimológico que señalábamos, se reduce en suma a un mal juego de palabras; por lo demás, Bergson se ve obligado a reconocer que “la mayor parte de los misterios no tenían nada de místico”; pero entonces, ¿por qué habla sobre este vocablo? En cuanto a lo que fueron los misterios, se hace de ellos la representación más “profana” posible; ignorándolo todo acerca de la iniciación, ¿cómo podría comprender que había allí, tanto como en la India, algo que en primer lugar no era en absoluto de orden religioso, y que iba incomparablemente más lejos que su “misticismo”, e incluso, es preciso decirlo, que el auténtico misticismo, que al mantenerse en el dominio puramente exotérico tiene forzosamente sus limitaciones? (7).

No nos proponemos actualmente exponer en detalle y de forma completa todas las diferencias que separan en realidad a los puntos de vista iniciático y místico, pues sólo para ello se necesitaría todo un volumen; nuestra intención es sobre todo insistir aquí sobre la diferencia en virtud de la cual la iniciación, en su proceso mismo, presenta unos caracteres totalmente distintos a los del misticismo, incluso opuestos, lo que basta para demostrar que hay aquí dos “vías” no solamente distintas, sino también incompatibles en el sentido que hemos indicado. Lo que a menudo se dice a este respecto es que el misticismo es “pasivo”, mientras que la iniciación es “activa”; esto es por otra parte muy cierto, a condición de determinar exactamente la acepción en la que debe entenderse. Esto significa principalmente que, en el caso del misticismo, el individuo se limita simplemente a recibir lo que se le presenta, y tal como se le presenta, sin que él mismo actúe para nada; y, digámoslo a continuación, en esto reside para él el principal peligro, en el hecho de que esté así “abierto” a todas las influencias, sean del orden que sean, y que, por lo demás, en general y salvo raras excepciones, no tiene la preparación doctrinal que sería necesaria para permitirle establecer entre ellas una discriminación cualquiera (8). En el caso de la iniciación, por el contrario, es al individuo a quien corresponde la iniciativa de una “realización” que se proseguirá metódicamente, bajo un control riguroso e incesante, y que deberá normalmente conducir a superar las posibilidades mismas del individuo como tal; es indispensable añadir que esta iniciativa no es suficiente, pues es demasiado evidente que el individuo no podría superarse a sí mismo por sus propios medios, pero, y esto es lo que nos importa por el momento, es ella lo que constituye obligatoriamente el punto de partida de toda “realización” para el iniciado, mientras que el místico no tiene ninguna, incluso para lo que no va en absoluto más allá del dominio de las posibilidades individuales. Esta distinción puede ya parecer bastante clara, ya que demuestra bien que no podrían seguirse a la vez las vías iniciática y mística, pero sin embargo no podría ser suficiente; podríamos incluso decir que no responde todavía más que al aspecto más “exotérico” de la cuestión, y, en todo caso, es demasiado incompleta en lo que concierne a la iniciación, de la que está bien lejos de incluir todas las condiciones necesarias; pero, antes de abordar el estudio de estas condiciones, nos quedan todavía algunas confusiones por disipar.

NOTAS:

(1). Es así como, especialmente después de que al orientalista inglés Nicholson se le ocurriera traducir *taḥawwuf* por *misticismo*, se ha convenido en Occidente que el esoterismo islámico es algo esencialmente "místico"; o incluso, en este caso, no se habla de esoterismo, sino únicamente de misticismo, es decir, que se ha llegado a una verdadera sustitución de puntos de vista. Lo mejor del caso es que, en las cuestiones de este orden, la opinión de los orientalistas, que no conocen sino por los libros, cuenta manifiestamente mucho más, a los ojos de la inmensa mayoría de los occidentales, que la opinión de los que tienen un conocimiento directo y efectivo.

(2). Otros se esfuerzan también en transformar las doctrinas orientales en "filosofía", pero esta falsa asimilación es quizá, en el fondo, menos peligrosa que la otra, en razón de la estrecha limitación del propio punto de vista filosófico; éstos no consiguen, por la manera especial en que presentan dichas doctrinas, sino hacer algo totalmente desprovisto de interés, y lo que se desprende de sus trabajos es sobre todo una prodigiosa impresión de "aburrimiento".

(3). Podemos citar, como ejemplo de "ascética", los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola, cuyo espíritu es incontestablemente tan poco místico como es posible, y para los cuales es al menos verosímil que se inspiró en parte en ciertos métodos iniciáticos de origen islámico, pero, por supuesto, aplicándolos a un objetivo completamente diferente.

(4). Podría ser interesante a este respecto hacer una comparación con la "vía seca" y la "vía húmeda" de los alquimistas, pero esto se saldría del marco del presente estudio.

(5). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Ver a este respecto *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXIII.

(6). De hecho, no se puede encontrar misticismo judío propiamente dicho hasta el Hasidismo, es decir, en una época muy reciente.

(7). Alfred Loisy ha querido responder a Bergson y sostener contra él que no hay un solo "origen" de la moral y de la religión; en su calidad de especialista de la "historia de las religiones", prefiere las teorías de Frazer a las de Durkheim, y la idea de una "evolución" continua a la de una "evolución" por mutaciones bruscas; a nuestros ojos, ambas son equivalentes; pero hay al menos un punto sobre el cual debemos darle la razón, y posiblemente se deba a su educación eclesiástica: gracias a ella conoce a los místicos mucho mejor que Bergson, y señala que jamás tuvieron la menor pizca de algo que se pareciera, aun de lejos, al "*elán vital*"; evidentemente, Bergson ha querido hacer "bergsonianos" "*avant la lettre*", lo que no está muy de acuerdo con la simple verdad histórica; y Loisy se asombra también con razón al ver a Juana de Arco incluida entre los místicos. -Señalemos de pasada, pues es bueno indicarlo, que su libro comienza con una ingeniosa confesión: "El autor del presente opúsculo declara que no tiene una particular inclinación por las cuestiones de orden puramente especulativo". He aquí al menos una muy loable franqueza; y, ya que es él mismo quien lo dice, y de manera totalmente espontánea, creemos sin dificultad sus palabras.

(8). Es también ese carácter de "pasividad" el que explica, no justificándolos en absoluto, los errores modernos que tienden a confundir a los místicos, sea con los mediums y otros sensitivos, , en el sentido que los psiquistas dan a esta palabra, sea incluso con simples enfermos

Capítulo II: MAGIA Y MISTICISMO

La confusión entre la iniciación y el misticismo es sobre todo producto de aquellos que quieren, por una razón cualquiera, negar más o menos expresamente la realidad de la iniciación reduciéndola a algo distinto; por otra parte, en los ambientes que por el contrario tienen pretensiones iniciáticas injustificadas, como los ambientes ocultistas, tienen tendencia a considerar, como formando parte integrante del dominio de la iniciación, si no incluso como constituyéndola esencialmente, a una multitud de cosas de otro género que le son completamente extrañas, y entre las cuales la magia ocupa frecuentemente el primer lugar. Las razones de este error son también, al mismo tiempo, las razones por las cuales la magia presenta peligros esencialmente graves para los occidentales modernos, y de los cuales el primero es su tendencia a atribuir una importancia excesiva a todo lo que son “fenómenos”, como lo atestigua además el desarrollo que han dado a las ciencias experimentales; si son tan fácilmente seducidos por la magia, y si fabulan hasta tal punto acerca de su alcance real, es porque es, también, una ciencia experimental, aunque bastante diferente, con seguridad, de aquellas a las que la enseñanza universitaria conoce bajo esa denominación. No es preciso entonces engañarse: se trata de un orden de cosas que no tiene en sí mismo absolutamente nada de “trascendente”; y, si una ciencia semejante puede, como todas las demás, estar legitimada por su relación con los principios superiores de los cuales todo depende, siguiendo la concepción general de las ciencias tradicionales, no se situará sin embargo más que en el último rango de las aplicaciones secundarias y contingentes, entre las que están más alejadas de los principios, luego entre las que deben ser consideradas como las más inferiores. Es así como la magia está considerada en todas las civilizaciones orientales: que ella existe es un hecho innegable, pero está muy lejos de ser tan estimada como se lo imaginan demasiado a menudo los occidentales, que prestan tan gustosos a los demás sus propias tendencias y sus propias concepciones. En el Tíbet mismo, tanto como en la India o en China, la práctica de la magia, en tanto que “especialidad”, si puede decirse así, es abandonada a aquellos que son incapaces de elevarse a un orden superior; esto, por supuesto, no significa que los demás no puedan también producir de vez en cuando, excepcionalmente y por razones particulares, fenómenos exteriormente semejantes a los fenómenos mágicos, pero el objetivo e incluso los medios puestos en práctica son entonces en realidad totalmente distintos. Por lo demás, para atenerse a lo que es conocido en el mundo occidental, que se tomen simplemente las historias de santos y de hechiceros y se verá cuántos hechos similares se encuentran en una y otra parte; y esto demuestra bien que, contrariamente a la creencia de los modernos “científistas”, los fenómenos, sean cuales sean, no podrían en absoluto probar nada por sí mismos (1).

Ahora bien, es evidente que el hecho de ilusionarse sobre el valor de estas cosas y sobre la importancia que es conveniente atribuirles aumenta considerablemente el peligro; lo que es particularmente molesto para los occidentales que quieren implicarse en la magia, es la completa ignorancia en la que necesariamente están, en el actual estado de las cosas y en ausencia de toda enseñanza tradicional, acerca de aquello de lo que no se ocuparían en otras circunstancias. Incluso dejando de lado a los farsantes y a los charlatanes tan numerosos en nuestra época, que no hacen en suma nada más que explotar la credulidad de los ingenuos, y también a los simples caprichosos que creen poder improvisar una “ciencia” a su manera, los mismos que desean con seriedad intentar estudiar estos fenómenos, no teniendo datos suficientes que les guíen, ni una organización constituida para apoyarles y protegerles, se ven reducidos a un grosero empirismo; se comportan verdaderamente como niños que, libres a sí mismos, quisieran manejar fuerzas terribles sin conocerlas, y, si ocurren demasiado a menudo deplorables accidentes por una imprudencia semejante, no hay lugar para asombrarse más de la cuenta.

Hablando de accidentes, queremos especialmente hacer alusión a los riesgos de desequilibrio a los cuales se exponen quienes actúan así; este desequilibrio es en efecto una consecuencia bastante frecuente de la comunicación con lo que algunos han llamado el “plano vital”, y que no es en suma otra cosa que el dominio de la manifestación sutil, considerada por otra parte principalmente en aquellas de sus modalidades más cercanas al orden corporal, y por ello más fácilmente accesibles al hombre ordinario. La explicación es simple: se trata aquí exclusivamente de un desarrollo de ciertas posibilidades individuales, e incluso de un orden demasiado inferior; si este desarrollo se produce de una manera anormal, desordenada e inarmónica, y en detrimento de posibilidades superiores, es natural y en todo caso, inevitable, que se deba desembocar en semejante resultado, sin hablar de las reacciones, que no son en absoluto despreciables y que algunas veces llegan a ser terribles, de las fuerzas de todo género con las cuales el individuo se pone desconsideradamente en contacto. Decimos “fuerzas”, sin precisar más, pues ello importa poco para nuestro propósito; preferimos utilizar esta palabra, por vaga que sea, a la de “entidades”, que, al menos para los que no están

suficientemente acostumbrados a ciertas maneras simbólicas de hablar, corre el riesgo de dar lugar demasiado fácilmente a "personificaciones" más o menos quiméricas. Este "mundo intermedio" es, por otra parte, como a menudo hemos explicado, mucho más complejo y más extenso que el mundo corporal; pero el estudio de ambos encaja, igualmente, en lo que se puede llamar las "ciencias naturales", en el sentido más auténtico de esta expresión; querer ver algo más es, repitámoslo, ilusionarse de la forma más extraña. No hay aquí absolutamente nada de "iniciático", no más por otra parte que de "religioso"; se encuentran incluso, de manera general, muchos más obstáculos que apoyos para alcanzar el conocimiento verdaderamente trascendente, que es algo completamente distinto a las ciencias contingentes, y que, sin traza alguna de un "fenomenismo" cualquiera, no proviene sino de la pura intuición intelectual, que es la única y pura espiritualidad.

Algunos, tras entregarse durante más o menos tiempo a esta búsqueda de fenómenos extraordinarios o supuestamente tales, acaban sin embargo por abandonarla, por una razón cualquiera, o por quedar decepcionados por la insignificancia de los resultados obtenidos y que no responden a sus previsiones, y, cosa digna de señalar, ocurre frecuentemente que se vuelven entonces hacia el misticismo (2); y es que, por extraño que pueda parecer a primera vista, este responde aún, aunque bajo otro aspecto, a necesidades o aspiraciones similares. Con seguridad, estamos bien lejos de decir que el misticismo no tenga, en sí mismo, un carácter notablemente más elevado que la magia; pero, a pesar de todo, si se va al fondo de las cosas, puede uno darse cuenta de que, bajo cierto aspecto al menos, la diferencia es menos grande de lo que podría creerse: aquí todavía, en efecto, no se trata en suma más que de "fenómenos", visiones o no, manifestaciones sensibles y sentimentales de todo género, con los cuales se permanece siempre exclusivamente en el dominio de las posibilidades individuales (3). Es decir, que los peligros de ilusión y de desequilibrio están lejos de ser superados, y, si revisten aquí formas tan diferentes, no son posiblemente menores por ello; están incluso agravados, en un sentido, por la actitud pasiva del místico, que, como afirmamos, deja la puerta abierta a todas las influencias que pueden presentarse, mientras que el mago está al menos defendido hasta cierto punto por la actitud activa que se esfuerza en conservar con respecto a las mismas influencias, lo que ciertamente no significa, por otra parte, que resista siempre y que no termine por ser sumergido en ellas. De aquí viene también, por lo demás, que el místico, casi siempre, sea muy fácilmente víctima de su imaginación, cuyas producciones, sin duda, se entremezclan a menudo con los resultados reales de sus "experiencias" de una manera poco más o menos inextricable. Por esta razón, no hay que exagerar la importancia de las "revelaciones" de los místicos, o, al menos, no se deben jamás aceptar sin control (4); lo que posee todo el interés en ciertas visiones es que estén de acuerdo, en numerosos puntos, con los datos tradicionales evidentemente ignorados por el místico que ha tenido las visiones (5) pero lo que sería un error, e incluso una inversión de las relaciones normales, es querer encontrar aquí una "confirmación" de dichos datos, de la que no tienen por otra parte ninguna necesidad, y que son, por el contrario, la única garantía de que hay realmente en las visiones en cuestión algo distinto a un simple producto de la imaginación o de la fantasía individual.

NOTAS:

(1). Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXIX.

(2). Es preciso decir que a veces también ocurre que otros, tras haber entrado realmente en la vía iniciática, y no solamente en las ilusiones de la pseudoiniciación como los mencionados anteriormente, han abandonado esta vía por el misticismo; los motivos son entonces naturalmente muy diferentes, y principalmente de orden sentimental, pero, sean cuales puedan ser, es necesario ante todo ver, en semejantes casos, la consecuencia de un defecto cualquiera con respecto a las cualificaciones iniciáticas, al menos en lo que concierne a la aptitud para realizar la iniciación efectiva; uno de los ejemplos más típicos que pueden citarse de este género es el de L. C. de Saint-Martin.

(3). Por supuesto, ello no significa en absoluto que los fenómenos de que se trata sean únicamente de orden psicológico como pretenden algunos modernos.

(4). Esta actitud de prudente reserva, que se impone en razón de la tendencia natural de los místicos a la "divagación" en el sentido propio de esta palabra, es, por lo demás, la que el Catolicismo observa invariablemente a este respecto.

(5). Pueden citarse aquí como ejemplo las visiones de Anne-Catherine Emmerich.

Artículo original publicado en "Le Voile d'Isis", junio de 1931.

Capítulo III: ERRORES DIVERSOS CONCERNIENTES A LA INICIACIÓN

No creemos superfluo, para despejar el terreno en todo caso, señalar todavía algunos otros errores concernientes a la naturaleza y el objetivo de la iniciación, pues todo lo que hemos tenido ocasión de leer acerca del tema, a través de los años, nos ha aportado casi diariamente pruebas de una incomprensión poco más o menos general. Naturalmente, no podemos soñar con hacer aquí una especie de “revisión” en la cual nos refiramos a todos los errores uno a uno y en detalle, lo que sería demasiado fastidioso y desprovisto de interés; mejor nos limitaremos a considerar algunos casos en cierto modo “típicos”, lo que, al mismo tiempo, tiene la ventaja de dispensarnos de hacer alusiones demasiado directas a tal autor o tal escuela, pues debe quedar claro que estas indicaciones tienen para nosotros un alcance completamente independiente de toda cuestión de “personalidades”, como se dice comúnmente, o, mejor dicho, para emplear un lenguaje más exacto, de individualidades.

Recordaremos en primer lugar, sin insistir más de la cuenta, las concepciones demasiado extendidas según las cuales la iniciación sería algo de orden simplemente “moral” y “social” (1); éstas son demasiado limitadas y “terrenales”, si uno puede expresarse así, y, como a menudo hemos dicho con otros motivos, el error más grosero está lejos de ser siempre el más peligroso. Solamente diremos, para terminar pronto con toda confusión, que tales concepciones no se adecuan ni siquiera realmente a esa primera parte de la iniciación que la Antigüedad designaba bajo el nombre de “Pequeños Misterios”; éstos, como más adelante explicaremos, conciernen a la individualidad humana, pero en el desarrollo integral de sus posibilidades, luego más allá del dominio corporal cuya actividad se ejerce en el dominio que es común a todos los hombres. No vemos realmente cual podría ser el valor o incluso la razón de ser de una pretendida iniciación que se limitara a repetir, encubriéndose bajo una forma más o menos enigmática, lo que hay de más banal en la educación profana, lo que vulgarmente está “al alcance de todo el mundo”. Por otra parte, no pretendemos en absoluto negar con ello que el conocimiento iniciático pueda tener aplicaciones en el orden social, tanto como en cualquier otro orden; pero ésta es otra cuestión: en primer lugar, estas aplicaciones contingentes no constituyen de ninguna manera el objetivo de la iniciación, al igual que las ciencias tradicionales secundarias no constituyen la esencia de una tradición; seguidamente, éstas tienen en sí mismas un carácter totalmente diferente de aquello de que estamos hablando, pues parten de principios que no tienen nada que ver con los preceptos de la “moral” corriente, sobre todo cuando se trata de la muy famosa “moral laica” tan querida de nuestros contemporáneos, y, por lo demás, proceden de vías inasequibles para los profanos, en virtud de la naturaleza misma de las cosas; luego están bien lejos de lo que alguien llamó un día, con estas mismas palabras, “la preocupación por vivir convenientemente”. Mientras todo se limite a “moralizar” sobre los símbolos, con intenciones tan loables como se quiera, no se realizará ciertamente la obra de la iniciación: pero volveremos sobre ello más adelante, cuando hablemos más particularmente de la enseñanza iniciática.

Los errores más sutiles y, por consiguiente, más temibles, se producen a veces cuando se habla, a propósito de la iniciación, de una “comunicación” con los estados superiores o los “mundos espirituales”, y, ante todo, se da demasiado a menudo la ilusión que consiste en tomar por “superior” lo que realmente no lo es, sino que simplemente aparece como más o menos extraordinario o “anormal”. Nos quedaría en suma repetir aquí todo lo que ya hemos dicho en otra parte acerca de la confusión entre lo psíquico y lo espiritual (2), pues es el más frecuentemente cometido a este respecto; los estados psíquicos no poseen, de hecho, nada de “superior” ni de “trascendente”, ya que únicamente forman parte del estado individual humano (3); y, cuando hablamos de estados superiores del ser, sin ningún abuso de lenguaje, entendemos por ello exclusivamente los estados supraindividuales. Algunos llevan incluso más lejos la confusión y hacen de lo “espiritual” poco más o menos un sinónimo de lo “invisible”, es decir, toman por tal, indistintamente, todo lo que no cae bajo los sentidos ordinarios y “normales”; hemos visto calificar así hasta al mundo “etérico”, es decir, simplemente la parte menos grosera del mundo corporal. En estas condiciones, es muy de temer que la “comunicación” de que se trata se reduzca en definitiva a la “clarividencia”, a la “clariaudiencia”, o al ejercicio de cualquier otra facultad psíquica del mismo género y no menos insignificante, incluso aun cuando sea real. Es esto lo que ocurre siempre de hecho, y, en el fondo, todas las escuelas pseudoiniciáticas del Occidente moderno desembocan aquí; algunos toman incluso expresamente por objetivo “el desarrollo de los poderes psíquicos latentes en el hombre”; deberemos todavía volver, más adelante, sobre esta cuestión de los pretendidos “poderes psíquicos” y de las ilusiones a las cuales dan lugar.

Pero esto no es todo: admitamos que, en el pensamiento de algunos, se trata verdaderamente de una comunicación con los estados superiores; ello estará todavía lejos de ser suficiente para caracterizar a la iniciación. En efecto, una comunicación semejante es establecida también por los ritos de orden

puramente exotérico, especialmente por los ritos religiosos; no debe olvidarse que, igualmente en este caso, las influencias espirituales, y no simplemente psíquicas, entran realmente en juego, aunque para fines totalmente diferentes a los relacionados con el dominio iniciático. La intervención de un elemento "no humano" puede definir, de manera general, a todo lo que es auténticamente tradicional; pero la presencia de este carácter común no es razón suficiente para no establecer las necesarias distinciones, y en particular para confundir el dominio religioso con el dominio iniciático, o para ver entre ellos todo lo más una simple diferencia de grado, cuando realmente hay una diferencia de naturaleza, e incluso, podríamos decir, de naturaleza profunda. Esta confusión es también muy frecuente, sobre todo entre aquellos que pretenden estudiar la iniciación "desde fuera", con intenciones que pueden ser, por lo demás, muy diversas; también es indispensable denunciarla formalmente: el esoterismo es esencialmente algo distinto de la religión, y no la porción "interior" de una religión como tal, incluso cuando toma su base y su punto de apoyo en ésta, como ocurre en ciertas formas tradicionales, en el Islamismo, por ejemplo (4); y la iniciación no es una especie de religión especial reservada a una minoría, como parecen imaginarse, por ejemplo, los que hablan de los misterios antiguos calificándolos de "religiosos" (5). No es posible desarrollar aquí todas las diferencias que separan a los dominios religioso e iniciático, pues, aún más que cuando se trataba solamente del dominio místico, que no es sino una parte del primero, ello nos llevaría con seguridad demasiado lejos; pero bastará, para lo que pretendemos ahora, precisar que la religión considera al ser únicamente en el estado individual humano y no aspira en absoluto a hacerle salir de él, sino por el contrario a asegurarle las condiciones más favorables en ese mismo estado (6), mientras que la iniciación tiene esencialmente como objetivo el superar las posibilidades de este estado y tornar efectivamente posible el paso a los estados superiores, e incluso, finalmente, conducir al ser más allá de todo estado condicionado, sea cual sea.

Resulta de esto que, en lo que concierne a la iniciación, la simple comunicación con los estados superiores no puede ser considerada como un fin, sino únicamente como un punto de partida; si esta comunicación debe ser establecida principalmente por la acción de una influencia espiritual, es para permitir seguidamente una toma de posesión efectiva de estos estados, y no simplemente, como en el orden religioso, para hacer descender sobre el ser una "gracia" que lo conecte en cierta manera, pero sin hacerle penetrar en ellos. Para expresar esto de forma quizá más fácilmente comprensible, diremos que, si por ejemplo, cualquiera puede entrar en contacto con los ángeles, sin dejar por esto de estar encerrado en la condición de individuo humano, no estará por ello más adelantado bajo el punto de vista iniciático (7); no se trata aquí de comunicar con otros seres que están en un estado "angélico", sino de alcanzar y realizar en sí mismo un tal estado supra-individual, no, por supuesto, en tanto que individuo humano, lo que evidentemente sería absurdo, sino en tanto que el ser que se manifiesta como individuo humano en un determinado estado, tiene también en él las posibilidades de todos los demás estados. Toda realización iniciática es entonces esencial y puramente "interior", al contrario de esa "salida de sí" que constituye el "éxtasis" en el sentido propio y etimológico de la palabra (8); y tal es, no la única diferencia, por cierto, pero al menos una de las grandes diferencias que existen entre los estados místicos, los cuales pertenecen por completo al dominio religioso, y los estados iniciáticos. Es a esto, efectivamente, a lo que debemos retornar siempre en definitiva, pues la confusión del punto de vista iniciático con el punto de vista místico, de la cual hemos hecho resaltar desde el principio su carácter particularmente insidioso, está naturalmente dirigida a engañar a los espíritus que no se dejarían atrapar por las deformaciones más groseras de las pseudoiniciaciones modernas, y que incluso podrían quizá llegar sin demasiada dificultad a comprender lo que verdaderamente es la iniciación, si no tropezaran en su camino con errores sutiles que parecen ser puestos expresamente para desviarles de tal comprensión.

NOTAS:

(1). Este punto de vista es especialmente el de la mayoría de los masones actuales, y, al mismo tiempo, se encuentra también sobre el mismo terreno exclusivamente "social" en que se sitúan la mayor parte de quienes les combaten, lo que prueba que las organizaciones iniciáticas no dan pie a los ataques del exterior sino en la medida de su propia degeneración.

(2). Ver *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXV.

Capítulo IV: DE LAS CONDICIONES DE LA INICIACIÓN

Podemos volver ahora a la cuestión de las condiciones de la iniciación, y diremos en primer lugar, aunque pueda parecer evidente, que la primera de estas condiciones es una determinada aptitud o disposición natural, sin la cual todo esfuerzo sería vano, pues el individuo no puede indiscutiblemente desarrollar sino las posibilidades que lleva en él desde el origen; esta aptitud, que hace lo que algunos llaman el “iniciable”, constituye propiamente la “cualificación” requerida por todas las tradiciones iniciáticas (1). Esta condición es, por lo demás, la única común, en cierto sentido, a la iniciación y al misticismo, pues está claro que el místico debe tener, él también, una disposición natural especial, aunque por completo diferente de la del “iniciable”, incluso opuesta a ella en muchos aspectos; pero esta condición, para él, aunque igualmente necesaria, es de sobra suficiente; no hay ninguna otra que deba añadirse, y las circunstancias hacen el resto, haciendo pasar a su capricho de la “potencia” al “acto” tales o cuales posibilidades que comporte la disposición de que se trata. Esto resulta directamente del carácter de “pasividad” del que hemos hablado: no podría, en efecto, en tal caso, tratarse de un esfuerzo o de un trabajo personal cualquiera, que el místico jamás efectuará, y del cual deberá incluso guardarse cuidadosamente, como de algo que estuviera en oposición con su “vía” (2), mientras que, por el contrario, en lo relativo a la iniciación, y en razón de su carácter “activo”, un trabajo tal constituye otra condición no menos estrictamente necesaria que la primera, y sin la cual el paso de la “potencia” al “acto”, que es propiamente la “realización”, no podría en modo alguno cumplirse (3).

Sin embargo, esto no es todavía todo: no hemos hecho en suma más que desarrollar la distinción, expuesta al principio, entre la “actividad” iniciática y la “pasividad” mística, para extraer la consecuencia de que, para la iniciación, hay una condición que no existe, y que no podría existir, en lo concerniente al misticismo; pero aún hay otra condición no menos necesaria de la cual no hemos hablado, y que se sitúa en cualquier caso entre aquellas que están puestas en tela de juicio. Esta condición, sobre la cual es preciso además insistir, ya que los occidentales, en general, son demasiado dados a ignorarla o a desconocer su importancia, es incluso, verdaderamente, la más característica de todas, la que permite definir a la iniciación sin equívoco posible, y no confundirla con cualquier otra cosa; por ella, el caso de la iniciación está mucho más delimitado de lo que podría serlo el del misticismo, para el cual no existe nada de ello. Es a menudo difícil, si no del todo imposible, distinguir el falso misticismo del verdadero; el místico es, por definición, un aislado y un “irregular”, y muchas veces él mismo no sabe lo que es verdadero; y el hecho de que no se trate del conocimiento en estado puro, sino que incluso lo que es conocimiento real está siempre influido por una mezcla de sentimiento y de imaginación, hace que se esté lejos de simplificar la cuestión; en todo caso, hay algo que escapa a todo control, lo que podríamos expresar diciendo que no hay para el místico ningún “medio de conocimiento” (4). Se podría decir también que el místico no tiene “genealogía”, que no es tal sino por una suerte de “generación espontánea”, y creemos que estas expresiones son fáciles de comprender sin necesidad de más explicaciones; entonces, ¿cómo se puede afirmar sin ninguna duda que uno es auténticamente místico y que otro no lo es, cuando sin embargo todas las apariencias pueden ser sensiblemente las mismas? Por el contrario, las falsificaciones de la iniciación siempre pueden ser detectadas infaliblemente por la ausencia de la condición a la que hemos aludido, y que no es otra que la adhesión a una organización tradicional regular.

Hay ignorantes que se imaginan poder “iniciarse” a sí mismos, lo que es en todo caso una contradicción en los términos; olvidan, si es que alguna vez lo han sabido, que la palabra *initium* significa “entrada” o “comienzo”, confunden el hecho mismo de la iniciación, entendida en sentido estrictamente etimológico, con el trabajo a realizar posteriormente para que esta iniciación, de virtual que ha sido en un principio, se transforme más o menos en plenamente efectiva. La iniciación, así comprendida, es lo que todas las tradiciones concuerdan en designar como el “segundo nacimiento”; ¿cómo podría un ser actuar por sí mismo antes de haber nacido? (5). Bien sabemos lo que se nos podrá objetar a ello: si el ser está verdaderamente “cualificado”, lleva ya en él las posibilidades que se propone desarrollar; ¿por qué, si ello es así, no podría realizarlas mediante su propio esfuerzo, sin ninguna intervención exterior? Esto es, en efecto, algo que está permitido considerar teóricamente, a condición de concebirse como el caso de un hombre “dos veces nacido” desde el primer momento de su existencia individual; pero, si no hay en ello una imposibilidad de principio, no hay menos una imposibilidad de hecho, en el sentido en que esto es contrario al orden establecido para nuestro mundo, al menos en sus condiciones actuales. No estamos en la época primordial en que todos los hombres poseían normal y espontáneamente un estado que hoy en día es solamente adquirido en un alto grado de iniciación (6); y, por otra parte, a decir verdad, el nombre mismo de iniciación, en una

época semejante, no podía tener ningún sentido. Estamos en el *Kali-Yuga*, es decir, en un tiempo en que el conocimiento espiritual se encuentra oculto, y donde solamente unos pocos pueden todavía alcanzarlo, con tal de que se sitúen en las condiciones requeridas para obtenerlo; ahora bien, una de estas condiciones es precisamente aquella de la cual hemos hablado, así como otra es un esfuerzo del cual los hombres de las primeras épocas no tenían necesidad alguna, ya que el desarrollo espiritual se cumplía en ellos tan naturalmente como el desarrollo corporal.

Se trata entonces de una condición cuya necesidad se impone en conformidad con las leyes que rigen nuestro mundo actual; y, para hacernos comprender mejor, podemos recurrir aquí a una analogía: todos los seres que se desarrollarán en el curso de un ciclo están contenidos desde el principio, en estado de gérmenes sutiles, en el "Huevo del Mundo"; entonces, ¿por qué razón no surgieron al estado corporal por sí mismos, sin padres? No es esto una imposibilidad absoluta, y puede concebirse un mundo en que ocurra así; pero, de hecho, ese mundo no es el nuestro. Nos reservamos, por supuesto, la cuestión de las anomalías; puede que existan casos excepcionales de "generación espontánea", y, en el orden espiritual, hemos aplicado hasta ahora esta expresión en el caso del místico; pero también hemos dicho que éste es un "irregular", mientras que la iniciación es algo esencialmente "regular", que nada tiene que ver con las anomalías. Todavía faltaría por saber exactamente hasta dónde pueden éstas llegar; deben, también, ajustarse en definitiva a alguna ley, pues todas las cosas no pueden existir sino como elementos del orden total y universal. Sólo esto, si se quisiera reflexionar, podría bastar para hacer pensar que los estados realizados por el místico no son precisamente los mismos que los del iniciado, y que, si su realización no está sometida a las mismas leyes, es que efectivamente se trata de algo distinto; pero ahora podemos dejar por completo de lado el caso del misticismo, sobre el cual ya hemos hablado bastante para lo que nos proponíamos establecer, para no considerar exclusivamente más que el de la iniciación. Nos falta en efecto precisar el papel de la adhesión a una organización tradicional, que no podría, por supuesto, dispensar de ningún modo del trabajo interior que no puede cumplir cada uno sino por sí mismo, pero que es necesaria, como condición previa, para que este mismo trabajo pueda efectivamente dar sus frutos. Debe quedar comprendido, desde ahora, que los que se han constituido en depositarios del conocimiento iniciático no pueden comunicarlo de una manera más o menos comparable a como un profesor, en la enseñanza profana, comunica a sus alumnos fórmulas librescas que deben almacenar en su memoria; se trata aquí de algo que, en su propia esencia, es propiamente "incomunicable", ya que son estados a realizar interiormente. Lo que puede enseñarse son únicamente los métodos preparatorios para la obtención de estos estados; lo que puede ser proporcionado desde fuera a este respecto es en suma una ayuda, un apoyo que facilite enormemente el trabajo a cumplir, y también un control que aparte los obstáculos y los peligros que puedan presentarse; todo ello está muy lejos de ser despreciable, y quien se viera privado de esto correría el riesgo de desembocar en un fracaso, pero todavía esto no justificaría completamente lo que hemos dicho cuando hablábamos de una condición necesaria. De modo que no es esto lo que teníamos *in mente*, al menos de manera inmediata; todo ello no interviene sino secundariamente y en todo caso a título de consecuencias tras la iniciación entendida en su sentido más estricto, tal como hemos indicado, y desde el momento en que se trata de desarrollar efectivamente la virtualidad que ella constituye; pero aún es preciso, ante todo, que esta virtualidad preexista. Es entonces otra cosa lo que debe ser entendido por la transmisión iniciática propiamente dicha, y no podríamos caracterizarla mejor que diciendo que ésta es esencialmente la transmisión de una influencia espiritual; deberemos volver sobre ello más ampliamente, pero, por el momento, nos limitaremos a determinar más exactamente el papel que desempeña esta influencia, entre la aptitud natural propiamente inherente al individuo y el trabajo de realización que a continuación se efectuará. Hemos señalado en otro lugar que las fases de la iniciación, al igual que las de la "Gran Obra" hermética que no es en el fondo sino una de sus expresiones simbólicas, reproducen las del proceso cosmogónico (7); esta analogía, que se funda directamente sobre la del "microcosmos" con el "macrocosmos", permite, mejor que toda otra consideración, aclarar la cuestión que actualmente tratamos. Puede decirse, en efecto, que las aptitudes o posibilidades incluidas en la naturaleza individual no son en principio, en sí mismas, más que una *materia prima*, es decir, una pura potencialidad, en la cual no hay nada desarrollado o diferenciado (8); es entonces el estado caótico y tenebroso, que el simbolismo iniciático hace precisamente corresponder con el mundo profano, y en el cual se encuentra el ser que todavía no ha alcanzado el "segundo nacimiento". Para que este caos pueda comenzar a tomar forma y a organizarse es preciso que una vibración inicial le sea comunicada por las potencias espirituales, a la que el Génesis hebreo designa como los *Elohim*; esta vibración es el *Fiat Lux* que ilumina el caos, lo que constituye el punto de partida necesario para todos los desarrollos posteriores; y, bajo el punto de vista iniciático, esta iluminación está precisamente constituida por la transmisión de la influencia espiritual de la que hemos hablado (9). Desde entonces, y en virtud de esta influencia, las

posibilidades espirituales del ser no son ya la simple potencialidad que antes eran; se transforman en una virtualidad dispuesta a desarrollarse en acto en los diversos estadios de la realización iniciática.

Podemos resumir todo lo que precede diciendo que la iniciación implica tres condiciones que se presentan en forma sucesiva, y que se podrían hacer corresponder respectivamente con los tres términos de "potencialidad", "virtualidad" y "actualidad": 1º, la "cualificación", constituida por ciertas posibilidades inherentes a la naturaleza propia del individuo, y que son la *materia prima* sobre la cual el trabajo iniciático deberá efectuarse; 2º, la transmisión, por medio de la adhesión a una organización tradicional, de una influencia espiritual que da al ser la "iluminación" que le permitirá ordenar y desarrollar las posibilidades que lleva en él; 3º, el trabajo interior por el cual, con el auxilio de "ayudantes" o "soportes" exteriores si ha lugar y especialmente en los primeros estadios, el desarrollo será realizado gradualmente, haciendo pasar al ser, de escalón en escalón, a través de los diferentes grados de la jerarquía iniciática, para conducirlo al objetivo final de la "Liberación" o de la "Identidad Suprema".

NOTAS:

(1). Se verá además, a través del estudio especial que haremos a continuación acerca de la cuestión de las cualificaciones iniciáticas, que este tema presenta en realidad aspectos mucho más complejos de lo que se podría creer en un primer momento si nos atuviéramos a la sola noción general que damos aquí.

(2). También los teólogos ven gustosamente, y no sin razón, un "falso místico" en aquel que busca, mediante un esfuerzo cualquiera, obtener visiones u otros estados extraordinarios, limitándose incluso este esfuerzo al mantenimiento de un simple deseo.

(3). Resulta de ello, entre otras consecuencias, que los conocimientos de orden doctrinal, que son indispensables para el iniciado y cuya comprensión teórica es para él una condición previa a toda "realización", pueden faltar por completo en el místico; de aquí proviene frecuentemente, entre éstos, aparte de la posibilidad de errores y de confusiones múltiples, una extraña incapacidad para expresarse inteligiblemente. Debe quedar claro, por otra parte, que los conocimientos de que se trata no tienen absolutamente nada que ver con todo lo que no es sino instrucción exterior o "saber" profano, que tiene aquí un valor nulo, como seguidamente explicaremos, y que incluso, dado lo que es la educación moderna, sería más bien un obstáculo que una ayuda en la mayor parte de los casos; un hombre muy bien puede no saber ni leer, ni escribir, y alcanzar sin embargo los más altos grados de la iniciación, y tales casos no son extremadamente raros en Oriente, mientras que hay "sabios" e incluso "genios", según la manera de ver del mundo profano, que no son "iniciables" en ningún grado.

(4). No entendemos por ello palabras o signos exteriores y convencionales, pues estos no son en realidad sino la representación simbólica de tales medios.

(5). Recordemos aquí el elemental adagio escolástico: "para obrar, es preciso ser".

(6). Es lo que indica, en la tradición hindú, el nombre *Hamsa*, dado como el nombre de la única casta existente en los orígenes, y designando propiamente un estado que es *atavarna*, es decir, más allá de la distinción entre las castas actuales.

(7). Ver *L'Esotérisme de Dante*, especialmente pp. 63-64 y 94.

(8). Ni que decir tiene que no es, rigurosamente hablando, una *materia prima* sino en sentido relativo, no en sentido absoluto; pero esta distinción no es importante desde el punto de vista en que aquí nos situamos, y por otra parte, es igual a la *materia prima* de un mundo como el nuestro, que, estando ya determinada de cierta forma, no es en realidad, con respecto a la sustancia universal, sino una *materia secunda* (Cf. *Le Règne de la Quantité et les signes des Temps*, cap. II), de manera que, incluso bajo esta relación, la analogía con el desarrollo de nuestro mundo a partir del caos inicial es realmente exacta.

(9). De aquí vienen expresiones como "dar la luz" y "recibir la luz", empleadas para designar, con respecto al iniciador y al iniciado respectivamente, la iniciación en sentido restringido, es decir, la transmisión misma de la que se trata aquí. Se notará también, en lo que concierne a los *Elohim*, que el número septenario que se les atribuye está en relación con la constitución de las organizaciones iniciáticas, que debe ser efectivamente una imagen del propio orden cósmico.

Publicado originalmente en "Le Voile d'Isis, octubre de 1932.

Capítulo V: DE LA REGULARIDAD INICIÁTICA

La adhesión a una organización tradicional regular, como hemos dicho, es no solamente una condición necesaria de la iniciación, sino que es, incluso, lo que constituye la iniciación en el sentido más estricto, tal como lo define la etimología del nombre que la designa, y es ello lo que está en todas partes representado como un “segundo nacimiento”, o una “regeneración”; “segundo nacimiento” porque abre al ser a un mundo distinto a aquel en el cual se ejerce la actividad de su modalidad corporal, mundo que constituirá para él el campo de desarrollo de posibilidades de un orden superior; “regeneración”, pues restablece así a este ser en las prerrogativas que eran naturales y normales en las primeras edades de la humanidad, cuando ésta no estaba todavía alejada de la espiritualidad original para hundirse cada vez más en la materialidad, como debía hacerlo en el curso de las épocas posteriores, y porque debe conducirlo principalmente, como primera etapa esencial de su realización, a la restauración del “estado primordial”, que es la plenitud y la perfección de la individualidad humana, residiendo en el punto central único e invariable de donde el ser podrá a continuación elevarse a los estados superiores.

Es preciso ahora que insistamos todavía a este respecto sobre un punto de capital importancia: la afiliación de que se trata debe ser real y efectiva, y una supuesta afiliación “ideal”, tal como algunos se complacen en considerar de vez en cuando en nuestra época, es por completo vana y de nulo efecto (1). Esto es fácil de comprender, ya que se trata propiamente de la transmisión de una influencia espiritual, que debe efectuarse según leyes definidas; y estas leyes, siendo evidentemente distintas de las que rigen las fuerzas del mundo corporal, no son menos rigurosas, y presentan incluso con estas últimas, a pesar de las profundas diferencias que las separan, cierta analogía, en virtud de la continuidad y la correspondencia que existen entre todos los estados o grados de la Existencia universal. Es esta analogía la que nos permite, por ejemplo, hablar de “vibración” a propósito del *Fiat Lux* por el cual es iluminado y ordenado el caos de las potencialidades espirituales, aunque no se trate en absoluto de una vibración de orden sensible como las estudiadas por los físicos, al igual que la “luz” en cuestión no puede ser identificada con la que es captada por la facultad visual del organismo corporal (2); pero estas formas de hablar, siendo necesariamente simbólicas, ya que están fundadas sobre una analogía o una correspondencia, no son menos legítimas y estrictamente justificadas, pues esta analogía y esta correspondencia existen realmente en la naturaleza misma de las cosas, y van incluso, en cierto sentido, mucho más lejos de lo que se podría suponer (3). Debemos retornar más ampliamente sobre estas consideraciones cuando hablemos de los ritos iniciáticos y de su eficacia; por el momento, es suficiente retener que hay leyes a las que es forzosamente preciso tener en cuenta, a falta de las cuales el resultado deseado no podría ser alcanzado, tal como un efecto físico no puede ser obtenido si uno no se sitúa en las condiciones requeridas en virtud de las leyes a las cuales su producción está condicionada; y, cuando se trata de una transmisión efectivamente operada, esto implica manifiestamente un contacto real, sean cuales sean, por otra parte, las modalidades por las cuales podrá ser establecido, modalidades que estarán naturalmente determinadas por dichas leyes de la acción de las influencias espirituales a las cuales hemos hecho alusión.

De esta necesidad de una adhesión efectiva resultan inmediatamente numerosas consecuencias extremadamente importantes, sea en cuanto al individuo que aspira a la iniciación, sea en lo que concierne a las organizaciones iniciáticas en sí mismas; y son estas consecuencias lo que nos proponemos examinar ahora. Sabemos que hay, inclusive muchos, a quienes estas consideraciones parecerán muy poco agradables, sea porque alterarán la idea demasiado cómoda y “simplista” que se habían formado de la iniciación, sea porque destruirán algunas pretensiones injustificadas y algunas aserciones más o menos interesadas, pero desprovistas de toda autoridad; pero estas son cosas ante las cuales no podríamos detenernos, por poco que fuera, no teniendo ni pudiendo tener, ahora como siempre, ninguna otra preocupación que la de la verdad.

En primer lugar, en cuanto al individuo, es evidente, después de lo que acaba de decirse, que su intención de ser iniciado, incluso admitiendo que sea real en él el intento de unirse a una tradición de la cual ha podido tener algún conocimiento “exterior”, no podría en absoluto bastar para asegurarle la iniciación real (4). En efecto, no se trata aquí en ningún modo de “erudición”, lo que, como todo lo que depende del saber profano, no tiene aquí ningún valor; y no se trata tampoco de ensueños o de imaginación, no más que de cualquier otra aspiración sentimental. Si fuera suficiente, para poderse llamar iniciado, leer libros, aunque fueran las Escrituras sagradas de una tradición ortodoxa, acompañadas incluso, si se quiere, de sus comentarios más profundamente esotéricos, o de pensar más o menos vagamente en cualquier organización pasada o presente a la cual se otorga con complacencia, y tanto más fácilmente cuando es muy mal conocida, el propio “ideal” (esa palabra que

se emplea en nuestros días a cada paso, y que, significando todo lo que se quiera, en el fondo no significa realmente nada), esto sería ciertamente demasiado fácil; y la cuestión previa de la "cualificación" se encontraría incluso por ello completamente suprimida, pues cada uno, estando naturalmente inducido a estimarse "bien y debidamente cualificado", y siendo así a la vez juez y parte de su propia causa, descubriría con seguridad sin dificultad excelentes razones (excelentes al menos a sus propios ojos y según las particulares ideas que se haya forjado) para considerarse como iniciado sin más formalidades, y no vemos por qué debería detenerse a mitad de camino y no desearía atribuirse de una sola vez los grados más trascendentes. Aquellos que se imaginan que se han "iniciado" a sí mismos, tal como hemos dicho, ¿no han reflexionado nunca en las consecuencias más bien molestas que implica su afirmación?. En estas condiciones, no hay nada de selección ni de control, nada de "medios de reconocimiento", en el sentido en que ya hemos empleado esta expresión, ninguna jerarquía posible, y, por supuesto, nada de transmisión, sea cual sea; en una palabra, nada de lo que caracteriza esencialmente a la iniciación y de lo que de hecho la constituye; y, sin embargo, es esto lo que algunos, con una asombrosa inconsciencia, osan presentar como una concepción "modernizada" de la iniciación (bien modernizada, en efecto, y, sin duda, digna de los "ideales" laicos, democráticos e igualitarios), sin dudar de que, en lugar de haber al menos iniciados "virtuales", lo que después de todo es todavía algo, no habría así mas que simples profanos erigidos indebidamente en iniciados.

Pero abandonemos aquí estas divagaciones, que pueden parecer despreciables; si hemos creído deber mencionarlas es porque la incompreensión y el desorden intelectual que desgraciadamente caracterizan a nuestra época les permiten propagarse con una deplorable facilidad. Lo que debe comprenderse es que, cuando se plantea el tema de la iniciación, se trata exclusivamente de cosas serias y de realidades "positivas", algo que diríamos de buena gana si los "cientifistas" profanos no hubieran abusado tanto de esta palabra; que se acepten estas cosas tal como son, o que no se hable ya más de la iniciación; no vemos ningún término medio posible entre estas dos actitudes, y más valdría renunciar francamente a toda iniciación que dar este nombre a lo que no sería mas que una vana parodia, incluso sin las apariencias exteriores que tratan al menos todavía de salvaguardar algunas otras falsificaciones de las que deberemos hablar después.

Volviendo a lo que fue el punto de partida de esta digresión, diremos que es preciso no solamente que el individuo tenga la intención de ser iniciado, sino que debe ser "aceptado" por una organización tradicional regular estando cualificada para conferirle la iniciación (5), es decir, para transmitirle la influencia espiritual sin el refuerzo de la cual le sería imposible, a pesar de todos sus esfuerzos, llegar jamás a liberarse de las limitaciones y obstáculos del mundo profano. Puede ocurrir que, en razón de su falta de "cualificación", su intención no encuentre ninguna respuesta, por sincera que pueda ser por otro lado, pues ésta no es la cuestión, y en todo esto no se trata en absoluto de "moral", sino únicamente de reglas "técnicas" referidas a leyes "positivas" (repetimos esta palabra a falta de otra más adecuada) y que se imponen con una necesidad tan ineluctable como, en un orden distinto, las condiciones físicas y mentales indispensables para el ejercicio de ciertas profesiones. En semejante caso, no se podrá jamás considerar como iniciado, sean cuales sean los conocimientos teóricos que llegue a adquirir por otros conductos; y es de presumir, por lo demás, que, incluso con respecto a ello, no irá jamás muy lejos (hablamos naturalmente de una aprehensión verdadera, aunque todavía exterior, y no de la simple erudición, es decir, una acumulación de nociones apelando únicamente a la memoria, tal y como tiene lugar en la enseñanza profana), pues el conocimiento teórico en sí mismo, superando un determinado grado, supone ya normalmente la "cualificación" requerida para obtener la iniciación, que le permitirá transformarlo, mediante la "realización" interior, en conocimiento efectivo, y así nadie podría ser impedido de desarrollar las posibilidades que lleva verdaderamente en sí mismo; en definitiva, no son apartados sino aquellos que se ilusionan por su cuenta, creyendo poder obtener algo que, en realidad, demuestra ser incompatible con su naturaleza individual. Pasando ahora a la otra parte de la cuestión, es decir, la que se relaciona con las organizaciones iniciáticas mismas, diremos esto: es muy evidente que no se puede transmitir lo que no se posee; en consecuencia, es necesariamente preciso que una organización sea efectivamente depositaria de una influencia espiritual para poderla comunicar a los individuos que se unen a ella; y esto excluye inmediatamente a todas las formaciones seudo iniciáticas, tan numerosas en nuestra época y desprovistas de todo carácter auténticamente tradicional. En estas condiciones, en efecto, una organización iniciática no podría ser el producto de una fantasía individual; no puede estar fundada, a la manera de una asociación profana, sobre la iniciativa de algunas personas que deciden reunirse adoptando unas formas cualesquiera; e, incluso si estas formas no son por completo inventadas, sino adoptadas de ritos realmente tradicionales de los cuales sus fundadores habrían tenido algún conocimiento por "erudición", no serán por ello más válidas, pues, a falta de filiación regular, la transmisión de la

influencia espiritual es imposible e inexistente, si bien, en semejante caso, no se tiene relación mas que con una vulgar imitación de la iniciación. Y con mayor razón cuando no se trata mas que de reconstrucciones puramente hipotéticas, por no decir imaginarias, de formas tradicionales desaparecidas tras un tiempo más o menos remoto, como las del Egipto antiguo o las de Caldea, por ejemplo; e, incluso si hubiera en el empleo de tales formas una voluntad seria de adherirse a la tradición a la cual han pertenecido, no serían más eficaces, pues nadie puede unirse en realidad sino a algo que tenga una existencia actual, y todavía faltaría para esto, tal como dijimos en lo concerniente al individuo, ser “aceptado” por los representantes autorizados de la tradición a la cual se refiera, de tal manera que una organización aparentemente nueva no podrá ser legítima mas que si es como una prolongación de una organización preexistente, de forma que mantenga sin interrupción la continuidad de la “cadena” iniciática.

En todo esto, no hemos hecho en suma sino expresar en otros términos y más explícitamente lo que ya habíamos dicho acerca de la necesidad de una afiliación efectiva y directa y de la vanidad de una adhesión “ideal”; y nadie debe, a este respecto, dejarse engañar por las denominaciones que se atribuyen ciertas organizaciones, a las que no tienen ningún derecho, pero que intentan darse con ello una apariencia de autenticidad. Así, por tomar un ejemplo que ya hemos citado en otras ocasiones, existe una multitud de agrupaciones, de origen totalmente reciente, que se dicen “rosacrucianas”, sin haber tenido jamás el menor contacto con los Rosa-Cruz, ni siquiera a través de alguna vía indirecta y degradada, y sin incluso saber lo que ellos han sido en realidad, ya que se los representan casi invariablemente como habiendo constituido una “sociedad”, lo cual es un error grosero y específicamente moderno. No se debe ver en esto, lo más frecuentemente, sino la necesidad de engalanarse con un título o la voluntad de imponerse a los ingenuos; pero, incluso considerando el caso más favorable, es decir, si se admite que la constitución de algunos de estos grupos proviene de un deseo sincero de adherirse “idealmente” a los Rosa-Cruz, no será todavía esto, bajo el punto de vista iniciático, mas que una pura nada. Lo que decimos acerca de este ejemplo particular se aplica, por lo demás, de forma parecida a todas las organizaciones inventadas por los ocultistas y otros “neoespiritualistas” de todo género y denominación, organizaciones que, sean cuales sean sus pretensiones, no pueden, en verdad, ser calificadas sino de “seudoiniciáticas”, pues no tienen en absoluto nada real que transmitir, y lo que presentan no es sino una falsificación, incluso muy a menudo una parodia o una caricatura de la iniciación (6). Añadiremos todavía, como consecuencia de lo que precede, que, aún cuando se trata de una organización auténticamente iniciática, sus miembros no tienen el poder de cambiar las formas a su antojo o de alterarlas en lo que tienen de esencial; ello no excluye ciertas posibilidades de adaptación a las circunstancias, que por otra parte se imponen a los individuos más bien que derivan de su voluntad, pero que, en todo caso, están limitadas por la condición de no atentar contra los medios por los cuales está asegurada la conservación y la transmisión de la influencia espiritual de la cual es depositaria la organización considerada; si esta condición no fuera observada, resultaría una verdadera ruptura con la tradición, que haría perder a esta organización su “regularidad”. Por otro lado, una organización iniciática no puede legítimamente incorporar a sus ritos elementos tomados de formas tradicionales distintas a las que según la cual está regularmente constituida (7); tales elementos, cuya adaptación tendría un carácter totalmente artificial, no representarían sino simples fantasías redundantes, sin ninguna eficacia desde el punto de vista iniciático, y que consecuentemente no añadirían absolutamente nada de real, pero cuya presencia no podría ser, en razón de su heterogeneidad, sino una causa de disturbios y de desarmonía; el peligro de tales mezclas está por lo demás muy lejos de quedar limitado al dominio iniciático, y es un punto lo demasiado importante como para merecer ser tratado aparte. Las leyes que presiden el manejo de las influencias espirituales son por otra parte algo demasiado complejo y delicado como para que aquellos que no poseen un conocimiento suficiente puedan permitirse impunemente aportar modificaciones más o menos arbitrarias en las formas rituales, en las que todo tiene su razón de ser, y cuyo alcance exacto se les escapa.

Lo que claramente se desprende de todo esto es la nulidad de las iniciativas individuales en cuanto a la constitución de las organizaciones iniciáticas, sea en lo que concierne a su origen mismo, sea en relación con las formas que revisten; y puede señalarse a propósito de esto que, de hecho, no existen formas rituales tradicionales a las cuales puedan asignárseles como autores individuos determinados. Es fácil comprender que sea así, si se piensa que la meta esencial y final de la iniciación sobrepasa el dominio de la individualidad y sus posibilidades particulares, lo que sería imposible si estuviera reducido a medios de orden puramente humano; de esta simple indicación, sin ir siquiera al fondo de la cuestión, puede entonces deducirse inmediatamente que es necesaria la presencia de un elemento “no humano”, y este es en efecto el carácter de la influencia espiritual cuya transmisión constituye la iniciación propiamente dicha.

NOTAS:

(1). Para los ejemplos de esta supuesta afiliación "ideal", por la cual algunos llegan incluso a pretender revivir formas tradicionales totalmente desaparecidas, ver *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXVI; volveremos por otra parte sobre ello un poco más adelante.

(2). Expresiones como las de "Luz inteligible" o "Luz espiritual", u otras equivalentes, son por otra parte bien conocidas en todas las doctrinas tradicionales, tanto occidentales como orientales; recordaremos únicamente de manera particular con este motivo la asimilación, en la tradición islámica, del Espíritu (*Er-Rûh*), en su esencia misma, con la Luz (*En-Nûr*).

(3). Es la incomprensión de semejante analogía, tomada sin razón por una identidad, lo que, junto a la comprobación de cierta similitud en los modos de acción y los efectos exteriores, ha inducido a algunos a formarse una concepción errónea y más o menos groseramente materializada, no solamente de las influencias psíquicas o sutiles, sino también de las influencias espirituales, asimilándolas pura y simplemente a fuerzas "físicas", en el sentido más restringido de la palabra, tales como la electricidad o el magnetismo; y de esta misma incomprensión ha podido surgir, al menos en parte, la muy extendida idea de pretender establecer acercamientos entre los conocimientos tradicionales y los puntos de vista de la ciencia moderna y profana, idea absolutamente vana e ilusoria, ya que son cosas que no pertenecen al mismo dominio, y por otra parte el punto de vista profano en sí mismo es propiamente ilegítimo. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XVIII.

(4). Entendemos por ello no solamente la iniciación plenamente efectiva, sino también la simple iniciación virtual, según la distinción que debe hacerse a este respecto, y sobre la cual deberemos volver a continuación de manera más precisa.

(5). No queremos decir con ello únicamente que deba tratarse de una organización propiamente iniciática, con exclusión de toda otra especie de organización tradicional, lo que es en suma demasiado evidente, sino también que esta organización no debe provenir de una forma tradicional a la cual, en su aspecto exterior, el individuo en cuestión fuera extraño; hay incluso casos donde lo que se podría llamar la "jurisdicción" de una organización iniciática está todavía más limitada, como el de una iniciación basada sobre un oficio, y que no puede ser conferida sino a individuos pertenecientes a este oficio o que tengan al menos con él ciertos lazos bien definidos.

(6). Las investigaciones que debimos hacer a este respecto, en un tiempo ya muy lejano, nos han conducido a una conclusión formal e indudable que debemos expresar aquí claramente, sin preocuparnos de los furros que pueda suscitar en diversos círculos; si dejamos de lado el caso de la posible supervivencia de algunas raras agrupaciones del hermetismo cristiano de la Edad Media, por otra parte extremadamente restringidas en todo caso, es un hecho el que, de todas las organizaciones con pretensiones iniciáticas que están actualmente extendidas en el mundo occidental, sólo hay dos que, por decaídas que estén a causa de la ignorancia y la incomprensión de la inmensa mayoría de sus miembros, pueden reivindicar un origen tradicional auténtico y una transmisión iniciática real; estas dos organizaciones, que por otra parte, a decir verdad, no fueron primitivamente más que una sola, aunque con múltiples ramas, con el *Compagnonnage* y la Masonería. Todo el resto no es sino fantasía o charlatanería, cuando no sirve incluso para disimular algo peor; y, en este orden de ideas, no hay invención, por absurda o extravagante que sea, que no tenga en nuestra época alguna posibilidad de salir adelante y de ser tomada en serio, desde los ensueños ocultistas sobre las "iniciaciones astrales" hasta el sistema americano, de intenciones principalmente "comerciales", de las pretendidas "iniciaciones por correspondencia".

(7). Es así como, muy recientemente, algunos han querido intentar introducir en la Masonería, que es una forma iniciática propiamente occidental, elementos tomados de doctrinas orientales, de los cuales no tenían por otra parte sino un conocimiento por completo exterior; se encontrará un ejemplo de lo citado en *L'Esotérisme de Dante*, p. 20.

Versión original publicada en "Le Voile d'Isis", noviembre de 1932.

Capítulo VI: SÍNTESIS Y SINCRETISMO

Ya hemos dicho que no solamente es inútil, sino a veces incluso peligroso, pretender mezclar elementos rituales pertenecientes a formas tradicionales diferentes, y que, por añadidura, esto no es únicamente cierto para el dominio iniciático al cual nos dedicamos principalmente; en efecto, también lo es en realidad para todo el conjunto del dominio tradicional, y no creemos carente de interés considerar aquí esta cuestión de forma general, aunque ello pueda parecer que nos aleje un poco de las consideraciones que se refieren más directamente a la iniciación. Como la mezcla de que se trata no representa, por otra parte, sino un caso particular de lo que puede propiamente llamarse "sincretismo", debemos comenzar, a este propósito, por precisar lo que debe ser entendido por ello, tanto más cuanto que aquellos de nuestros contemporáneos que pretenden estudiar las doctrinas tradicionales sin penetrar en absoluto en su esencia, especialmente quienes las consideran bajo un punto de vista "histórico" y de pura erudición, tienen frecuentemente una fastidiosa tendencia a confundir "síntesis" con "sincretismo". Esta indicación se aplica, de manera general, al estudio "profano" de las doctrinas de orden exotérico tanto como a las de orden esotérico; la distinción entre unas y otras se hace, por lo demás, raramente como debería hacerse, y es de esta forma como la supuesta "ciencia de las religiones" trata una multitud de cosas que no tienen en realidad nada de "religioso", como por ejemplo, tal como ya indicamos anteriormente, los misterios iniciáticos de la antigüedad. Esta "ciencia" afirma sin ambages su carácter "profano" en el peor sentido de la palabra, planteando de principio que aquel que está fuera de toda religión, y que, en consecuencia, no puede tener de la religión (diríamos más bien de la tradición, sin especificar ninguna modalidad en particular) sino un conocimiento por completo exterior, es el único cualificado para ocuparse de ello "científicamente". La verdad es que, so pretexto de un conocimiento desinteresado, se disimula una intención claramente antitradicional: se ocupa de una "crítica" destinada ante todo, en el espíritu de sus promotores, y quizá menos conscientemente entre quienes les siguen, a destruir toda tradición, no queriendo ver, intencionadamente, sino un conjunto de hechos psicológicos, sociales o de otro tipo, pero en todo caso puramente humanos. No insistiremos más sobre todo esto, pues, aparte de que ya hemos tenido frecuentemente ocasión de hacerlo, no nos proponemos por el momento más que señalar una confusión que, aunque característica de esta especial mentalidad, puede evidentemente existir también independientemente de tal intención antitradicional.

El "sincretismo", entendido en su sentido real, no es más que una simple yuxtaposición de elementos de procedencias diversas, agrupados "desde fuera", por así decir, sin que ningún principio de orden más profundo venga a unificarlos. Es evidente que un ensamblaje semejante no puede constituir realmente una doctrina, al igual que un montón de piedras no constituye un edificio; y, si a veces da esta impresión a quienes lo consideran superficialmente, esta ilusión no podría resistir a un examen un poco serio. No hay necesidad de ir muy lejos para encontrar auténticos ejemplos de este sincretismo: las modernas falsificaciones de la tradición, como el ocultismo y el teosofismo, no son otra cosa en el fondo (1); nociones fragmentarias tomadas de diferentes formas tradicionales, y generalmente mal comprendidas y más o menos deformadas, se encuentran mezcladas con concepciones pertenecientes a la filosofía y a la ciencia profana. Ocurre lo mismo con las teorías filosóficas formadas casi exclusivamente de fragmentos de otras teorías, y aquí el sincretismo toma habitualmente el nombre de "eclecticismo"; pero este caso es en suma menos grave que el anterior, ya que no se trata sino de filosofía, es decir, un pensamiento profano que, al menos, no pretende hacerse pasar por algo distinto a lo que es.

El sincretismo, en todos los casos, es siempre un método esencialmente profano, por su propia "exterioridad"; y no solamente no es una síntesis, sino, en un determinado sentido, es incluso todo lo contrario. En efecto, la síntesis, por definición, parte de los principios, es decir, de lo más interior; va, podría decirse, del centro a la circunferencia, mientras que el sincretismo se mantiene en la circunferencia, en la pura multiplicidad, en todo caso "atómica", y en el detalle indefinido de los elementos tomados uno a uno, considerados en sí mismos y por sí mismos, y separados de su principio, es decir, de su verdadera razón de ser. El sincretismo tiene entonces un carácter totalmente analítico, lo quiera o no; es cierto que nadie habla tan frecuentemente ni tan de buena gana de síntesis como algunos "sincretistas", pero ello no prueba sino lo siguiente: y es que sienten que, si reconocieran la naturaleza real de sus teorías compuestas, confesarían con ello que no son los depositarios de ninguna tradición, y que el trabajo al cual se entregan no difiere para nada de aquel que el primer "investigador" que apareciera podría hacer ensamblando bien o mal las variadas nociones que hubiera extraído de los libros.

Si éstos tienen un evidente interés en hacer pasar su sincretismo por una síntesis, el error de aquellos de quienes hablábamos al principio se produce generalmente en sentido inverso: cuando se

encuentran en presencia de una verdadera síntesis, dejan raramente de calificarla de sincretismo. La explicación de semejante actitud es en el fondo bien simple: manteniéndose bajo el punto de vista lo más estrechamente profano y exterior que se pueda concebir, no tienen ninguna consciencia de un orden distinto, y, como no quieren o no pueden admitir que algunas cosas se les escapan, buscan naturalmente reducirlas a los procedimientos que están al alcance de su propia comprensión. Imaginándose que toda doctrina es únicamente obra de uno o varios individuos humanos, sin ninguna intervención de elementos superiores (pues no debe olvidarse que éste es el postulado fundamental de toda su "ciencia"), atribuyen a estos individuos lo que ellos mismos serían capaces de hacer en un caso parecido; y, por lo demás, no hace falta decir que no se preocupan de ningún modo de saber si la doctrina que estudian a su manera es o no expresión de la verdad, pues tal cuestión, no siendo "histórica", no se plantea para ellos. Es incluso dudoso que conciben jamás la idea de que pueda haber una verdad de un orden distinto a la simple "verdad del hecho", la única que puede ser objeto de erudición; en cuanto al interés que tal estudio pueda presentar para ellos en estas condiciones, debemos confesar que nos es del todo imposible tomarlo en cuenta, ya que proviene de una mentalidad que nos es ajena.

Sea como fuere, lo particularmente importante es señalar que la falsa concepción que quiere ver sincretismo en las doctrinas tradicionales tiene como consecuencia directa e inevitable lo que se podría llamar la teoría de los "préstamos": cuando se comprueba la existencia de elementos similares en dos formas doctrinales diferentes, se apresura a suponer que una de ellas debe haberlos tomado prestados a la otra. Por supuesto, no se trata en absoluto aquí del origen común de las tradiciones, ni de su filiación auténtica, con la transmisión regular y las adaptaciones sucesivas que ello comporta; todo esto, escapando por completo a los medios de investigación de que dispone el historiador profano, no existe literalmente para él. Sólo se quiere hablar de préstamos en el sentido más grueso de la palabra, de una especie de copia o de plagio de una tradición por otra con la cual se ha puesto en contacto a causa de circunstancias totalmente contingentes, de una incorporación accidental de elementos sueltos, no respondiendo a ninguna razón profunda (2); y es esto, efectivamente, lo que implica la definición misma de sincretismo. Por otro lado, nadie se pregunta si no es normal que una misma verdad reciba expresiones más o menos semejantes o al menos comparables entre ellas, independientemente de todo préstamo, y no pueden preguntárselo, ya que, como anteriormente dijimos, se está decidido a ignorar la existencia de esta verdad. Esta última explicación sería por lo demás insuficiente sin la noción de la unidad tradicional primordial, aunque al menos representaría un determinado aspecto de la realidad; añadiremos que no debe en absoluto ser confundida con una teoría distinta, no menos profana que la de los "préstamos", aunque de otro género, y que apela a lo que se ha convenido en denominar la "unidad del espíritu humano", entendiéndola en un sentido exclusivamente psicológico, en el cual, de hecho, no existe tal unidad, e implicando, además, que toda doctrina no sea sino un simple producto de este "espíritu humano", de manera que este "psicologismo" no considere la cuestión de la verdad doctrinal más que el "historicismo" de los partidarios de la explicación sincrética (3).

Señalaremos aún que la misma idea del sincretismo y de los "préstamos", aplicada especialmente a las Escrituras tradicionales, da nacimiento a la búsqueda de "fuentes" hipotéticas, así como a la suposición de "interpolaciones", que es, como se sabe, uno de los mayores recursos de la "crítica" en su obra destructiva, cuyo único objetivo real es la negación de toda inspiración "supra-humana". Esto se vincula estrechamente con la intención antitradicional que indicábamos al principio; y lo que ante todo debe retenerse aquí es la incompatibilidad de toda explicación "humanista" con el espíritu tradicional, incompatibilidad que en el fondo es además evidente, pues no tener en cuenta el elemento "no humano" es propiamente desconocer lo que es la esencia misma de la tradición, sin la cual nada hay que merezca llevar este nombre. Por otra parte, es suficiente, para refutar la concepción sincretista, recordar que toda doctrina tradicional tiene necesariamente como centro y punto de partida el conocimiento de los principios metafísicos, y que todo lo que además comporta, a título más o menos secundario, no es en definitiva sino la aplicación de estos principios en diferentes dominios; esto significa que es esencialmente sintética, y, después de lo que ya hemos explicado, la síntesis, por su propia naturaleza, excluye todo sincretismo.

Se puede ir un poco más lejos: si es imposible que haya sincretismo en las doctrinas tradicionales, es igualmente imposible que lo haya entre quienes verdaderamente las han comprendido, y que, por esto mismo, han comprendido forzosamente también la vanidad de tal procedimiento, así como de todos los que son propios del pensamiento profano, y no tienen, por lo demás, ninguna necesidad de recurrir a ellos. Todo lo que realmente está inspirado en el conocimiento tradicional procede siempre del "interior" y no del "exterior"; cualquiera que tenga conciencia de la unidad esencial de todas las tradiciones puede, para exponer e interpretar la doctrina, recurrir, según el caso, a medios de

expresión procedentes de formas tradicionales diversas, si estima que con ello tiene alguna ventaja; pero jamás habrá aquí nada que pueda ser asimilado de cerca o de lejos a un sincretismo cualquiera o al "método comparativo" de los eruditos. Por una parte, la unidad central y *principlal* lo ilumina y lo domina todo; por otra, estando ausente esta unidad, o, mejor dicho, oculta a las miradas del "buscador" profano, éste no puede sino tantear en las "tinieblas exteriores", actuando vanamente en medio de un caos al que solo podría organizar el *Fiat Lux* iniciático, que, falto de "cualificación", jamás será proferido por él.

NOTAS:

(1). Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXVI.

(2). Como ejemplo de la aplicación de esta manera de ver a cosas provenientes del dominio esotérico e iniciático, podemos citar la teoría que quiere ver en el *taçawwuf* islámico un préstamo tomado de la India, bajo pretexto de que métodos similares se encuentran en ambas partes; evidentemente, los orientalistas que sostienen esta teoría jamás han tenido la idea de preguntarse si estos métodos no estaban impuestos igualmente en los dos casos por la naturaleza misma de las cosas, lo que sin embargo parecería deber ser demasiado fácil de comprender, al menos para quien no tenga ninguna idea preconcebida.

(3). Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XIII.

Versión original publicada en "Le Voile d'Isis", diciembre de 1935.

Capítulo VII: CONTRA LA MEZCLA DE LAS FORMAS TRADICIONALES

Tal y como hemos mencionado en otro lugar (1), hay, según la tradición hindú, dos formas opuestas, una inferior y otra superior, de estar fuera de las castas: se puede ser “sin casta” (*Avarna*) en sentido “privativo”, es decir, por debajo de ellas; y se puede por el contrario estar “más allá de las castas” (*Ativarna*) o por encima de ellas, aunque este segundo caso sea incomparablemente más extraño que el primero, especialmente en las condiciones de la época actual (2). De manera análoga, también se puede estar “sin llegar a” o “más allá” de las formas tradicionales: el hombre “sin religión”, por ejemplo, tal como corrientemente se encuentra en el mundo occidental moderno, está incontestablemente en el primer caso; el segundo, al contrario, se aplica exclusivamente a quienes han tomado efectivamente conciencia de la unidad y la identidad fundamentales de todas las tradiciones; y, también aquí, este segundo caso no puede ser actualmente sino muy excepcional. Debe comprenderse, por lo demás, que, hablando de conciencia efectiva, queremos decir que las nociones simplemente teóricas sobre esta unidad y esta identidad, estando con seguridad lejos de ser despreciables, son en todo caso insuficientes para que nadie pueda creer haber superado el estadio en que es necesario adherirse a una forma determinada y observarla estrictamente. Esto, por supuesto, no significa en absoluto que quien se encuentre en este caso no deba al mismo tiempo esforzarse por comprender las demás formas tan completa y profundamente como sea posible, sino únicamente que, en la práctica, no debe hacer uso de medios rituales o de otro tipo pertenecientes a formas diferentes, lo que, como dijimos, sería no solamente inútil y vano, sino incluso perjudicial y peligroso en diversos aspectos (3).

Las formas tradicionales pueden ser comparadas a vías que conducen a un mismo fin (4), pero que, en tanto vías, no dejan de ser distintas; es evidente que no se pueden seguir muchas a la vez, y que, cuando se está ligado a una de ellas, conviene seguirla hasta el final y sin desviarse, pues querer pasar de una a otra sería el mejor medio de no avanzar en realidad, incluso de correr el riesgo de extraviarse completamente. No es sino quien ha llegado al término quien, por eso mismo, domina todas las vías, y ello sin necesidad de seguirlas; podrá entonces, si ha lugar, practicar indistintamente todas las formas, pero precisamente porque las ha superado y porque, para él, están en adelante unificadas en su principio común. Generalmente, por lo demás, continuará entonces ateniéndose exteriormente a una forma definida, aunque no sea sino a título de “ejemplo” para quienes le rodean y no han alcanzado el mismo punto que él; pero, si las circunstancias particulares lo exigen, podrá también participar en otras formas, ya que, desde el punto en que se encuentra, no hay entre ellas ninguna diferencia real. Por supuesto, desde el momento en que estas formas están así unificadas para él, no podría en absoluto haber en ello ningún tipo de mezcla o confusión, lo que necesariamente hace suponer la existencia de la diversidad como tal; y, repetimos, se trataría solo de aquel que efectivamente está más allá de esta diversidad: las formas, para él, no poseen el carácter de vías o de medios, de los cuales no tiene necesidad, y no subsisten más que en tanto expresiones de la Verdad una, expresiones de las cuales es tan legítimo servirse según las circunstancias como lo es el hablar en diferentes lenguas para hacerse comprender por aquellos a quienes se dirige (5).

Hay en suma, entre este caso y el de una ilegítima mezcla de formas tradicionales, tanta diferencia como la que hemos indicado, de manera general, entre síntesis y sincretismo, y esta es la razón por la que ha sido necesario, a este respecto, precisar esto desde el principio. En efecto, quien considera a todas las formas en la unidad de su principio, como hemos dicho, tiene por ello una visión esencialmente sintética, en el más riguroso sentido de la palabra; no puede situarse sino en el interior de todas por igual, e incluso deberíamos decir en el punto que es para todas el más interior, ya que verdaderamente es su centro común. Retomando la comparación que empleábamos antes, todas las vías, partiendo de puntos diferentes, se van aproximando cada vez más, aunque permaneciendo siempre distintas, hasta que desembocan en ese centro único (6); pero, vistas desde el centro, no son en realidad sino rayos que emanan y por medio de los cuales se está en relación con los múltiples puntos de la circunferencia (7). Estos dos sentidos, inversos el uno del otro, según los cuales pueden ser consideradas las propias vías, corresponden exactamente a los puntos de vista respectivos de quien está “de camino” hacia el centro y de quien ha llegado a él, y cuyos estados, precisamente, son frecuentemente descritos, en el simbolismo tradicional, como el del “viajero” y el del “sedentario”. Este último es también comparable al de quien, permaneciendo en la cima de una montaña, observa igualmente, sin tener que desplazarse, las diferentes vertientes, mientras que quien escala esta misma montaña no ve sino la parte más cercana a él; y es evidente que solo la visión que tiene el primero puede ser llamada sintética.

Por otra parte, quien no está en el centro, forzosamente está siempre en una posición más o menos “exterior”, incluso con respecto a su propia forma tradicional, y con mayor razón con respecto a las demás; luego si quiere, por ejemplo, cumplir los ritos pertenecientes a otras formas diferentes,

pretendiendo utilizar simultáneamente unos y otros como medios o “soportes” de su desarrollo espiritual, no podrá asociarlos sino “desde fuera”, lo que viene a decir que no hará sino sincretismo, ya que éste consiste justamente en una tal mezcla de elementos inconexos que no unifican realmente nada. Todo lo que se ha dicho contra el sincretismo en general sirve entonces para este caso en particular, e incluso, podríamos decir, con ciertos agravantes: en tanto que no se trate sino de teorías, en efecto, puede, siendo perfectamente insignificante e ilusorio y no representando sino un esfuerzo sin provecho alguno, ser al menos algo todavía totalmente inofensivo; pero aquí, por el contacto directo implicado con realidades de orden más profundo, se corre el riesgo de ocasionar, para quien así actúe, una desviación o una interrupción de este desarrollo interior para el cual él creía, por el contrario, injustamente, procurarse con ello mayores facilidades. Un caso así es comparable al de cualquiera que, bajo pretexto de obtener con más seguridad una curación, empleara a la vez numerosos medicamentos cuyos efectos no hicieran sino neutralizarse y destruirse, pudiendo incluso, alguna vez, existir entre ellos reacciones imprevistas y más o menos peligrosas para el organismo; se trata de cosas eficaces cuando se utilizan por separado, pero que no son menos radicalmente incompatibles. Esto nos lleva a precisar todavía un punto más: es que, aparte de la razón propiamente doctrinal que se opone a la validez de toda mezcla de formas tradicionales, hay una consideración que, siendo de un orden más contingente, no deja por ello de ser muy importante desde un punto de vista al que podríamos llamar “técnico”. En efecto, suponiendo que alguien se encuentre en las condiciones requeridas para cumplir ritos procedentes de numerosas formas de tal manera que unas y otras tengan efectos reales, lo que naturalmente implica que existan al menos ciertos vínculos efectivos con cada una de estas formas, podrá ocurrir, e incluso casi inevitablemente ocurrirá en la mayor parte de los casos, que estos ritos hagan entrar en acción no solamente influencias espirituales, sino también, e incluso especialmente, influencias psíquicas que, al no armonizar entre ellas, se opondrán y provocarán un estado de desorden y de desequilibrio afectando más o menos gravemente a quien las hubiera suscitado imprudentemente; se concibe sin esfuerzo que un peligro así es de aquellos a los que no conviene exponerse desconsideradamente. El choque de influencias psíquicas es por otra parte particularmente de temer, por un lado, como consecuencia del empleo de los ritos más exteriores, es decir, de aquellos que pertenecen a la parte exotérica de diferentes tradiciones, ya que evidentemente es sobre todo bajo este aspecto cuando éstas se presentan como exclusivas, siendo la divergencia de las vías tanto más grande cuando se las considera más alejadas del centro; y, por otro lado, aunque ello pueda parecer paradójico a quien no reflexione lo suficiente, la oposición es tanto más violenta cuando las tradiciones a las cuales se recurre tienen más caracteres comunes, como, por ejemplo, en el caso de aquellas que revisten exotéricamente la forma religiosa propiamente dicha, pues lo que es diferente no entra sino con dificultad en conflicto, por el hecho de esta misma diferencia; en este dominio como en todo otro, no puede existir lucha sino a condición de situarse sobre el mismo terreno. No insistiremos más sobre esto, pero es de desear que al menos esta advertencia baste para quienes pudieran estar tentados de poner en práctica tales medios discordantes; que no olviden que el dominio puramente espiritual es el único en el que se está al abrigo de todo daño, pues las oposiciones mismas no tienen ya ningún sentido, y que, en tanto el dominio psíquico no sea completa y definitivamente superado, los peores contratiempos permanecerán siendo siempre posibles, incluso, y deberíamos quizá decir especialmente, para quienes hacen alarde enérgicamente de no creer.

NOTAS:

(1). *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. IX.

(2). Por el contrario, éste era, según hemos indicado en una nota anterior, el caso normal para los hombres de la época primordial.

(3). Esto debe permitir comprender mejor lo que mencionábamos acerca de la “jurisdicción” de las organizaciones iniciáticas dependientes de una forma tradicional determinada: siendo la iniciación, en sentido estricto, propiamente un “comienzo”, obtenido a través de la vinculación a tal organización, es evidente que aquel que la recibe está todavía lejos de poder situarse más allá de las formas tradicionales.

(4). Para ser exactos, convendría añadir que a condición de que sean completas, es decir, que comporten no solamente la parte exotérica, sino además la parte esotérica e iniciática; por lo demás, siempre es así en principio, aunque, de hecho, puede ocurrir que, por una especie de degeneración, esta segunda parte sea olvidada y en cualquier caso perdida.

(5). Es esto precisamente lo que en realidad significa, según el punto de vista iniciático, lo que se denomina el “don de lenguas”, sobre el cual volveremos más adelante.

(6). En el caso de una forma tradicional convertida en incompleta, como ya explicamos, podría decirse que la vía se encuentra cortada en cierto punto antes de alcanzar el centro, o, quizá todavía más exactamente, que es de hecho impracticable a partir de ese punto, que señala el paso del dominio exotérico al dominio esotérico.

(7). Está claro que, desde este punto de vista central, las vías que, como tales, no son practicables hasta el final, tal y como dijimos en la nota precedente, no hacen excepción a la regla.

Versión original publicada en "Etudes Traditionnelles", abril de 1937.

Capítulo VIII: DE LA TRANSMISIÓN INICIÁTICA

Dijimos anteriormente que la iniciación propiamente dicha consiste esencialmente en la transmisión de una influencia espiritual, transmisión que no puede efectuarse sino por medio de una organización tradicional regular, de tal manera que no podría hablarse de iniciación fuera de la adhesión a una tal organización. Hemos precisado que la “regularidad” debía ser entendida como excluyendo a todas las organizaciones pseudoiniciáticas, es decir, a todas aquellas que, sean cuales sean sus pretensiones y por cualquier apariencia que adopten, no son efectivamente depositarias de ninguna influencia espiritual, y no pueden en consecuencia transmitir en realidad nada. Desde este momento es fácil de comprender la importancia capital que todas las tradiciones atribuyen a lo que se designa como la “cadena” iniciática (1), es decir, una sucesión que garantiza de manera ininterrumpida la transmisión de que se trata; fuera de esta sucesión, en efecto, la observación misma de las formas rituales sería en vano, pues faltaría el elemento vital esencial para su eficacia.

Volveremos más especialmente a continuación sobre la cuestión de los ritos iniciáticos, pero debemos ahora responder a una objeción que puede presentarse aquí: los ritos, se dirá, ¿no tienen por sí mismos una eficacia que le es inherente? En efecto, la tienen, ya que, si no son observados, o si son alterados en alguno de sus elementos esenciales, ningún resultado efectivo podrá ser obtenido; pero, si ésta es una condición necesaria, no es sin embargo suficiente, y es preciso además para que los ritos tengan efecto, que sean cumplidos por quienes están cualificados para hacerlo. Esto, por otra parte, no es, de ningún modo, particular a los ritos iniciáticos, sino que se aplica también a los ritos de orden exotérico, por ejemplo a los ritos religiosos, que tienen su propia eficacia, pero que no pueden ser cumplidos válidamente por cualquiera; así, si un rito religioso requiere una ordenación sacerdotal, quien no haya recibido esta ordenación no obtendrá ningún resultado por mucho que observe todas las formas o incluso tenga la intención requerida (2), ya que no es portador de la influencia espiritual que debe operar tomando estas formas rituales como soporte (3).

Incluso en los ritos de orden más inferior, concernientes a aplicaciones tradicionales secundarias, como por ejemplo los ritos de orden mágico, donde interviene una influencia que no tiene nada de espiritual, sino que es simplemente psíquica (entendiendo con ello, en sentido general, lo que pertenece al dominio de los elementos sutiles de la individualidad humana y lo que le corresponde en el orden “macrocósmico”), la producción de un efecto real está condicionada en muchos casos por una determinada transmisión; y la más vulgar hechicería rural suministraría a este respecto numerosos ejemplos (4).

No hemos de insistir por otra parte en este último punto, que está fuera de nuestro objeto; únicamente lo indicamos para hacer comprender que, con mayor razón, una transmisión regular es indispensable para permitir cumplir válidamente los ritos que implican la acción de una influencia de orden superior, que propiamente puede ser llamada “no humana”, lo que a la vez es el caso de los ritos iniciáticos y de los ritos religiosos.

Este es en efecto el punto esencial, y es preciso todavía insistir en ello: ya hemos dicho que la constitución de organizaciones iniciáticas regulares no está a disposición de las simples iniciativas individuales, y se puede decir exactamente lo mismo en lo que concierne a las organizaciones religiosas, pues, en ambos casos, es necesaria la presencia de algo que no podría provenir de los individuos, estando más allá del dominio de las posibilidades humanas. Podrían, por otra parte, reunirse ambos casos diciendo que aquí se trata, de hecho, de todo el conjunto de las organizaciones que pueden verdaderamente ser calificadas de tradicionales; se comprenderá entonces, sin que haya necesidad de hacer intervenir otras consideraciones, la razón de que rehusamos, como hemos dicho en muchas ocasiones, aplicar el nombre de tradición a cosas que no son sino puramente humanas, como abusivamente hace el lenguaje profano; no será inútil señalar que el mismo nombre de “tradición”, en su sentido original, no expresa sino la idea de transmisión que ahora consideramos, y ésta es, por otra parte, una cuestión sobre la cual volveremos más adelante.

Se podría ahora, para más comodidad, dividir a las organizaciones tradicionales en “exotéricas” y “esotéricas”, aunque ambos términos, si se quisieran entender en su sentido más preciso, no se aplican quizá en todas partes con igual exactitud; pero, para lo que actualmente tratamos, nos será suficiente entender por “exotéricas” las organizaciones que, en una determinada forma de civilización, están abiertas indistintamente a todos, y por “esotéricas” a las que están reservadas a una élite, o, en otras palabras, donde no son admitidos sino quienes poseen una “cualificación” particular. Estas últimas son propiamente las organizaciones iniciáticas; en cuanto a las otras, no comprenden solamente a las organizaciones específicamente religiosas, sino también, como se observa en las civilizaciones orientales, a organizaciones sociales que no tienen este carácter religioso, estando al igual vinculadas a un principio de orden superior, lo que es en todos los casos la condición

indispensable para que puedan ser reconocidas como tradicionales. Por otra parte, ya que no hemos de considerar aquí a las organizaciones exotéricas, sino únicamente para comparar su caso con el de las organizaciones esotéricas o iniciáticas, nos podemos limitar a la consideración de las organizaciones religiosas, pues son las únicas en este orden que se conocen en Occidente, y así las referencias serán inmediatamente comprensibles.

Diremos entonces esto: toda religión, en el verdadero sentido de la palabra, tiene un origen “no humano” y está organizada de forma que conserve el depósito de un elemento igualmente “no humano” que tiene desde el origen; este elemento, que pertenece al orden de lo que llamamos las influencias espirituales, ejerce su acción efectiva por medio de ritos apropiados, y el cumplimiento de estos ritos, para ser válido, es decir, para suministrar un soporte real a la influencia de que se trata, requiere una transmisión directa e ininterrumpida en el seno de la organización religiosa. Si esto es así en el orden simplemente exotérico (y está claro que lo que decimos no se dirige a los “críticos” negadores a los cuales hemos hecho alusión anteriormente, que pretenden reducir la religión a un “hecho humano”, y de los cuales no hemos de tomar su opinión en consideración, al igual que de todo lo que no procede sino de prejuicios antitradicionales), con mayor razón deberá serlo en un orden más elevado, es decir, en el orden esotérico. Los términos de los que nos servimos son tan amplios como para ser aplicados, incluso aquí, sin ninguna variación, reemplazando únicamente la palabra “religión” por “iniciación”; toda la diferencia recaerá sobre la naturaleza de las influencias espirituales que entran en juego (pues hay aún muchas distinciones que hacer en este dominio, en el cual incluimos en suma todo lo que se refiere a las posibilidades de orden supra-individual), y especialmente sobre las respectivas finalidades de la acción que éstas ejercen en uno y otro caso.

Si, para mejor hacernos entender, nos referimos más particularmente al caso del Cristianismo en el orden religioso, podríamos añadir que los ritos de iniciación, teniendo como objetivo inmediato la transmisión de la influencia espiritual de un individuo a otro, que, en principio al menos, podrá por consiguiente transmitirla a su vez, son exactamente comparables a este respecto con los ritos de ordenación (5); y se puede incluso indicar que unos y otros son similarmente susceptibles de comportar numerosos grados, no siendo la plenitud de la influencia espiritual forzosamente comunicada de una sola vez con todas las prerrogativas que implica, especialmente en lo que concierne a la aptitud actual para ejercer tales o cuales funciones en la organización tradicional (6). Ahora bien, se sabe la importancia que tiene, para las Iglesias cristianas, la cuestión de la “sucesión apostólica”, y esto se comprende sin dificultad, ya que, si esta sucesión se interrumpiera, ninguna ordenación podría ser válida, y, por consiguiente, la mayor parte de los ritos no sería más que una vana formalidad sin alcance efectivo (7).

Quienes admiten, con razón, la necesidad de tal condición en el orden religioso no deberían tener la menor dificultad en comprender que no se impone menos rigurosamente en el orden iniciático, o, en otras palabras, una transmisión regular, constituyendo la “cadena” de la que hablábamos, es también estrictamente indispensable. Dijimos hace un momento que la iniciación debe tener un origen “no humano”, pues, sin ello, no podría de ningún modo alcanzar su meta final, que sobrepasa el dominio de las posibilidades individuales; esta es la razón por la cual los verdaderos ritos iniciáticos, como indicábamos anteriormente, no pueden estar relacionados con autores humanos, y, de hecho, no se conocen nunca tales autores (8), al igual que no se conocen los inventores de los símbolos tradicionales, y ello por la misma razón, ya que estos símbolos son igualmente “no humanos” en su origen y en su esencia (9); y, por otra parte, existen, entre los ritos y los símbolos, unos vínculos muy estrechos que más tarde examinaremos. Se puede decir con todo rigor que, en casos como éstos, no hay un origen “histórico”, ya que el origen real se sitúa en un mundo en el cual no se aplican las condiciones de tiempo y lugar que definen a los hechos históricos como tales; y ésta es la razón por la cual estas cosas escapan siempre inevitablemente a los métodos profanos de investigación, que, en cualquier caso y por definición, no pueden ofrecer resultados relativamente válidos sino en el orden puramente humano (10).

En tales condiciones, es fácil comprender que el papel del individuo que confiere la iniciación a otro es verdaderamente un papel de “transmisor”, en el más exacto sentido de la palabra; no actúa en tanto que individuo, sino en tanto que soporte de una influencia que no pertenece al orden individual; es únicamente un eslabón de la “cadena” cuyo punto de partida está fuera y más allá de la humanidad. Es esta la razón por la cual no puede actuar en su propio nombre, sino en nombre de la organización a la que está vinculado y de la cual le provienen sus poderes, o, más exactamente todavía, en nombre del principio que esta organización representa visiblemente. Esto explica, por otra parte, que la eficacia del rito cumplido por un individuo sea independiente del valor propio de ese individuo como tal, lo que es igualmente cierto para los ritos religiosos; y no entendemos esto en sentido “moral”, lo que evidentemente no tendría importancia en una cuestión que en realidad es de

orden exclusivamente "técnico", sino en el sentido en que, incluso si el individuo considerado no posee el necesario grado de conocimiento para comprender el sentido profundo del rito y la razón esencial de sus diversos elementos, dicho rito no dejará de tener pleno efecto si, estando regularmente investido de la función de "transmisor", lo cumpliera observando todas las reglas prescritas, y con una intención que sea suficiente para determinar la conciencia de su vinculación a la organización tradicional. De ello deriva inmediatamente la consecuencia de que, incluso una organización en donde no se encontraran en un cierto momento más que lo que hemos denominado iniciados "virtuales" (y volveremos todavía sobre esto más adelante), no sería por ello menos capaz de continuar transmitiendo realmente la influencia espiritual de la cual es depositaria; es suficiente para ello que la "cadena" no sea interrumpida; y, a este respecto, la conocida fábula del "asno transportando las reliquias" es susceptible de un significado iniciático digno de ser meditado (11). Por el contrario, el conocimiento completo de un rito, si ha sido obtenido fuera de las condiciones regulares, está por completo desprovisto de todo valor efectivo; tal es así, por tomar un ejemplo simple (ya que el rito se reduce esencialmente a la pronunciación de una palabra o una fórmula), que, en la tradición hindú, el *mantra* que no ha sido obtenido de la boca de un *gurú* autorizado no tiene ningún efecto, pues no está "vivificado" por la presencia de la influencia espiritual de la cual únicamente está destinado a ser el vehículo (12). Esto se extiende, por otra parte, en un grado u otro, a todo lo que está vinculado a una influencia espiritual: así, el estudio de los textos sagrados de una tradición, realizado mediante libros, no podría jamás suplir a su comunicación directa; y esta es la razón de que, incluso allí donde las enseñanzas tradicionales han sido más o menos completamente puestas por escrito, éstas no dejan de ser regularmente objeto de una transmisión oral, que, al mismo tiempo que es indispensable para obtener su pleno efecto (desde el momento en que no se trata de atenerse a un conocimiento simplemente teórico), asegura la perpetuación de la "cadena" a la cual está unida la vida misma de la tradición. De otro modo, no se trataría sino de una tradición muerta, con la cual ninguna vinculación efectiva es posible; y, si el conocimiento de lo que resta de una tradición puede tener todavía cierto interés teórico (fuera, por supuesto, del punto de vista de la simple erudición profana, cuyo valor es nulo, y en tanto sea susceptible de ayudar a la comprensión de ciertas verdades doctrinales) no podría ofrecer ningún beneficio directo con vistas a una "realización" cualquiera (13). Se trata también, en todo esto, de la comunicación de algo "vital"; en la India, ningún discípulo puede sentarse jamás frente al *gurú*, con el fin de evitar que la acción del *prâna*, que está unido al aliento y a la voz, ejerciéndose demasiado directamente, produzca un choque violento que, por consiguiente, podría ser psíquica e incluso físicamente peligroso (14). Esta acción es tanto más poderosa, en efecto, en cuanto que el *prâna* mismo, en este caso, no es sino el vehículo o el soporte sutil de la influencia espiritual que se transmite de *gurú* a discípulo; y el *gurú*, en su función propia, no debe ser considerado como una individualidad (desapareciendo ésta entonces verdaderamente, salvo en tanto como simple soporte), sino únicamente como el representante de la tradición que él encarna en cualquier caso en relación con su discípulo, lo que constituye exactamente el papel de "transmisor" del que hemos hablado.

NOTAS:

(1). La palabra "cadena" es lo que traduce el hebreo *shelsheleth*, el árabe *silsilah*, y también el sánscrito *paramparâ*, que expresa esencialmente la idea de una sucesión regular e ininterrumpida.

(2). Formulamos expresamente esta condición de la intención para precisar que los ritos no podrían ser objeto de "experiencias" en el sentido profano de la palabra; quien quisiera cumplir un rito, del orden que sea, por simple curiosidad o por experimentar su efecto, podría estar bien seguro de antemano de que dicho efecto será nulo.

(3). Los propios ritos que no requieren especialmente tal ordenación tampoco pueden ser cumplidos indistintamente por todo el mundo, pues la adhesión expresa a la forma tradicional a la cual pertenecen es, en todos los casos, una condición indispensable para su eficacia.

(4). Esta condición de la transmisión se encuentra entonces hasta en las desviaciones de la tradición o en sus vestigios degenerados, e incluso también, debemos añadirlo, en la subversión propiamente dicha que constituye el hecho de lo que hemos denominado la "contra-iniciación". Cf., a este propósito, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, caps. XXXIV y XXXVIII.

(5). Decimos "a este respecto", pues, desde otro punto de vista, la primera iniciación, en tanto que "segundo nacimiento", sería comparable al rito del bautismo; está claro que las correspondencias que pueden observarse entre cosas pertenecientes a órdenes tan diferentes deben ser forzosamente complejas y no se dejan reducir a una especie de esquema unilineal.

(6). Decimos "aptitud actual" para precisar que se trata de algo más que la "cualificación" previa, que puede ser designada también como una aptitud; así, podrá decirse que un individuo es apto para el ejercicio de las funciones sacerdotales si no tiene ninguno de los impedimentos que obstaculizan su acceso, pero no será actualmente apto más que si ha recibido efectivamente la ordenación. Señalemos también a este propósito que éste es el único sacramento para el cual se exigen "cualificaciones" particulares, por lo que es comparable a la iniciación, a condición, claro está, de tener siempre en cuenta la diferencia esencial entre los dominios exotérico y esotérico.

(7). De hecho, las Iglesias protestantes que no admiten las funciones sacerdotales han suprimido casi todos los ritos, o no los han guardado sino a título de simples simulacros "conmemorativos"; y, dada la constitución propia de la tradición cristiana, no pueden en efecto ser nada más en semejante caso. Se sabe por otra parte a qué tipo de discusiones da lugar la cuestión de la "sucesión apostólica" en lo que concierne a la legitimidad de la Iglesia anglicana; y es curioso comprobar que los teosofistas mismos, cuando quisieron constituir la Iglesia "Libre-Católica", pretendieron ante todo asegurarse el beneficio de una "sucesión apostólica" regular.

(8). Ciertas atribuciones a personajes legendarios, o más exactamente simbólicos, no podrían en ningún modo ser consideradas como teniendo un carácter "histórico", sino que, por el contrario, confirman plenamente lo que estamos diciendo.

(9). Las organizaciones esotéricas islámicas se transmiten un signo de reconocimiento que, según la tradición, fue comunicado al Profeta por el propio arcángel Gabriel; no podría indicarse más claramente el origen "no humano" de la Tradición.

(10). Indiquemos a propósito de lo dicho que quienes, con intenciones "apologéticas", insisten sobre lo que ellos llaman, con un término por lo demás demasiado bárbaro, la "historicidad" de una religión, hasta el punto de ver en ello algo por completo esencial e incluso de subordinarle a menudo las consideraciones doctrinales (cuando, por el contrario, los hechos históricos en sí mismos no sirven realmente sino en tanto que puedan ser comprendidos como símbolos de realidades espirituales), cometen un grave error en detrimento de la "trascendencia" de esa religión. Un error semejante, que manifiesta por otra parte una concepción demasiado "materializada" y la incapacidad de elevarse a un orden superior, puede ser considerado como una molesta concesión al punto de vista "humanista", es decir, individualista y antitradicional, que caracteriza propiamente al espíritu occidental moderno.

(11). Es incluso importante señalar, a este propósito, que las reliquias son precisamente un vehículo de influencias espirituales; ésta es la verdadera razón del culto del cual son objeto, a pesar de que dicha razón no siempre sea consciente entre los representantes de las religiones exotéricas, que parecen frecuentemente no tomar en cuenta el carácter "positivo" de las fuerzas que manejan, lo que por otra parte no impide a estas fuerzas obrar efectivamente, incluso a pesar de su ignorancia, aunque quizás con menor amplitud de la que tendrían si estuvieran "técnicamente" mejor dirigidas.

(12). Señalemos de paso, a propósito de esta "vivificación", si uno puede expresarse así, que la consagración de los templos, de las imágenes y de los objetos rituales tiene como objetivo esencial el convertirlos en el receptáculo efectivo de las influencias espirituales sin cuya presencia los ritos a los cuales deben servir estarían desprovistos de eficacia.

(13). Esto completa y precisa todavía lo que dijimos acerca de la vanidad de una pretendida vinculación "ideal" a las formas de una tradición desaparecida.

(14). Es ésta también la explicación de la especial disposición de los asientos en una Logia masónica, lo cual están con seguridad lejos de sospechar la mayor parte de los Masones actuales.

Publicado originalmente en "Le Voile d'Isis", diciembre de 1932.

Capítulo IX: TRADICIÓN Y TRANSMISIÓN

Hemos señalado que la palabra “tradición”, en su acepción etimológica, no expresa en suma otra idea que la de transmisión; no hay en esto, en el fondo, nada que no sea perfectamente normal y está de acuerdo con la aplicación que se hace al hablar de “tradición” en el sentido en que nosotros lo entendemos, y lo que ya hemos explicado debería bastar para hacer esto fácilmente comprensible; no obstante, algunos han planteado con este motivo una objeción que nos ha mostrado la necesidad de insistir más sobre ello, con el fin de que no pueda subsistir ningún equívoco sobre este punto esencial. He aquí la objeción de que se trata: no importa cuál pueda ser el objeto de una transmisión, comprendiendo en ello las cosas del orden más profano; entonces, ¿por qué no podría hablarse también de “tradición” para todo lo que es así transmitido, sea cual sea su naturaleza, en lugar de restringir el empleo de esta palabra únicamente al dominio de lo que podemos llamar “sagrado”?

Debemos hacer en principio una importante indicación, que reduce ya en mucho el alcance de esta cuestión: y es que, si nos remitimos a los orígenes, no debería plantearse la distinción entre “sagrado” y “profano” que está aquí implicada, ya que era entonces inexistente. En efecto, como hemos explicado a menudo, no existe propiamente un dominio profano al cual un determinado orden de cosas pertenecerían por su propia naturaleza; hay solamente, en realidad, un punto de vista profano, que no es sino la consecuencia y el producto de cierta degeneración, resultando ésta misma de la marcha descendente del ciclo humano y de su alejamiento gradual del estado *principlal*. Luego, anteriormente a esta degeneración, es decir, en suma, en el estado normal de la humanidad todavía no caída, puede decirse que todo tenía verdaderamente un carácter tradicional, pues todo era considerado en su dependencia esencial con respecto a los principios y en conformidad con ellos, de tal manera que una actividad profana, es decir, separada de estos mismos principios e ignorándolos, hubiera sido algo por completo inconcebible, incluso con respecto a lo que depende de lo que se ha convenido en llamar hoy en día la “vida ordinaria”, o más bien a lo que podría corresponderle entonces, aunque apareciera bajo un aspecto muy diferente de lo que nuestros contemporáneos entienden por ello (1) y con mayor razón para cuanto corresponde a las ciencias, las artes y los oficios, para los cuales ese carácter tradicional se ha conservado íntegramente hasta mucho más tarde y se encuentra todavía en toda civilización de tipo normal, si bien podría decirse que su concepción profana es, aparte de la excepción que quizá pueda hacerse hasta cierto punto en cuanto a la antigüedad llamada “clásica”, exclusivamente propia de la civilización moderna, que no representa, en el fondo, sino el último grado de la degeneración de la cual hemos hablado.

Si consideramos ahora el estado de hecho posterior a esta degeneración, podríamos preguntarnos por qué la idea de tradición excluye lo que es tratado en lo sucesivo como de orden profano, es decir, que no tiene ninguna vinculación consciente con los principios, por no aplicarse sino a lo que ha conservado su carácter original, con el aspecto “trascendente” que conlleva. No es suficiente verificar que la costumbre lo ha querido así, al menos en tanto que todavía no se habían producido las confusiones y las desviaciones modernas sobre las cuales hemos llamado la atención en otras ocasiones (2); es cierto que la costumbre modifica a menudo el sentido original de las palabras, especialmente añadiendo o sustrayendo algo; pero incluso esto, al menos cuando se trata de una costumbre legítima, debe tener también su razón de ser, y, sobre todo en un caso como este, dicha razón no puede ser indiferente. Podemos por otra parte señalar que este hecho no se limita solo a las lenguas que emplean el término latino de “tradición”; en hebreo, la palabra *qabbalah*, que posee exactamente el mismo sentido de transmisión, está igualmente reservada a la designación de la tradición tal como nosotros la entendemos, e incluso de ordinario, más estrictamente todavía, de su parte esotérica e iniciática, es decir, de lo que hay de más “interior” y elevado en esta tradición, de lo que en cualquier caso constituye su propio espíritu; y esto demuestra que debe haber aquí algo más importante y significativo que una simple cuestión de costumbre en el sentido en que puede entenderse cuando se trata únicamente de modificaciones en el lenguaje corriente.

En primer lugar, hay una indicación que se desprende inmediatamente de esto a lo que, como mencionamos hace un momento, se aplica el nombre de tradición, y es lo que en suma, en su fondo mismo, ya que no forzosamente en su expresión exterior, permanece tal como era en su origen; se trata entonces de algo que ha sido transmitido, podríamos decir, desde un estado anterior de la humanidad a su estado presente. Al mismo tiempo, se puede señalar que el carácter “trascendente” de todo lo que es tradicional implica también una transmisión en un sentido distinto, partiendo de los principios mismos para comunicarse al estado humano; y este sentido se incorpora en cierto modo y evidentemente completa al precedente. Se podría incluso, retomando los términos que hemos empleado en otro lugar (3), hablar a la vez de una transmisión “vertical”, de lo supra-humano a lo humano, y de una transmisión “horizontal”, a través de los estados o los estadios sucesivos de la humanidad; la transmisión vertical es, por otra parte, esencialmente “intemporal”, implicando sólo la

transmisión horizontal una sucesión cronológica. Añadamos todavía que la transmisión vertical, que es tal en cuanto se la considera de arriba a abajo como estamos haciendo, implica, si se la toma por el contrario de abajo hacia arriba, una "participación" de la humanidad con las realidades de orden *principal*, participación que, en efecto, está precisamente asegurada por la tradición bajo todas sus formas, ya que por ella la humanidad es puesta en relación efectiva y consciente con lo que le es superior. La transmisión horizontal, por su parte, considerada remontando el curso del tiempo, implica propiamente un "retorno a los orígenes", es decir, una restauración del "estado primordial"; y ya hemos indicado que esta restauración es precisamente una condición necesaria para que, desde ahí, el hombre pueda a continuación elevarse efectivamente a los estados superiores.

Hay todavía otra cosa: al carácter de "trascendencia" que pertenece esencialmente a los principios, y del cual participa en cualquier grado todo lo que les está efectivamente vinculado, (lo que se explica por la presencia de un elemento "no humano" en todo lo que es propiamente tradicional), se añade un carácter de "permanencia" que expresa la inmutabilidad de estos mismos principios, y que se comunica de forma semejante, en la medida de lo posible, a sus aplicaciones, incluso cuando éstas se refieran a dominios contingentes. Esto no significa, por supuesto, que la tradición no sea susceptible de adaptaciones condicionadas por ciertas circunstancias; pero, bajo estas modificaciones, la permanencia se mantiene siempre en cuanto a lo esencial; e, incluso, cuando se trata de contingencias, éstas son en cualquier caso superadas y "transformadas" como tales por el hecho mismo de su vinculación con los principios. Por el contrario, cuando uno se sitúa bajo el punto de vista profano, que se caracteriza, de una forma que, por lo demás, no puede ser sino negativa, por la ausencia de tal vinculación, se está, si puede decirse, en la contingencia pura, con todo lo que implica de inestabilidad y de variabilidad incesante, y sin posibilidad alguna de escapar de ello; es, en todo caso, el "devenir" reducido a sí mismo, y no es difícil advertir que, en efecto, las concepciones profanas de toda naturaleza están sometidas a un continuo cambio, al igual que las maneras de actuar procedentes del mismo punto de vista, y del cual lo que se denomina la "moda" representa la imagen más notable a este respecto. Se puede concluir de ello que la tradición comprende no solamente todo lo que viene a ser transmitido, sino incluso todo lo que verdaderamente puede serlo, ya que el resto, lo que está desprovisto de carácter tradicional y, consecuentemente, situado bajo el punto de vista profano, está dominado por el cambio hasta tal punto que toda transmisión implica ante todo un "anacronismo" puro y simple, o una "superstición", en el sentido etimológico de la palabra, que no responde a nada real ni válido.

Debe ahora comprenderse por qué motivo tradición y transmisión pueden ser consideradas, sin ningún abuso del lenguaje, caso como sinónimos o equivalentes, o por qué, al menos, la tradición, bajo cualquier aspecto que se le considere, constituye lo que se podría llamar la transmisión por excelencia. Por otra parte, si esta idea de transmisión es tan esencialmente inherente al punto de vista tradicional que éste ha podido extraer de ella legítimamente su propia denominación, todo lo que anteriormente hemos dicho acerca de la necesidad de una transmisión regular para lo que pertenece a este orden tradicional, y más particularmente al orden iniciático que es parte no solamente integrante sino incluso "eminente" de aquel, se ve todavía reforzado y adquiere incluso una especie de evidencia inmediata que debería, con arreglo a la lógica más simple, y sin necesidad de acudir a consideraciones más profundas, tornar definitivamente imposible toda objeción sobre este punto, en lo cual, por otra parte, solo están interesadas las organizaciones pseudoiniciáticas, precisamente porque esta transmisión les falta, para mantener el error y la confusión.

NOTAS:

(1). Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XV.

(2). V. especialmente *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXI.

(3). Véase *Le Symbolisme de la Croix*.

Versión original publicada en "Etudes Traditionnelles", enero de 1937.

Capítulo X: DE LOS CENTROS INICIÁTICOS

Pensamos haber dicho lo suficiente como para demostrar, tan claramente como es posible, la necesidad de la transmisión iniciática, y para hacer comprender que no se trata aquí de cosas más o menos nebulosas, sino, por el contrario, de cosas extremadamente precisas y bien definidas, en donde los ensueños y la imaginación no podrían tener la menor parte, al igual que todo lo que se califica hoy día de “subjetivo” e “ideal”. Nos falta todavía, para completar lo que se relaciona con esta cuestión, hablar de los centros espirituales de los cuales procede, directa o indirectamente, toda transmisión regular, centros secundarios ligados al centro supremo que conserva el depósito inmutable de la Tradición primordial, de la cual todas las formas tradicionales particulares derivan por adaptación a tales o cuales circunstancias definidas de tiempo y lugar. Hemos indicado, en otro estudio (1), cómo los centros espirituales, constituidos a imagen del centro supremo, del cual son en cualquier caso como otros tantos reflejos; no volveremos entonces sobre ello aquí, y nos limitaremos a considerar ciertos puntos que están en relación inmediata con las consideraciones que expusimos. En principio, es fácil de comprender que la vinculación al centro supremo sea indispensable para asegurar la continuidad de la transmisión de las influencias espirituales desde los orígenes mismos de la presente humanidad (deberíamos incluso decir más allá de estos orígenes, ya que de lo que se trata es “no humano”), y a través de toda la duración de su ciclo de existencia; ello es así para todo lo que tiene un carácter verdaderamente tradicional, incluso para las organizaciones exotéricas, religiosas o no, al menos en su punto de partida; con mayor razón ocurre lo mismo en el orden iniciático. Al mismo tiempo, es esta vinculación lo que mantiene la unidad interior y esencial existente bajo la diversidad de las apariencias formales, y que es, en consecuencia, la garantía fundamental de la “ortodoxia” en el verdadero sentido de la palabra. Solamente debe quedar claro que esta vinculación puede no ser siempre consciente, y ello es muy evidente en el orden exotérico; por el contrario, parece que debería serlo siempre en el caso de las organizaciones iniciáticas, una de cuyas razones de ser es precisamente, tomando como punto de apoyo una determinada forma tradicional, permitir pasar más allá de esta forma y elevarse así de la diversidad a la unidad. Esto, naturalmente, no significa que tal consciencia deba existir entre todos los miembros de una organización iniciática, lo que es manifiestamente imposible y tornaría por otra parte inútil la existencia de una jerarquía de grados; pero debería normalmente existir en la cúspide de esta jerarquía, si todos los que la han alcanzado fueran verdaderamente “adeptos”, es decir, seres que hayan realizado efectivamente la plenitud de la iniciación (2); y tales “adeptos” constituirían un centro iniciático que estaría constantemente en comunicación consciente con el centro supremo. No obstante, de hecho, puede ocurrir que no siempre sea así, aunque no sea sino como consecuencia de cierta degeneración que hace posible el alejamiento de los orígenes, y que puede llegar hasta el punto en que, como anteriormente dijimos, una organización llegara a no estar compuesta sino de lo que hemos denominado iniciados “virtuales”, que continuarían siempre transmitiendo, incluso sin que se dieran cuenta, la influencia espiritual de la cual esa organización es depositaria. La vinculación subsiste entonces a pesar de todo por la misma razón de que la transmisión no ha sido interrumpida, y ello basta para que cualquiera que haya recibido la influencia espiritual en estas condiciones pueda siempre tomar conciencia si tiene en él las posibilidades requeridas; así, aún todavía en este caso, el hecho de pertenecer a una organización iniciática está lejos de no representar más que una simple formalidad sin alcance real, del mismo género que la adhesión a una asociación profana cualquiera, como lo creen de buen grado muchos de los que no llegan al fondo de las cosas y se dejan engañar por similitudes puramente exteriores, las cuales no son debidas por otra parte, de hecho, sino al estado de degeneración en el cual se encuentran actualmente las organizaciones iniciáticas de las cuales ellos pueden tener algún conocimiento más o menos superficial.

Por otro lado, es importante señalar que una organización iniciática puede proceder del centro supremo, no directamente, sino por intermedio de centros secundarios y subordinados, lo que además es el caso más habitual; así como hay en cada organización una jerarquía de grados, hay también, entre las propias organizaciones, lo que podría ser llamado grados de “interioridad” y de “exterioridad” relativa; y está claro que las más exteriores, es decir, las más alejadas del centro supremo, son también aquellas donde la conciencia de la vinculación a éste puede perderse más fácilmente. Aunque el objetivo de todas las organizaciones iniciáticas sea esencialmente el mismo, se sitúan en cualquier caso en niveles diferentes en cuanto a su participación con la Tradición primordial (lo que por otra parte no significa que, entre sus miembros, no pueda haber quien haya alcanzado personalmente un grado de conocimiento efectivo); y no ha lugar para extrañarse, si se observa que las diferentes formas tradicionales no derivan todas inmediatamente de la misma fuente original; la “cadena” puede contar con un número más o menos elevado de eslabones intermedios, sin que haya

por ello ninguna solución de continuidad. La existencia de esta superposición no es una de las menores razones entre todas las que forman la complejidad y la dificultad de un estudio un poco amplio de la constitución de las organizaciones iniciáticas; todavía debe añadirse que tal superposición puede encontrarse también en el interior de una misma forma tradicional, como se puede encontrar un ejemplo particularmente claro en el caso de las organizaciones pertenecientes a la tradición extremo-oriental. Este ejemplo, del cual no podemos hacer sino una simple alusión, es quizá incluso uno de los que mejor permiten comprender cómo la continuidad está asegurada a través de los múltiples escalones constituidos por otras tantas organizaciones superpuestas, desde aquellas que, comprometidas en el dominio de la acción, no son sino formaciones temporales destinadas a desempeñar un papel relativamente exterior, hasta las de orden más profundo, que, permaneciendo en el “no actuar” *principlal*, o mejor dicho por ello mismo, dan a todas las demás su dirección real. A propósito de esto, debemos llamar especialmente la atención sobre el hecho de que, incluso si algunas de estas organizaciones, entre las más exteriores, se encuentran a veces en oposición entre ellas, ello no podría impedir, caso de existir efectivamente, la unidad de rumbo, pues la dirección en cuestión está más allá de esta oposición, y no en el dominio en que se afirma. Hay aquí, en suma, algo comparable a los papeles interpretados por diferentes actores en una misma obra de teatro, y que, incluso cuando se oponen, no dejan de contribuir a la marcha del conjunto; cada organización desempeña al igual un papel al cual está destinada en un plan que le sobrepasa; y esto puede extenderse también al dominio exotérico, donde, en tales condiciones, los elementos que luchan entre ellos no dejan de obedecer, aunque inconsciente e involuntariamente, a una dirección única de la cual ni siquiera sospechan la existencia (3).

Estas consideraciones hacen comprender todavía cómo, en el seno de una misma organización, puede existir una doble jerarquía, y ello más especialmente en el caso en que los jefes aparentes no son conscientes de la vinculación a un centro espiritual; podrá haber entonces, fuera de la jerarquía visible que ellos constituyen, otra jerarquía invisible, cuyos miembros, sin cumplir ninguna función “oficial”, serán no obstante quienes aseguren realmente, con su sola presencia, la ligazón efectiva con dicho centro. Estos representantes de los centros espirituales, en las organizaciones relativamente exteriores, no tienen evidentemente que darse a conocer como tales, y pueden tomar la apariencia que mejor convenga a la acción “de presencia” que han de ejercer, sea la de simples miembros de la organización si deben desempeñar un papel fijo y permanente, o bien, si se trata de una influencia momentánea o debiendo trasladarse a puntos diferentes, la de los misteriosos “viajeros” de los cuales la historia ha recogido más de un ejemplo, y cuya actitud exterior es frecuentemente escogida de la manera más propia para despistar a los investigadores, se trate por otra parte de llamar la atención por razones especiales, o, por el contrario, de pasar completamente inadvertidos (4). Puede comprenderse igualmente con ello lo que verdaderamente fueron quienes, sin pertenecer ellos mismos a ninguna organización conocida (y entendemos por tal una organización revestida de formas exteriormente comprensibles), presidieron en algunos casos la formación de tales organizaciones, o, a continuación, las inspiraron y las dirigieron de manera invisible; tal fue especialmente, desde cierto período (5), el papel de los Rosa-Cruz en el mundo occidental, y éste es también el verdadero sentido de lo que la Masonería del siglo XVIII designó bajo el nombre de “Superiores Incógnitos”.

Todo esto permite entrever ciertas posibilidades de acción de los centros espirituales, fuera incluso de los medios que pueden considerarse como normales, y sobre todo cuando las circunstancias en sí son anormales, es decir, en condiciones tales que no permitan el empleo de vías más directas y de una regularidad más aparente. Es así que, sin hablar de una intervención inmediata del centro supremo, es posible siempre y en todas partes que un centro espiritual, sea cual sea, pueda actuar fuera de su zona de influencia normal, sea en favor de individuos particularmente “cualificados”, pero que se encuentren aislados en un medio en que el oscurecimiento ha llegado a tal punto que no subsiste casi nada de lo tradicional y la iniciación no puede ser obtenida, aunque sea con vistas a un objetivo más general, y también más excepcional, como el que consistiría en restablecer una “cadena” iniciática accidentalmente interrumpida. Una acción tal es producida más particularmente en un período o en una civilización donde la espiritualidad está casi completamente perdida, y donde, en consecuencia, las cosas de orden iniciático están más ocultas que en cualquier otro caso; no debería asombrar que sus modalidades sean extremadamente difíciles de definir, tanto más cuanto que las condiciones ordinarias de lugar y quizás incluso de tiempo, se transforman por así decir en inexistentes. No insistiremos más por tanto; pero lo que es esencial retener es que, incluso si ocurre que un individuo aparentemente aislado accede a una iniciación real, esta iniciación jamás podrá ser espontánea sino en apariencia, y, de hecho, implicará siempre la vinculación, por un medio

cualquiera, a un centro efectivamente existente (6); fuera de tal vinculación, no podría en ningún caso ser una cuestión de iniciación.

Si retornamos a la consideración de casos normales, aún debemos decir lo siguiente para evitar todo equívoco sobre lo precedente: haciendo alusión a ciertas oposiciones, no tenemos en absoluto a la vista las vías múltiples que pueden estar representadas por otras tantas organizaciones iniciáticas especiales, sea en correspondencia con formas tradicionales diferentes, sea en el interior de una misma forma tradicional. Esta multiplicidad se vuelve necesaria por el hecho mismo de las diferencias de naturaleza que existen entre los individuos, a fin de que cada uno pueda encontrar lo que, siéndole conforme, le permita desarrollar sus propias posibilidades; si el objetivo es el mismo para todos, los puntos de partida son indefinidamente diversos, y comparables a la multitud de puntos de una circunferencia, de donde parten otros tantos rayos que desembocan en el único centro, y que son asimismo la imagen de las vías de que se trata. No hay en todo ello ninguna oposición, sino al contrario, una perfecta armonía; y, a decir verdad, no puede haber oposición sino cuando algunas organizaciones son, debido a circunstancias contingentes, llamadas a desempeñar un papel en cualquier caso accidental, exterior al objetivo esencial de la iniciación y no afectando a ésta de ningún modo. Podría no obstante creerse, por algunas apariencias, y a menudo de hecho se cree, que hay iniciaciones que son, en sí mismas, opuestas a otras; pero esto es un error, y es muy fácil comprender por qué no podría ser realmente así. En efecto, como no hay en principio sino una única Tradición, de la cual toda forma tradicional ortodoxa deriva, no puede haber sino una iniciación igualmente única en su esencia, aunque bajo formas diversas y con múltiples modalidades; ahí donde la "regularidad" falta, es decir, ahí donde no hay vinculación a un centro tradicional ortodoxo, no hay verdadera iniciación, y no es sino abusivamente que este nombre podrá ser aún empleado en semejante caso. Con ello no pensamos estar hablando únicamente de las organizaciones pseudoiniciáticas de las que ya se habló anteriormente, y que no son en realidad sino una pura nada; hay algo distinto, que presenta un carácter más serio, y que es precisamente lo que puede dar una apariencia de razón a la ilusión que acabamos de indicar: si parece que haya iniciaciones opuestas, es porque, fuera de la verdadera iniciación, existe lo que podríamos llamar la "contra-iniciación", a condición de precisar el sentido exacto en que tal expresión debe ser entendida, y dentro de los límites en que algo puede realmente oponerse a la iniciación; nos hemos explicado por lo demás suficientemente en otros estudios sobre esta cuestión como para no tener necesidad de volver sobre ello de manera especial (7)

NOTAS:

(1). *Le Roi du Monde*.

(2). Este es el único sentido verdadero y legítimo de esta palabra, que, en su origen, pertenecía exclusivamente a la terminología iniciática y más especialmente rosacruciana; pero debe aún señalarse a propósito de esto uno de esos extraños abusos del lenguaje tan numerosos en nuestra época: se ha llegado, en la costumbre vulgar, a tomar "adeptos" como un sinónimo de "adherentes"; se aplica corrientemente este nombre al conjunto de los miembros de no importa qué organización, aunque se trate de la asociación más puramente profana que sea posible concebir.

(3). Según la tradición islámica, todo ser es natural y necesariamente *muslim*, es decir, sometido a la Voluntad divina, a la cual, en efecto, nada puede substraerse; la diferencia entre los seres consiste en que, mientras unos se conforman consciente y voluntariamente al orden universal, otros lo ignoran o incluso pretenden oponérsele (ver *Le Symbolisme de la Croix*, pág. 187). Para entender por completo la relación entre esto y lo que hemos dicho, debe señalarse que los verdaderos centros espirituales deben ser considerados como representando a la Voluntad divina en este mundo; así, quienes están ligados a ellos de manera efectiva pueden ser vistos como colaborando conscientemente a la realización de lo que la iniciación masónica designa como el "plan del Gran Arquitecto del Universo"; en cuanto a las otras dos categorías a las cuales hemos hecho alusión, los ignorantes puros y simples son los profanos, entre los cuales debe, por supuesto, incluirse a los "pseudo-iniciados" de toda especie, y quienes tienen la ilusoria pretensión de ir contra el orden preestablecido dependen, en un título u otro, de lo que hemos denominado como "contra-iniciación".

(4). Para este último caso, que escapa forzosamente a los historiadores, pero que sin duda es el más frecuente, citaremos solamente dos ejemplos típicos, muy conocidos en la tradición taoísta, y de los que podría encontrarse equivalente en Occidente: el de los juglares y el de los vendedores de caballos.

(5). Aunque sea difícil aportar precisiones, se puede considerar este período como extendiéndose del s. XIV al s. XVII; puede decirse entonces que corresponde a la primera parte de los tiempos modernos, y es fácil de comprender que se trataría ante todo de asegurar la conservación de lo que, en los conocimientos tradicionales de la Edad Media, podría ser salvado a pesar de las nuevas condiciones del mundo occidental.

(6). Algunos misteriosos incidentes en la vida de Jacob Boehme, por ejemplo, no pueden realmente explicarse sino de esta forma.

(7). Ver *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXVIII.

Versión original publicada en "Le Voile d'Isis, enero de 1933.

Capítulo XI: ORGANIZACIONES INICIÁTICAS Y SECTAS RELIGIOSAS

El estudio de las organizaciones iniciáticas es, dijimos, algo particularmente complejo, y es preciso añadir que se complica aún más a causa de los errores que frecuentemente se cometen a este respecto, y que generalmente implican un desconocimiento más o menos completo de su verdadera naturaleza; entre estos errores, es conveniente señalar en primer lugar aquel que hace aplicar el término de “sectas” a tales organizaciones, pues hay aquí mucho más que una simple impropiedad del lenguaje. En efecto, la expresión de “sectas”, en semejante caso, no es solamente rechazable por ser enojosa y, tomándose siempre a malas, parece ser cosa de los adversarios, aunque, por otro lado, algunos de los que la emplean hayan podido hacerlo sin intención especialmente hostil, por imitación o costumbre, como los que llaman “paganismo” a las doctrinas de la antigüedad sin sospechar que se trata de un término injurioso y con una base muy polémica (1). En realidad, existe una grave confusión entre elementos de orden completamente diferente, y esta confusión, entre quienes la han creado o la mantienen, parece no ser siempre puramente involuntaria; es debido sobre todo, en el mundo cristiano e incluso a veces también en el mundo islámico (2) a los enemigos o a los negadores del esoterismo, que pretenden de este modo, mediante una falsa asimilación, hacer recaer sobre éste parte del descrédito que se vincula a las “sectas” propiamente dichas, es decir, en suma, a las “herejías”, entendidas en un sentido específicamente religioso (3).

Ahora bien, por la misma razón de que se trata de esoterismo y de iniciación, no se trata en absoluto de religión, sino de conocimiento puro y de “ciencia sagrada”, que, por poseer este carácter sagrado (el cual no es ciertamente monopolio de la religión como algunos parecen creer injustamente) (4), no es esencialmente menos ciencia, aunque en un sentido notablemente diferente del que a esta palabra dan los modernos, que no conocen más que la ciencia profana, desprovista de todo valor bajo el punto de vista tradicional, y más o menos derivada, como frecuentemente hemos explicado, de una alteración de la idea misma de ciencia. Sin duda, y esto es lo que hace posible la confusión de que se trata, este esoterismo tiene más contactos, y de forma más directa, con la religión que con cualquier otra cosa exterior, aunque no sea más que en razón del carácter propiamente tradicional que les es común; en algunos casos, puede incluso, tal como hemos indicado, tomar su base y su punto de apoyo en una forma religiosa definida; pero no se refiere al mismo dominio que ésta, con la cual, consecuentemente, no puede entrar ni en oposición ni en competencia. Por lo demás, esto resulta aún del hecho de que se trata aquí, por definición, de un orden de conocimiento reservado a una élite, mientras que, igualmente por definición, la religión (así como la parte exotérica de toda tradición, incluso aunque no revista la forma específicamente religiosa) se dirige por el contrario indistintamente a todos; la iniciación, en el verdadero sentido de la palabra, implicando “cualificaciones” particulares, no puede ser de orden religioso (5). Por otra parte, sin llegar a examinar el fondo de las cosas, la suposición de que una organización iniciática pudiera hacerle la competencia a una organización religiosa es verdaderamente absurda, pues, por el hecho mismo de su carácter “cerrado” y de su reclutamiento restringido, tendría cierta desventaja a este respecto (6); pero no es éste ni su papel ni su objetivo.

Señalaremos a continuación que quien dice “secta” dice necesariamente, por la propia etimología de la palabra, escisión o división; y, efectivamente, las “sectas” son divisiones engendradas en el seno de una religión, debido a divergencias más o menos profundas entre sus miembros. En consecuencia, las “sectas” son forzosamente multiplicidad (7), y su existencia implica un alejamiento del principio, al cual el esoterismo está, por el contrario, debido a su propia naturaleza, más cercano que la religión y más generalmente que el exoterismo, incluso cuando éste está exento de toda desviación. Es en efecto gracias al esoterismo que se unifican todas las doctrinas tradicionales, más allá de las diferencias por otra parte necesarias en su propio orden, de sus formas exteriores; y, bajo este punto de vista, no solamente las organizaciones iniciáticas no son “sectas”, sino que son incluso exactamente lo contrario.

Por otro lado, las “sectas”, cismas o herejías, aparecen siempre como derivadas de una religión determinada, en la cual han tomado nacimiento, y de la cual son, por decirlo así, como ramas irregulares. Por el contrario, el esoterismo no puede en forma alguna derivar de la religión; incluso allí donde la toma como soporte, en tanto que medio de expresión y de realización, no hace otra cosa que religarla efectivamente a su principio, y éste representa en realidad, con relación a ella, la Tradición anterior a todas las formas exteriores particulares, religiosas o no. Lo interior no puede ser producido por lo exterior, como el centro por la circunferencia, ni lo superior por lo inferior, como el espíritu por el cuerpo; las influencias que presiden a las organizaciones tradicionales van siempre en descenso y no remontan jamás, como un río no se remonta hacia su fuente. Pretender que la iniciación podría haber surgido de la religión, y con mayor razón de una “secta”, es invertir todas las relaciones normales que resultan de la propia naturaleza de las cosas (8); y el esoterismo es

verdaderamente, con relación al exoterismo religioso, lo que el espíritu es con relación al cuerpo; cuando una religión ha perdido todo punto de contacto con el esoterismo (9), no queda más que "letra muerta" y formalismo incomprendido, pues lo que la vivificaba era la comunicación efectiva con el centro espiritual del mundo, y ésta no puede ser establecida y mantenida conscientemente sino por el esoterismo y por la presencia de una organización iniciática verdadera y regular.

Para explicar ahora el modo en que la confusión que nos empeñamos en disipar ha podido presentarse con tan gran apariencia de razón como para hacerse aceptar por un gran número de quienes no consideran las cosas más que desde el exterior, es preciso decir esto: parece que, en algunos casos, las "sectas" religiosas hayan podido tomar nacimiento del hecho de la división desconsiderada de fragmentos de doctrina esotérica más o menos incomprendida; pero el esoterismo en sí mismo no podría en modo alguno ser responsable de esta especie de "vulgarización" en el sentido etimológico de la palabra, lo que es contrario a su propia esencia, y jamás ha podido producirse sino a expensas de la pureza doctrinal. Ha sido necesario, para que algo semejante haya tenido lugar, que quienes recibieran tales enseñanzas las comprendieran tan mal, a falta de preparación o quizá incluso de "cualificación", como para atribuirles un carácter religioso que las desnaturalizaba por completo: y el error, ¿no procede siempre, en definitiva, de una incompreensión o de una deformación de la verdad? Tal fue probablemente, por tomar un ejemplo de la historia de la Edad Media, el caso de los Albigenses; pero, si éstos fueron "heréticos", Dante y los "*Fedeli d'Amore*", que se mantenían sobre el terreno estrictamente iniciático, no lo eran (10); y este ejemplo puede ayudar a hacer comprender la diferencia capital que existe entre las "sectas" y las organizaciones iniciáticas. Añadamos que, si algunas "sectas" han podido de este modo nacer de una desviación de la enseñanza iniciática, ello mismo supone evidentemente la existencia de ésta y su independencia con respecto a las "sectas" en cuestión; tanto histórica como lógicamente, la opinión contraria aparece como perfectamente insostenible.

Una cuestión faltaría aún por examinar: ¿cómo y por qué han podido producirse a veces tales desviaciones? Esto nos haría correr el riesgo de ir demasiado lejos, pues es evidente que sería necesario, para responder completamente, examinar cada caso particular; lo que de una manera general puede decirse es que, en principio, bajo el punto de vista más exterior, parece casi imposible, por muchas precauciones que se tomen, impedir completamente toda divulgación; y, si las divulgaciones no son en todo caso sino parciales y fragmentarias (pues no pueden en suma aportar sino lo que es relativamente más accesible), las deformaciones que las siguen son bastante acentuadas. Bajo un punto de vista más profundo, podría quizá decirse también que es necesario que tales cosas tengan lugar bajo ciertas circunstancias, como medio para una acción que debe ejercerse sobre la marcha de los acontecimientos; las "sectas" también tienen un papel en la historia de la humanidad, incluso aunque no sea sino un papel inferior, y no puede olvidarse que todo desorden aparente no es en realidad sino un elemento del orden total del mundo. Las disputas del mundo exterior pierden por otra parte mucha de su importancia cuando se las considera desde un punto en que se concilian todas las oposiciones que las suscitan, lo que es el caso cuando nos situamos bajo el punto de vista estrictamente iniciático; pero, precisamente por ello, no podría ser en modo alguno el papel de las organizaciones iniciáticas mezclarse en estas disputas o, como se dice comúnmente, "tomar partido", mientras que las "sectas", por el contrario, se encuentran comprometidas en ellas inevitablemente por su propia naturaleza, y es quizá esto, en el fondo, lo que les da toda su razón de ser.

NOTAS:

(1). Fabre d'Olivet, en sus *Examens des Vers Dorés de Pythagore*, dice justamente a este respecto: "El nombre de "pagano" es un término injurioso e innoble, derivado del latín *paganus*, que significa patán, campesino. Cuando el Cristianismo hubo triunfado por completo sobre el politeísmo griego y romano y, por orden del emperador Teodosio, se destruyeron en las villas los últimos templos dedicados a los Dioses de las Naciones, ocurrió que los pueblos de la campiña persistieron todavía durante mucho tiempo en el antiguo culto, lo que hizo que por derivación fueran llamados *pagani* quienes los imitaron. Esta denominación, que podía convenir en el siglo V a los griegos y a los romanos que rehusaban someterse a la religión dominante del Imperio es falsa y ridícula cuando se extiende a otros tiempos y a otros pueblos".

2). El término árabe correspondiente a la palabra "secta" es *firqah*, que, como aquel, expresa propiamente una idea de "división".

(3). Se comprueba que, aunque se trate siempre de una confusión entre los dominios esotérico y exotérico, hay una gran diferencia con la falsa asimilación del esoterismo al misticismo de la que hablábamos en primer lugar, pues ésta, que parece por otra parte ser de fecha más reciente, tiende más bien a "anexionarse" al esoterismo que a

desacreditarlo, lo que seguramente es más hábil y puede dar a pensar que algunos han acabado por darse cuenta de la insuficiencia de una actitud de grosero desprecio y de pura y simple negación.

(4). Hay quienes van tan lejos en este sentido que no conciben otra "ciencia sagrada" aparte de la teología.

(5). Podría objetarse a esto que también existen, como hemos dicho, "cualificaciones" requeridas para la ordenación sacerdotal; pero, en este caso, no se trata de una aptitud para el ejercicio de ciertas funciones particulares, mientras que, en el otro, las "cualificaciones" son necesarias no solamente para ejercer una función en una organización iniciática, sino también para recibir la propia iniciación, lo que es por completo diferente.

(6). La organización iniciática como tal, por el contrario, tiene ventaja al mantener su reclutamiento tan restringido como sea posible, pues, en este orden, una extensión demasiado grande es, muy generalmente, una de las primeras causas de cierta degeneración, tal como explicaremos más adelante.

(7). Esto demuestra la falsedad radical de las concepciones de quienes, como se encuentra frecuentemente sobre todo entre los escritores "antimasónicos", hablan de "la Secta", en singular y con mayúscula, como de una especie de "entidad" en la cual su imaginación encarna todo aquello a lo que profesan cualquier tipo de odio; el hecho de que las palabras lleguen así a perder completamente su sentido legítimo es por otra parte, digámoslo de nuevo a propósito de esto, una de las características del desorden mental de nuestra época.

(8). Un error similar, pero todavía más grave, es el cometido por quienes quisieran hacer surgir la iniciación de algo aún más exterior, como por ejemplo una filosofía; el mundo iniciático ejerce su influencia "invisible" sobre el mundo profano, directa o indirectamente, pero, por el contrario, aparte del caso anormal de una grave degeneración de ciertas organizaciones, no podría en ningún modo ser influenciado por aquel.

(9). Es necesario precisar que, cuando decimos "punto de contacto", ello implica la existencia de un límite común a los dos dominios, por medio del cual se establece la comunicación, pero esto no entraña ninguna confusión entre ellos.

(10). Ver a este respecto *L'Esotérisme de Dante*, especialmente pp. 3-7 y 27-28.

Versión original publicada en "Le Voile d'Isis, junio de 1932.

Capítulo XII: ORGANIZACIONES INICIÁTICAS Y SOCIEDADES SECRETAS

Existe, acerca de la naturaleza de las organizaciones iniciáticas, otro error muy frecuente, que nos obliga a detenernos durante más tiempo sobre éste que sobre aquel que consiste en asimilarlas a las "sectas" religiosas, pues se refiere a un punto que parece particularmente difícil de comprender para la mayor parte de nuestros contemporáneos, aunque nosotros lo consideramos como esencial: y es que tales organizaciones difieren totalmente, por su propia naturaleza, de todo lo que, en nuestros días, es llamado "sociedades" o "asociaciones", siendo éstas definidas por características exteriores que pueden faltar por completo en aquellas, y que, incluso si a veces se introducen, permanecen siempre como accidentales y no deben ser consideradas, tal y como, por otra parte, hemos indicado ya desde el principio, sino como el efecto de una especie de degeneración, o, si se quiere, de "contaminación", en el sentido en que aquí se trata de adopción de formas profanas o al menos exotéricas, sin ninguna relación con el objeto real de estas organizaciones. Es entonces erróneo identificar, como se hace comúnmente, "organizaciones iniciáticas" y "sociedades secretas"; y, en principio, es evidente que las dos expresiones no pueden en modo alguno coincidir en su aplicación, pues, de hecho, hay sociedades secretas en las cuales no hay verdaderamente nada de iniciático; pueden constituirse por el hecho de una simple iniciativa individual, y por un objetivo cualquiera; deberemos por otra parte volver sobre ello a continuación. Por lo demás, y ésta es sin duda la causa principal del error que hemos mencionado, si ocurre que una organización iniciática toma accidentalmente, como dijimos hace un momento, la forma de una sociedad, ésta será forzosamente secreta, al menos en uno de los sentidos que se le dan a esta palabra en caso semejante, y que no siempre se tiene el cuidado de distinguir con la suficiente precisión. Es preciso decir, en efecto, que el lenguaje corriente parece vincular con esta expresión de "sociedades secretas" numerosos significados muy diferentes entre sí, y que no parecen estar necesariamente unidos entre ellos, de donde las divergencias de opinión cuando se trata de saber si esta denominación conviene realmente a tal o cual caso particular. Algunos pretenden restringirla a las asociaciones que disimulan su existencia, o al menos el número de sus miembros; otros la extienden a aquellas que son simplemente "cerradas", o que no guardan secreto sino sobre algunas formas especiales, rituales o no, adoptadas por ellas, sobre ciertos medios de reconocimiento reservados a sus miembros, u otras cosas por el estilo; y, naturalmente, los primeros protestarán cuando los segundos califiquen de secreta una asociación que efectivamente no podría encajar en su propia definición. Decimos "protestarán", ya que, demasiado a menudo, las discusiones de esta especie no tienen un carácter completamente desinteresado: cuando los adversarios más o menos abiertamente declarados de una asociación cualquiera la llaman secreta, con o sin razón, introducen manifiestamente una intención polémica y más o menos injuriosa, como si el secreto no pudiera tener a sus ojos sino motivos "inconfesables", e incluso se puede a veces discernir como una especie de amenaza apenas disimulada, en el sentido en que hay aquí una alusión a la "ilegalidad" de tal asociación, pues apenas hay necesidad de decir que es siempre sobre el terreno "social", si no incluso más precisamente "político", donde se establecen preferentemente semejantes disensiones. Es muy comprensible que, en estas condiciones, los miembros o los partidarios de la asociación en cuestión se esfuercen en dejar claro que el epíteto de "secreta" no podría realmente convenirle, y que, por esta razón, no quieran aceptar sino la definición más limitada, la cual, evidentemente, no podría serle aplicable. Se puede decir además, de manera general, que la mayor parte de las discusiones no tienen otra causa que una falta de entendimiento sobre el sentido de los términos que se emplean; pero, cuando hay intereses en juego, como ocurre aquí, tras esta divergencia en el empleo de las palabras, es muy probable que la discusión continúe indefinidamente sin que los adversarios lleguen jamás a ponerse de acuerdo. En todo caso, las contingencias que intervienen aquí están con seguridad muy lejos del dominio iniciático, que es el único que nos interesa; si hemos creído deber decir algunas palabras sobre ello es únicamente para despejar en cierto modo el terreno, y también porque ello es suficiente para demostrar que, en todas las discusiones que se refieren a sociedades secretas o que se digan tales, o no es de organizaciones iniciáticas de lo que se trata, o al menos no es el carácter de éstas como tales lo que se pone en cuestión, lo que por otra parte sería imposible debido a otras razones más profundas que la continuación de nuestra exposición hará comprender mejor.

Situándonos completamente fuera de estas discusiones, y bajo un punto de vista que no puede ser sino el de un conocimiento del todo desinteresado, podemos decir lo siguiente: una organización, revista o no formas particulares, y por otra parte totalmente exteriores, que permitan definirla como una sociedad, podrá ser calificada de secreta, en el más amplio sentido de la palabra, y sin tener la menor intención desfavorable (1), cuando esta organización posea un secreto, de la naturaleza que sea, y que por otro lado éste sea tal por la propia fuerza de las cosas o solamente en virtud de una

convención más o menos artificial y más o menos expresa. Esta definición es, pensamos, tan extensa como para que se puedan hacer entrar en ella todos los casos posibles, desde los de las organizaciones iniciáticas más alejadas de toda manifestación exterior hasta los de las simples sociedades con un objetivo cualquiera, político o de otro tipo, no teniendo, como hemos dicho, nada de iniciático o ni tan siquiera de tradicional. Es entonces en el interior del dominio que ésta abarca, y basándonos tanto como nos sea posible sobre sus propios términos, donde deberemos realizar las distinciones necesarias, y ello de una doble forma, es decir, por un lado, entre las organizaciones que son sociedades y las que no lo son, y por otro, entre aquellas que tienen un carácter iniciático y las que están desprovistas de él, pues, debido al hecho de la “contaminación” que hemos señalado, estas dos distinciones no pueden coincidir exactamente; coincidirían únicamente si las contingencias históricas no hubieran ocasionado, en algunos casos, una intrusión de formas profanas en las organizaciones que, por su origen y su objetivo esencial, son no obstante de naturaleza indudablemente iniciática.

Sobre el primero de los dos puntos que hemos indicado, no hay lugar para insistir de manera extensa, pues, en suma, cada uno sabe muy bien lo que es una “sociedad”, es decir, una asociación que tiene sus estatutos, sus reglamentos, sus reuniones en sitios y fechas fijadas, teniendo registro de sus miembros, poseyendo archivos, actas de sus sesiones y otros documentos escritos, en una palabra, rodeada de todo un aparato exterior más o menos voluminoso (2). Todo ello, repitémoslo, es perfectamente inútil para una organización iniciática que, en materia de formas exteriores, no tiene necesidad más que de un determinado conjunto de ritos y símbolos, los cuales, al igual que la enseñanza que los acompaña y explica, deben transmitirse regularmente por tradición oral. Recordaremos a propósito de esto que, incluso si ocurre a veces que estas cosas son puestas por escrito, ello no puede jamás ser sino a título de simple “recordatorio”, y que no podría en ningún caso dispensar de la tradición oral y directa, pues solo ésta permite la comunicación de una influencia espiritual, la cual es la razón de ser fundamental de toda organización iniciática; un profano que conociera todos los ritos por haber leído su descripción en libros no sería en absoluto un iniciado por ello, pues es evidente que la influencia espiritual vinculada a estos ritos no le habría podido ser transmitida de ningún modo.

Una consecuencia inmediata de lo que acabamos de decir es que una organización iniciática, en tanto que no tome la forma accidental de una sociedad, con todas las manifestaciones exteriores que ello implica, es en cierto modo “inasequible” para el mundo profano; y se puede comprender sin dificultad que no deje ninguna huella accesible a las investigaciones de los historiadores ordinarios, cuyo método tiene como característica esencial el no referirse sino a los argumentos escritos, los cuales son inexistentes en semejante caso. Por el contrario, toda sociedad, por secreta que pueda ser, presenta “apariencias” que forzosamente están al alcance de las investigaciones de los profanos, y por medio de las cuales siempre es posible que éstos lleguen a tener conocimiento de ella en cierta medida, incluso aunque sean incapaces de penetrar en su naturaleza más profunda. Es evidente que esta última restricción concierne a las organizaciones iniciáticas que han tomado tal forma, o, diríamos de buen grado, que han degenerado en sociedades debido a las circunstancias y al medio donde se encuentran situadas y añadiremos que este fenómeno no se ha producido jamás tan claramente como en el mundo occidental moderno, donde afecta a todo lo que subsiste todavía de organizaciones que puedan reivindicar un carácter auténticamente iniciático, incluso si, como no se constata sino demasiado a menudo, este carácter, en su actual estado, ha llegado a ser ignorado o incomprendido por la mayor parte de sus propios miembros. No queremos indagar aquí las causas de este desconocimiento, que son diversas y múltiples, y que en gran parte se deben a la especial naturaleza de la mentalidad moderna; únicamente señalaremos que esta forma de sociedad bien puede existir por algo, pues, tomando inevitablemente lo exterior una desproporcionada importancia con respecto a su valor real, lo accidental acaba por ocultar completamente a lo esencial; y, además, las aparentes similitudes con las sociedades profanas pueden también ocasionar muchas equivocaciones acerca de la verdadera naturaleza de estas organizaciones.

No daremos de estos errores más que un solo ejemplo, que además casi entra en relación con el fondo mismo de nuestro tema: cuando se trata de una sociedad profana, cada uno tanto puede salir como entrar, y se encuentra entonces pura y simplemente tal como estaba anteriormente; una dimisión o una expulsión es suficiente para que todo lazo sea roto, siendo evidentemente este lazo de naturaleza totalmente exterior y no implicando ninguna modificación profunda del ser. Por el contrario, desde el momento en que se ha sido admitido en una organización iniciática, sea cual sea, no se puede jamás, por ningún medio, dejar de estar vinculado a ella, ya que la iniciación, al consistir esencialmente en la transmisión de una influencia espiritual, es necesariamente conferida de una vez por todas y posee un carácter propiamente imborrable; éste es un hecho de orden “interior” contra el

cual no puede nada ninguna formalidad administrativa. Pero, en cualquier parte donde hay sociedad, hay por ello formalidades administrativas, y puede haber dimisiones y expulsiones, por las cuales se dejará, según las apariencias, de formar parte de la sociedad considerada; y se ve por consiguiente el error que resultará en el caso en que ésta no represente en suma sino la "exterioridad" de una organización iniciática. Luego sería necesario entonces, en rigor, hacer bajo este aspecto una distinción entre la sociedad y la organización iniciática como tal; y, debido a que la primera no es, como hemos dicho, sino una simple forma accidental y "sobreañadida", y la segunda, en sí misma y en todo lo que constituye su esencia, permanece por completo independiente, la aplicación de esta distinción presenta en realidad muchas menos dificultades de lo que podría parecer en un primer momento.

Otra consecuencia a la cual llegamos lógicamente tras estas consideraciones es la siguiente: una sociedad, incluso secreta, puede siempre estar expuesta a los ataques provenientes del exterior, porque hay en su constitución elementos que se sitúan, si puede decirse, al mismo nivel que aquellos; podrá así, especialmente, ser disuelta mediante la acción de un poder político. Por el contrario, la organización iniciática, por su propia naturaleza, escapa a tales contingencias, y ninguna fuerza exterior puede suprimirla; también en este sentido es verdaderamente "inasequible". En efecto, ya que la cualidad de sus miembros jamás puede perderse ni serle arrebatada, conserva una existencia efectiva mientras tan solo uno de sus miembros permanezca con vida, y únicamente la muerte del último entrañará su desaparición; pero incluso esta eventualidad supone que sus representantes autorizados habrán, por razones de las cuales ellos son los únicos jueces, renunciado a asegurar la continuidad de la transmisión de la que son depositarios; y de este modo, la única causa posible de su supresión, o, mejor dicho, de su extinción, se encuentra necesariamente en su propio interior.

Por último, toda organización iniciática es todavía "inasequible" bajo el punto de vista de su secreto, siendo éste tal por naturaleza y no por convención, y no pudiendo en consecuencia en ningún caso ser penetrado por los profanos, hipótesis que implicaría en sí misma una contradicción, pues el verdadero secreto iniciático no es otra cosa que lo "incomunicable", y sólo la iniciación puede dar acceso a su conocimiento. Pero esto se refiere más bien a la segunda de las dos distinciones que hemos indicado, la que existe entre las organizaciones iniciáticas y las sociedades secretas que no poseen en absoluto este carácter; esta distinción debería por otra parte, nos parece, poder hacerse muy fácilmente gracias a la diferencia de objetivos que se proponen una y otra; pero, de hecho, la cuestión es más compleja de lo que en un principio parece. Hay no obstante un caso que no puede ofrecer ninguna duda: cuando uno se encuentra en presencia de un grupo constituido con un fin cualquiera y cuyo origen es perfectamente conocido, del cual se sabe que ha sido creado por individualidades de las cuales pueden citarse los nombres, y que no posee en consecuencia ningún vínculo tradicional, puede asegurarse que este grupo, sean cuales sean por otra parte sus pretensiones, no tiene absolutamente nada de iniciático. La existencia de formas rituales en algunas de estas agrupaciones no cambia nada, pues tales formas, imitadas o tomadas en préstamo a organizaciones iniciáticas, no son entonces sino una simple parodia desprovista de todo valor real, y, por otra parte, esto no se aplica solamente a las organizaciones cuyos fines son únicamente políticos o más generalmente "sociales", en cualquiera de los sentidos que pueden ser atribuidos a esta palabra, sino también a todas las formaciones modernas a las cuales hemos denominado pseudoiniciáticas, incluidas aquellas que invocan una vaga vinculación "ideal" con una tradición cualquiera.

Por el contrario, pueden existir dudas cuando se trate de una organización cuyo origen presente algo de enigmático y no pueda ser relacionada con individualidades definidas; en efecto, incluso si sus manifestaciones conocidas no tienen evidentemente ningún carácter iniciático, puede no obstante que represente una desviación o una degeneración de algo que primitivamente fuera tal. Esta desviación, que se puede producir sobre todo bajo la influencia de preocupaciones de orden social, supone que la incompreensión del primer y esencial objetivo se ha convertido en general entre los miembros de esta organización; ésta puede ser por otra parte más o menos completa, y lo que subsiste todavía de organizaciones iniciáticas en Occidente representa en cierto modo, en el momento actual, un estado intermedio a este respecto. El caso extremo será aquel en que, conservándose no obstante las formas rituales y simbólicas, nadie tuviera la menor conciencia de su verdadero carácter iniciático, no interpretándolas sino en función de una aplicación contingente cualquiera; que ésta sea por otra parte legítima o no, no es la cuestión, consistiendo propiamente la degeneración en el hecho de que no se considere nada más allá de esta aplicación y del dominio más o menos exterior al cual ésta se refiera especialmente. Está claro que, en semejante caso, quienes no ven las cosas sino "desde fuera" serán incapaces de discernir de lo que en realidad se trata y de realizar una distinción entre tales

organizaciones y aquellas de las que hablábamos en primer lugar, tanto más cuando, desde el momento en que aquellas han llegado a no tener, conscientemente al menos, mas que un objetivo similar a aquel por el cual éstas han sido artificialmente creadas, resulta de ello una especie de "afinidad" de hecho en virtud de la cual unas y otras pueden ponerse en contacto más o menos directo, e incluso acabar a veces por entremezclarse de manera más o menos inextricable.

Para hacer comprender mejor lo que acabamos de decir, es conveniente apoyarse sobre casos precisos; así, citaremos el ejemplo de dos organizaciones que, exteriormente, pueden parecer comparables entre ellas, y que no obstante difieren claramente por sus orígenes, de tal manera que respectivamente entran en una y otra de las dos categorías que hemos distinguido: los Iluminados de Baviera y los Carbonarios. En lo que respecta a los primeros, los fundadores son conocidos, y se conoce de qué manera elaboraron el "sistema" por propia iniciativa, fuera de toda vinculación con nada preexistente; se sabe también por qué estados sucesivos atraviesan los grados y los rituales, algunos de los cuales por otra parte jamás fueron practicados y no existieron sino sobre el papel, pues todo fue puesto por escrito desde el principio y a medida que se desarrollaban y se precisaban las ideas de los fundadores, y fue precisamente esto lo que hizo fracasar sus planes, los cuales, por supuesto, se referían exclusivamente al dominio social y no lo sobrepasaban en ningún aspecto. No es dudoso entonces que no se trate aquí mas que de la obra artificial de algunos individuos, y que las formas que habían adoptado no podían constituir sino un simulacro o una parodia de la iniciación, faltando la vinculación tradicional y siendo ajeno a sus preocupaciones el objetivo realmente iniciático. Si, por el contrario, se considera el Carbonarismo, se constata por un lado que es imposible asignarle un origen "histórico" de este género, y, por otro, que sus rituales presentan claramente el carácter de una "iniciación de oficio", emparentada por tanto con la Masonería y el *Compagnonnage*; pero, mientras que éstas han conservado siempre una cierta consciencia de su carácter iniciático, por aminorado que esté debido a la cada vez más importante intrusión de preocupaciones de orden contingente, parece (aunque no se pueda jamás ser absolutamente afirmativo a este respecto, pudiendo siempre un pequeño número de miembros, y que no son los jefes aparentes, constituir la excepción de la incompreensión general sin que ésta deje de manifestarse) (3) que el Carbonarismo haya llevado finalmente la degeneración al extremo, hasta el punto de no ser otra cosa de hecho que esa simple asociación de conspiradores políticos cuya acción es conocida en la historia del s. XIX. Los Carbonarios se unieron entonces a otras asociaciones de fundación reciente que no habían tenido jamás nada de iniciático, mientras que, por otra parte, muchos de ellos pertenecían al mismo tiempo a la Masonería, lo que a la vez puede explicarse por la afinidad de ambas asociaciones y por cierta degeneración de la propia Masonería, en el mismo sentido, aunque menos pronunciada, que el Carbonarismo. En cuanto a los Iluminados, sus relaciones con la Masonería fueron de un carácter distinto: quienes entraron en ella no lo hicieron sino con la intención determinada de adquirir una influencia preponderante y de servirse de ella como de un instrumento para la realización de sus deseos particulares, lo que, por otra parte, fracasó como lo demás; y, por decirlo de pasada, se ve muy bien con esto cuán lejos de la verdad están quienes pretenden hacer de los Iluminados una organización "masónica". Añadamos todavía que la ambigüedad de esta denominación de "Iluminados" no debe en modo alguno provocar ilusiones: no fue tomada en este caso sino en una acepción estrictamente "racionalista", y no se debe olvidar que, en el siglo XVIII, las "luces" tenían en Alemania un significado poco más o menos equivalente al de la "filosofía" en Francia; es decir, que no podría concebirse nada más profano e incluso más formalmente contrario a todo espíritu iniciático o solamente tradicional.

Abramos aún un paréntesis a propósito de esta última indicación: si ocurre que ideas "filosóficas" y más o menos "racionalistas" se infiltran en una organización iniciática, no se debe ver en ello sino el efecto de un error individual (o colectivo) de sus miembros, debido a su incapacidad para comprender su verdadera naturaleza, y en consecuencia protegerse contra toda "contaminación" profana; este error, por supuesto, no afecta de ninguna manera al principio mismo de la organización, pero es uno de los síntomas de esa degeneración de hecho de la que hemos hablado, haya o no alcanzado por otra parte un grado más o menos avanzado. Diremos otro tanto del "sentimentalismo" y del "moralismo" bajo todas sus formas, no menos profanos por su propia naturaleza; todo ello está además, en general, unido más o menos estrechamente a un predominio de las preocupaciones sociales; pero es sobre todo cuando éstas toman una forma específicamente "política", en el más estrecho sentido de la palabra, que la degeneración amenaza en convertirse más o menos en irremediable. Uno de los fenómenos más extraños en este género es la penetración de las ideas "democráticas" en las organizaciones iniciáticas occidentales (y naturalmente pensamos aquí sobre todo en la Masonería, o por lo menos en algunas de sus facciones), sin que sus miembros parezcan

darse cuenta de que hay aquí una pura y simple contradicción, e incluso bajo un doble aspecto: en efecto, por propia definición, toda organización iniciática está en oposición formal con la concepción “democrática” e “igualitaria”, en primer lugar con respecto al mundo profano, frente al cual ella constituye, en la acepción más exacta del término, una “élite” separada y cerrada, y a continuación en sí misma, por la jerarquía de grados y de funciones que necesariamente establece entre sus propios miembros. Este fenómeno no es, por añadidura, más que una de las manifestaciones de la desviación del espíritu occidental moderno que se extiende y penetra en todas partes, incluso allí donde debería encontrar la resistencia más irreductible; y esto, por lo demás, no se aplica únicamente al punto de vista iniciático, sino también al punto de vista religioso, es decir, en suma, a todo aquello que posea un carácter realmente tradicional.

Así, aparte de las organizaciones que permanecen puramente iniciáticas, están aquellas que, por una u otra razón, han degenerado o se han desviado más o menos completamente, pero que no obstante permanecen siempre iniciáticas en su esencia profunda, por incomprendida que ésta esté en su estado presente. Están a continuación aquellas que no son sino una falsificación o una caricatura, es decir, las organizaciones pseudoiniciáticas; y hay en fin otras organizaciones de carácter igualmente más o menos secreto, pero que no tienen ninguna pretensión de este orden, y que no se proponen sino objetivos que no poseen evidentemente ninguna relación con el dominio iniciático; pero debe quedar claro que, sean cuales sean las apariencias, las organizaciones pseudoiniciáticas son en realidad tan profanas como estas últimas, y que tanto unas como otras no forman realmente sino un solo grupo, en oposición al de las organizaciones iniciáticas, puras o “contaminadas” de influencias profanas. Pero en todo esto falta aún por añadir otra categoría, la de las organizaciones que responden a la “contra-iniciación”, y que ciertamente tienen, en el mundo actual, una importancia mucho más considerable de la que se estaría tentado de suponer comúnmente; nos limitaremos aquí a mencionarlas, sin lo cual nuestra enumeración presentaría una grave laguna, y señalaremos únicamente una nueva complicación que resulta de su existencia: ocurre en ciertos casos que éstas ejercen una influencia más o menos directa sobre organizaciones profanas, y especialmente pseudoiniciáticas (4); de ahí una dificultad más para determinar exactamente el carácter real de tal o cual organización; pero, por supuesto, no nos vamos a ocupar aquí del examen de los casos particulares, y nos es suficiente con haber indicado claramente la clasificación que conviene establecer de manera general.

A pesar de ello, esto no es todavía todo; hay organizaciones que, no teniendo en sí mismas sino un fin de orden contingente, poseen no obstante una verdadera vinculación tradicional, pues proceden de organizaciones iniciáticas de las cuales no son en cierto modo sino una emanación, y por las cuales son “invisiblemente” dirigidas, incluso cuando sus jefes aparentes son enteramente ajenos a ello. Este caso, como ya hemos indicado, se encuentra en particular en las organizaciones secretas extremo-orientales: constituidas únicamente con vistas a un objetivo especial, no tienen en general sino una existencia temporal, y desaparecen sin dejar huellas en el momento en que su misión está cumplida; pero representan en realidad el último escalón, y el más exterior, de una jerarquía que se eleva progresivamente hasta las organizaciones iniciáticas más puras y más inaccesibles a las miradas del mundo profano. Luego no se trata en absoluto aquí de una degeneración de las organizaciones iniciáticas, sino de formaciones expresamente queridas por éstas, sin que ellas mismas desciendan a un nivel contingente y se mezclen con la acción que se ejerce, y ello con fines que, naturalmente, son bien diferentes a todo lo que pueda ver o suponer un observador superficial. Recordaremos lo que ya dijimos con anterioridad a este respecto, que las más exteriores de estas organizaciones pueden encontrarse a veces en oposición e incluso en luchas unas con otras, y tener no obstante una dirección o una inspiración común, estando esta dirección más allá del dominio en que se afirma su oposición y por la cual es únicamente válida; y quizá esto encontraría así su aplicación en lugares distintos al Extremo Oriente, aunque tal jerarquización de organizaciones superpuestas no se encuentre sin duda en ninguna parte de manera tan clara y completa como en lo que corresponde a la tradición taoísta. Hay aquí organizaciones de un carácter en todo caso “mixto”, de las cuales no puede decirse que sean propiamente iniciáticas, aunque tampoco que sean simplemente profanas, ya que su vinculación a organizaciones superiores les confiere una participación, aunque indirecta e inconsciente, con una tradición cuya esencia es puramente iniciática (5); y algo de esta esencia se encuentra siempre en sus ritos y sus símbolos para quienes saben penetrar su sentido más profundo.

Todas las categorías de organizaciones que hemos considerado apenas tienen en común el solo hecho de tener un secreto, sea cual sea por otra parte su naturaleza; y es evidente que, de una a otra, éste puede ser en extremo diferente: entre el verdadero secreto iniciático y una intención política

que se mantenga oculta, o aún el disimulo de la existencia de una organización o de los nombres de sus miembros por razones de simple prudencia, no hay evidentemente ninguna comparación posible. Todavía no hemos hablado de agrupaciones caprichosas, como tantas que existen en nuestros días y especialmente en los países anglosajones, que, para "imitar" a las organizaciones iniciáticas, adoptan formas que no recubren absolutamente nada, que están realmente desprovistas de todo alcance e incluso de todo significado, y sobre las cuales pretenden guardar un secreto que no se justifica con ninguna razón seria. Este último caso no tiene interés sino en que demuestra muy claramente el error que se da corrientemente, en el espíritu del público profano, sobre la naturaleza del secreto iniciático; se imagina en efecto que éste se apoya simplemente sobre los ritos, así como sobre las palabras y los signos empleados como medios de reconocimiento, lo que formaría un secreto tan exterior y artificial como cualquier otro, un secreto que en suma no sería tal sino por convención. Ahora bien, si tal secreto existe de hecho en la mayor parte de las organizaciones iniciáticas, no es sin embargo mas que un elemento completamente secundario y accidental, y, a decir verdad, no tiene sino un valor de símbolo en relación con el verdadero secreto iniciático, que es tal por la naturaleza misma de las cosas, y que en consecuencia no podría jamás ser traicionado en modo alguno, siendo de orden puramente interior y, como ya hemos dicho, residiendo propiamente en lo "incomunicable".

NOTAS:

(1). De hecho, la intención desfavorable que comúnmente acompaña a esta calificación procede exclusivamente de ese rasgo característico de la mentalidad moderna al que hemos definido en otro lugar como el "odio a lo secreto" bajo todas sus formas (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XII).

(2). No se debe olvidar mencionar la parte "financiera" exigida por el hecho de este aparato mismo, pues se sabe muy bien que la cuestión de las "cotizaciones" adquiere una considerable importancia en todas las sociedades, incluidas las organizaciones iniciáticas occidentales que toman una forma exterior.

(3). No se les podría por otra parte reprochar una actitud semejante si la incomprensión se convierte de modo tal que sea prácticamente imposible reaccionar contra ella.

(4). Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXVI.

(5). Recordemos que el Taoísmo representa únicamente la parte esotérica de la tradición extremo-oriental, estando constituida su parte exotérica por el Confucianismo.

Versión original publicada en "Le Voile d'Isis", octubre de 1934.

Capítulo XIII: DEL SECRETO INICIÁTICO

Aunque ya hayamos indicado cuál es la naturaleza esencial del secreto iniciático (1), debemos aportar todavía algunas precisiones a este respecto, a fin de distinguirlo, sin ningún equívoco posible, de todos los otros géneros de secretos más o menos exteriores que se encuentran en las múltiples organizaciones que, por esta razón, son calificadas de “secretas” en sentido general. Hemos dicho, en efecto, que esta denominación, para nosotros, únicamente significa que tales organizaciones poseen un secreto, de la naturaleza que sea, y también que, según el objetivo que se propongan, este secreto puede naturalmente relacionarse con las cosas más diversas y tomar las más variadas formas, pero, en todos los casos, un secreto cualquiera distinto al secreto propiamente iniciático tiene siempre un carácter convencional; queremos decir con esto que no es tal sino en virtud de una convención más o menos expresa, y no por la naturaleza misma de las cosas. Por el contrario, el secreto iniciático es tal porque no puede no serlo, ya que consiste exclusivamente en lo “inexpresable”, lo cual, por consiguiente, es también necesariamente lo “incomunicable”; y así, si las organizaciones iniciáticas son secretas, este carácter no tiene aquí nada de artificial y no proviene de ninguna decisión más o menos arbitraria por parte de quien sea. Este punto es entonces particularmente importante para poder distinguir, por una parte, a las organizaciones iniciáticas de todas las demás organizaciones secretas, y por otra, dentro de las organizaciones iniciáticas mismas, lo que constituye lo esencial de todo lo que pueda venir a añadirse accidentalmente; por lo tanto, debemos ahora dedicarnos a desarrollar un poco las consecuencias.

La primera de estas consecuencias, la cual por otra parte ya indicamos anteriormente, es que, mientras que todo secreto de orden exterior puede siempre ser traicionado, el secreto iniciático es el único que jamás podrá serlo en modo alguno, ya que, en sí mismo y en cierto modo por definición, es inaccesible e inasequible a los profanos y no podría ser penetrado por ellos, no pudiendo ser su conocimiento sino la consecuencia de la propia iniciación. En efecto, este secreto es de tal naturaleza que las palabras no pueden expresarlo; esta es la razón por la cual, como habremos de explicar más completamente a continuación, la enseñanza iniciática no puede hacer uso sino de ritos y símbolos, que sugieren más bien que expresan en el sentido ordinario de la palabra. Propiamente hablando, lo que es transmitido mediante la iniciación no es el propio secreto, puesto que es incomunicable, sino la influencia espiritual que toma a los ritos como vehículo, y que hace posible el trabajo interior por medio del cual, tomando a los símbolos como base y soporte, cada uno alcanzará este secreto y lo penetrará más o menos completamente, más o menos profundamente, según la medida de sus propias posibilidades de comprensión y realización.

Como quiera que pueda pensarse de las demás organizaciones secretas, no se puede, en todo caso, reprochar a las organizaciones iniciáticas el tener este carácter, puesto que su secreto no es algo que éstas oculten voluntariamente por razones cualesquiera, legítimas o no, y siempre más o menos sujetas a discusión y a evaluación como todo lo que procede del punto de vista profano, sino algo que no está en poder de nadie, ni aunque lo deseara, desvelar y comunicar al prójimo. En lo referente al hecho de que estas organizaciones sean “cerradas”, es decir, que no admitan indistintamente a todo el mundo, se explica simplemente por la primera de las condiciones de la iniciación que hemos expuesto anteriormente, es decir, por la necesidad de poseer ciertas “cualificaciones” particulares, a falta de las cuales ningún beneficio real puede ser obtenido de la vinculación a una organización semejante. Es más, cuando ésta se convierte en demasiado “abierta” e insuficientemente estricta a este respecto, corre el riesgo de degenerar debido a la incompreensión de aquellos a quienes admite inconsideradamente, y que, especialmente cuando se convierten en gran número, no dudan en introducir toda suerte de puntos de vista profanos y en desviar su actividad hacia objetivos que no tienen nada en común con el dominio iniciático, como puede comprobarse en mucho de lo que, en nuestros días, subsiste aún de organizaciones de esta especie en el mundo occidental.

De este modo, y aquí está la segunda consecuencia de lo que hemos señalado al principio, el secreto iniciático en sí mismo y el carácter “cerrado” de las organizaciones que lo poseen (o, hablando más exactamente, que poseen los medios por los cuales es posible a quienes están “cualificados” el tener acceso a él) son dos cosas completamente distintas y no deben en absoluto ser confundidas. En lo concerniente a la primera, es desconocer totalmente su esencia y alcance el invocar razones de “prudencia” como se hace a menudo; en cuanto a la segunda, por el contrario, que considera además la naturaleza de los hombres en general y no la de la organización iniciática, puede hasta cierto punto hablarse de “prudencia”, en el sentido en que, con ella, esta organización se defiende, no contra imposibles “indiscreciones” en cuanto a su naturaleza esencial, sino contra el peligro de degeneración del cual hemos hablado; todavía no es ésta la razón fundamental, que es la perfecta inutilidad de

admitir individualidades para las cuales la iniciación no sería jamás sino “letra muerta”, es decir, una formalidad vacía y sin ningún efecto real, pues son en cierto modo impermeables a la influencia espiritual. En cuanto a la “prudencia” frente al mundo exterior, tal como frecuentemente se entiende, no puede ser sino una consideración por completo accesoria, aunque sea con seguridad legítima en presencia de un medio más o menos conscientemente hostil, deteniéndose raramente la incompreensión profana en una especie de indiferencia y transformándose demasiado fácilmente en un odio cuyas manifestaciones constituyen un peligro que ciertamente no tiene nada de ilusorio; pero esto no podría sin embargo alcanzar a la propia organización iniciática, que, como tal, es, como hemos dicho, verdaderamente “inasequible”. Por lo tanto, las precauciones a este respecto se impondrán tanto más cuando esta organización esté ya más “exteriorizada”, luego menos puramente iniciática; es evidente, por otra parte, que esto no ocurrirá mas que en caso de que pueda llegar a encontrarse en contacto directo con el mundo profano, que, de otra manera, no podría sino ignorarla pura y simplemente. No hablaremos aquí de un peligro de otro orden, que puede resultar de la existencia de lo que hemos denominado la “contra-iniciación”, y el cual las simples medidas exteriores de “prudencia” no podrían, por lo demás; éstas no sirven sino contra el mundo profano, cuyas reacciones, repitámoslo, no son de temer en tanto la organización no tome una forma exterior como la de una “sociedad” o haya sido arrastrada más o menos completamente a una acción ejercida fuera del dominio iniciático, cosas ambas que no podrían ser consideradas sino como teniendo un carácter simplemente accidental y contingente (2).

Llegamos de este modo a extraer otra de las consecuencias de la naturaleza del secreto iniciático: puede ocurrir de hecho que, aparte de este secreto que es el único esencial, una organización iniciática posea también secundariamente, y sin perder en ningún modo por ello su carácter propio, otros secretos que no sean del mismo orden, sino de un orden más o menos exterior y contingente; y son estos secretos puramente accesorios los que, siendo forzosamente los únicos aparentes ante los ojos de un observador ajeno, serán susceptibles de dar lugar a diversas confusiones. Estos secretos pueden provenir de la “contaminación” de la que hemos hablado, entendiendo con esto la adjunción de objetivos que no tienen nada de iniciáticos, y a los cuales puede, por otro lado, dárseles una importancia más o menos grande, puesto que, en este tipo de degeneración, todos los grados son evidentemente posibles; pero esto no siempre es así, y puede ocurrir igualmente que tales secretos se refieran a aplicaciones contingentes, pero legítimas, de la propia doctrina iniciática, aplicaciones a las que se juzga “preservar” por razones que pueden ser muy diversas, y que estarían por determinar en cada caso particular. Los secretos a los cuales aludimos aquí son, más especialmente, aquellos concernientes a las ciencias y las artes tradicionales; lo que de manera general puede ser dicho a este respecto es que estas ciencias y estas artes no pueden ser realmente comprendidas fuera de la iniciación en que éstas han tenido su principio, no pudiendo acarrear su “vulgarización” sino inconvenientes, pues ello introduciría inevitablemente una deformación o incluso una desnaturalización, del género de aquel que precisamente ha dado nacimiento a las ciencias y las artes profanas, tal y como hemos expuesto en otras ocasiones.

En esta misma categoría de secretos accesorios y no esenciales debe incluirse también otro género de secreto que existe muy generalmente en las organizaciones iniciáticas, y que es aquel que ocasiona comúnmente, entre los profanos, esa confusión sobre la cual llamamos anteriormente la atención: este secreto es el mantenido, sea sobre el conjunto de los ritos y símbolos en uso dentro de una tal organización, sea, aun más particularmente, y también de una manera de ordinario más estricta, sobre ciertas palabras y ciertos símbolos empleados como “medios de reconocimiento” para permitir a sus miembros distinguirse de los profanos. Es evidente que todo secreto de esta naturaleza no tiene sino un valor convencional y totalmente relativo, y que, debido a que concierne a las formas exteriores, siempre puede ser descubierto o traicionado, lo que por otra parte correrá el riesgo, naturalmente, de producirse tanto más fácilmente en cuanto se trate de una organización menos rigurosamente “cerrada”; también se debe insistir sobre esto: no solamente no puede en modo alguno ser confundido este secreto con el verdadero secreto iniciático, salvo por quienes no tienen la menor idea de la naturaleza de éste, sino que incluso no tiene nada de esencial, si bien su presencia o su ausencia no podrá ser invocada para definir a una organización como poseedora de un carácter iniciático o como estando desprovista de él. De hecho, lo mismo, o algo equivalente, existe también en la mayor parte de las demás organizaciones secretas, no teniendo nada de iniciático, aunque las razones sean entonces diferentes: puede tratarse, sea de imitar a las organizaciones iniciáticas en sus apariencias exteriores, como es el caso en las organizaciones a las que hemos calificado de pseudoiniciáticas, incluso para ciertas agrupaciones de fantasía que ni siquiera merecen ese nombre, sea simplemente para resguardarse tanto como sea posible contra las indiscreciones, en el sentido más vulgar de la palabra, tal como sobre todo ocurre en las asociaciones con fines políticos, lo que se

comprende sin la menor dificultad. Por otra parte, la existencia de un secreto de esta especie no es necesaria para las organizaciones iniciáticas; e incluso tienen una importancia tanto menos grande en cuanto éstas tienen un carácter más puro y elevado, pues están entonces más desprendidas de todas las formas exteriores y de todo lo que no es verdaderamente esencial. Ocurre entonces algo que a primera vista puede parecer paradójico, pero que es sin embargo muy lógico en el fondo; el empleo de “medios de reconocimiento” por parte de una organización es una consecuencia de su carácter “cerrado”; pero, en aquellas que son precisamente las más “cerradas” de todas, estos medios se reducen hasta desaparecer a veces por completo, puesto que entonces no son necesarios, estando su utilidad directamente ligada a cierto grado de “exterioridad” de la organización que se sirve de ellos, y alcanzado en cierto modo su máximo cuando reviste un aspecto “semiprofano”, del cual la forma de “sociedad” es el ejemplo más típico, ya que es entonces cuando sus ocasiones de contacto con el mundo exterior son las más múltiples y extensas, y, en consecuencia, le es más importante distinguirse de éste por medios que sean en sí mismos de orden exterior.

La existencia de semejante secreto exterior y secundario en las organizaciones iniciáticas más extendidas se justifica todavía por otras razones; algunos le atribuyen principalmente un papel “pedagógico”, si se permite la expresión; en otros términos, la “disciplina del secreto” constituiría una especie de “entrenamiento” o de ejercicio que forma parte de los métodos propios a estas organizaciones; y se lo podría ver en cierto modo, a este respecto, como una forma atenuada y restringida de la “disciplina de silencio” que estaba en uso en ciertas escuelas esotéricas antiguas, especialmente entre los Pitagóricos (3). Este punto de vista es con seguridad justo, a condición de no ser exclusivo; y es de señalar que, desde este ángulo, el valor del secreto es completamente independiente del valor del objeto sobre el que éste sea referido; el secreto mantenido sobre las cosas más insignificantes tendrá, en tanto que “disciplina”, exactamente la misma eficacia que un secreto realmente importante por sí mismo. Esto debería constituir una respuesta suficiente a los profanos que, a propósito de ello, acusan a las organizaciones iniciáticas de “puerilidad”, al no comprender que por otra parte las palabras o los signos sobre los cuales está impuesto el secreto tienen un valor simbólico propio; si ellos son incapaces de llegar hasta las consideraciones de este último orden, aquel que acabamos de indicar está al menos a su alcance y no exige ciertamente un gran esfuerzo de comprensión.

Pero hay, en realidad, una razón más profunda, basada precisamente en este carácter simbólico que hemos mencionado, y que hace que lo que se ha llamado “medios de reconocimiento” no sea solamente esto, sino también, al mismo tiempo, algo más: son verdaderamente símbolos como todos los demás, cuyo significado debe ser meditado y profundizado del mismo modo, y que son también parte integrante de la enseñanza iniciática. Ocurre, por lo demás, lo mismo en todas las formas empleadas por las organizaciones iniciáticas, y, más generalmente todavía, con todas aquellas que tienen un carácter tradicional (incluidas las formas religiosas): ellas son siempre, en el fondo, algo distinto de lo que desde fuera parecen, y es esto incluso lo que esencialmente las diferencia de las formas profanas, donde la apariencia exterior lo es todo y no encubre ninguna realidad de otro orden. Desde este punto de vista, el secreto del que se trata es en sí mismo un símbolo, el del verdadero secreto iniciático, lo que evidentemente es algo más que un simple medio “pedagógico” (4); pero, por supuesto, aquí más que en ningún otro sitio, el símbolo no debe de ningún modo confundirse con lo que es simbolizado, y esta es la confusión que comete la ignorancia profana, ya que no sabe ver lo que se oculta tras la apariencia, y no concibe además que pueda haber algo distinto de lo que cae bajo los sentidos, lo que prácticamente equivale a la negación pura y simple de todo simbolismo.

Para terminar, indicaremos una última consideración que podría aún dar lugar a otros desarrollos: el secreto de orden exterior, en las organizaciones iniciáticas donde existe, forma parte propiamente del ritual, puesto que el objeto de éste se comunica, bajo la correspondiente obligación de silencio, en el curso mismo de la iniciación a cada grado o como consumación de éste. Este secreto constituye entonces no solamente un símbolo, como acabamos de decir, sino también un verdadero rito, con toda la virtud propia que es inherente a éste como tal; y, por lo demás, en verdad, el rito y el símbolo están, en todos los casos, estrechamente ligados por su propia naturaleza, tal y como habremos de explicar más ampliamente a continuación.

NOTAS:

(1). Véase *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XII.

(2). Lo que acabamos de decir aquí se aplica al mundo profano reducido a sí mismo, si se nos permite la expresión; pero es conveniente añadir que éste puede también, en algunos casos, servir de instrumento inconsciente a una acción ejercida por los representantes de la “contra-iniciación”.

(3). *Disciplina secreti* o *disciplina arcani*, se decía también en la Iglesia cristiana de los primeros siglos, lo cual parecen olvidar algunos enemigos del "secreto"; pero es preciso subrayar que, en latín, la palabra *disciplina* tiene frecuentemente el sentido de "enseñanza", que es por otra parte su sentido etimológico, e incluso, por derivación, el de "ciencia" o "doctrina", mientras que a lo que en francés se llama "disciplina" no tiene más que un valor de medio preparatorio con vistas a un objetivo que puede ser de conocimiento, como es aquí el caso, pero que también puede ser de un orden por completo distinto, por ejemplo simplemente "moral" ; es incluso de esta última forma, de hecho, como se entiende comúnmente en el mundo profano.

(4). Se podría, si se quisiera ir un poco al detalle a este respecto, señalar por ejemplo que las "palabras sagradas" que jamás deben ser pronunciadas son un símbolo particularmente claro de lo "inefable" o de lo "inexpresable"; se sabe, por otra parte, que algo parecido se encuentra a veces hasta en el exoterismo, por ejemplo el Tetragrama en la tradición judía. Podría también demostrarse, en el mismo orden de ideas, que algunos signos están en relación con la "localización", en el ser humano, de los "centros" sutiles, cuyo "despertar" constituye, según ciertos métodos (especialmente los métodos "tántricos" en la tradición hindú) uno de los medios de adquisición del conocimiento iniciático efectivo.

Versión original en "Le Voile d'Ísis", diciembre de 1934.

Capítulo XIV: DE LAS CUALIFICACIONES INICIÁTICAS

Debemos ahora referirnos a las cuestiones que se relacionan con la condición primera y previa de la iniciación, es decir, lo que se denomina como “cualificaciones” iniciáticas; a decir verdad, este tema es de aquellos a los que casi no es posible tratar de forma completa, pero al menos podemos aportar algunas clarificaciones. En principio, debe quedar entendido que estas cualificaciones son exclusivamente del dominio de la individualidad; en efecto, si no hubiera que considerar sino la personalidad o el “sí”, no habría ninguna diferencia que establecer a este respecto entre los seres, y todos estarían igualmente cualificados, sin que hubiera lugar para hacer la menor excepción; pero la cuestión se presenta de modo distinto debido al hecho de que la individualidad debe necesariamente ser tomada como medio y como soporte de la realización iniciática; es preciso, en consecuencia, que posea las aptitudes requeridas para desempeñar este papel, y éste no siempre es el caso. La individualidad no es aquí, si se piensa, mas que el instrumento del verdadero ser; pero, si este instrumento presenta ciertos defectos, puede ser más o menos completamente inutilizable, o incluso serlo totalmente de hecho para aquello de que se trata. No hay aquí, por otra parte, nada de lo cual uno deba extrañarse, si se reflexiona sólo que, incluso en el orden de las actividades profanas (o al menos convertidas en tales en las condiciones de la época actual), lo que es posible para uno no lo es para otro, y, por ejemplo, el ejercicio de tal o cual oficio exige ciertas aptitudes especiales, mentales y corporales a la vez. La diferencia esencial está en que, en este caso, se trata de una actividad que depende enteramente del dominio individual, mientras que, en lo referente a la iniciación, el resultado a alcanzar está por el contrario más allá de los límites de la individualidad; pero, aún aquí, ésta no debe dejar de ser tomada como punto de partida, y ésta es una condición a la cual es imposible sustraerse.

Todavía puede decirse lo siguiente: el ser que emprende el trabajo de realización iniciática debe partir forzosamente de un determinado estado de manifestación, aquel en que está actualmente situado, y que conlleva todo un conjunto de condiciones determinadas: por un lado, las condiciones que son inherentes a ese estado y lo definen de manera general, y, por otro, aquellas que, en ese mismo estado, son particulares a cada individualidad y la diferencian de todas las demás. Es evidente que son estas últimas las que deben ser consideradas en lo concerniente a las cualificaciones, puesto que se trata aquí de algo que, por propia definición, no es común a todos los individuos, sino que propiamente caracteriza solo a aquellos que pertenecen, virtualmente al menos, a la “élite”, entendida en el sentido en que a menudo ya hemos empleado esta palabra en otros lugares, sentido que precisaremos aún más a continuación, a fin de demostrar de qué modo se vincula directamente a la cuestión de la iniciación.

Sin embargo, es necesario que quede bien comprendido que la individualidad debe ser tomada aquí tal como ella es de hecho, con todos sus elementos constitutivos, y que puede haber cualificaciones que conciernan a cada uno de estos elementos, incluido el propio elemento corporal, que no debe en modo alguno ser tratado, desde este punto de vista, como algo indiferente o despreciable. Quizá no habría necesidad de insistir tanto sobre ello si no nos encontráramos en presencia de la concepción groseramente simplificada que los occidentales modernos se hacen del ser humano: no solamente la individualidad es para ellos el ser al completo, sino que incluso esta misma individualidad es reducida en dos supuestas partes completamente separadas una de otra, siendo una el cuerpo y la otra algo muy mal definido, que es designado indiferentemente con los nombres más diversos y a menudo menos apropiados. Ahora bien, la realidad es totalmente distinta: los elementos múltiples de la individualidad, sea cual sea, por otro lado, la manera en la cual se los quiera clasificar, no están aislados unos de otros, sino que forman un conjunto en el cual no podría haber una heterogeneidad radical e irreductible; y todos, el cuerpo tanto como los demás, son, del mismo modo, manifestaciones o expresiones del ser en las diversas modalidades del dominio individual. Entre estas modalidades existen tales correspondencias que lo que le ocurre a una tiene normalmente su repercusión en las demás; resulta de ello que, por una parte, el estado del cuerpo puede influir de manera favorable o desfavorable sobre las otras modalidades, y, por otra parte, lo inverso no es menos cierto (e incluso más aún, pues la modalidad corporal es aquella cuyas posibilidades están más restringidas); puede suministrar signos que traducen sensiblemente el estado mismo de aquellas (1); está claro que estas dos consideraciones complementarias poseen ambas su importancia desde el punto de vista de las cualificaciones iniciáticas. Todo ello sería perfectamente evidente si la noción específicamente occidental y moderna de “materia”, el dualismo cartesiano y las concepciones más o menos “mecanicistas” no hubieran oscurecido las cosas de este modo para la mayor parte de nuestros contemporáneos(2); son éstas circunstancias contingentes que obligan a demorarse en

consideraciones tan elementales, que de otra manera sería suficiente enunciar en pocas palabras, sin necesidad de añadir la menor explicación.

Ni que decir tiene que la cualificación esencial, la que domina sobre todas las demás, es una cuestión de "horizonte intelectual" más o menos amplio; pero puede ocurrir que las posibilidades de orden intelectual, existiendo virtualmente en una individualidad, estén, debido a los elementos inferiores de ésta (elementos a la vez de orden psíquico y corporal), impedidos de desarrollarse, sea temporalmente, sea incluso definitivamente. Es esta la primera razón de lo que podría denominarse las cualificaciones secundarias; y hay todavía una segunda razón que resulta inmediatamente de lo que acabamos de decir: y es que, en estos elementos, que son los más accesibles a la observación, se pueden encontrar señales de ciertas limitaciones intelectuales; en este último caso, las cualificaciones secundarias se convierten en cierto modo en equivalentes simbólicos de la cualificación fundamental. En el primer caso, por el contrario, puede ocurrir que éstas no siempre tengan igual importancia: así, puede haber obstáculos que se opongan a toda iniciación, incluso simplemente virtual, o solamente a una iniciación efectiva, o aún al paso a grados más o menos elevados, o, en fin, únicamente al ejercicio de ciertas funciones en una organización iniciática (pues se puede ser apto para recibir una influencia espiritual sin ser por ello necesariamente apto para transmitirla); y es preciso añadir también que hay impedimentos especiales que pueden no concernir sino a ciertas formas de iniciación.

Sobre este último punto, es en suma suficiente recordar que la diversidad de las formas de iniciación, sea de una forma tradicional a otra, sea en el interior de una misma forma tradicional, tiene precisamente por objetivo responder a las aptitudes individuales; ella no tendría evidentemente ninguna razón de ser si un modo único pudiera convenir igualmente a todos aquellos que están, de manera general, cualificados para recibir la iniciación. Ya que esto no es así, cada organización iniciática deberá tener su "técnica" particular, y no podrá naturalmente admitir sino a aquellos que sean capaces de adecuarse a ella y de obtener un beneficio efectivo, lo que supone, en cuanto a las cualificaciones, la aplicación de todo un conjunto de reglas especiales, válidas solamente para la organización considerada, y no excluyendo en absoluto, para quienes sean descartados, la posibilidad de encontrar en otra parte una iniciación equivalente, con tal de que posean las cualificaciones generales que son estrictamente indispensables en todos los casos. Uno de los ejemplos más claros que pueden darse a este respecto es el hecho de que existen formas de iniciación que son exclusivamente masculinas, mientras que hay otras donde las mujeres pueden ser admitidas del mismo modo que los hombres (3); puede decirse entonces que hay aquí una determinada cualificación que es exigida en un caso y que no lo es en otro, y esta diferencia está unida a los modos particulares de iniciación de que se trate; volveremos por otra parte a continuación sobre ello, pues hemos podido comprobar que este hecho está generalmente muy mal comprendido en nuestra época.

Allí donde existe una organización social tradicional, incluso en el orden exterior, cada uno, estando situado en el lugar que conviene a su propia naturaleza individual, debe por ello poder encontrar fácilmente, si está cualificado, el modo de iniciación que corresponde a sus posibilidades. Así, si se considera bajo este punto de vista la organización de las castas, la iniciación de los Kshatriyas no podría ser idéntica a la de los Brahmanes (4), y así sucesivamente; y, de manera aún más particular, una determinada forma de iniciación puede estar ligada al ejercicio de un oficio determinado, lo cual no puede tener todo su valor efectivo mas que si el oficio que ejerce cada individuo es también aquel al cual está destinado por las aptitudes inherentes a su propia naturaleza, de tal manera que estas aptitudes formen al mismo tiempo parte integrante de las cualificaciones especiales requeridas por la forma de iniciación correspondiente.

Por el contrario, ahí donde nada está organizado según las reglas tradicionales y normales, como es el caso del mundo occidental moderno, se produce una confusión que se extiende a todos los dominios, y que inevitablemente entraña complicaciones y dificultades múltiples en cuanto a la determinación precisa de las cualificaciones iniciáticas, ya que el lugar del individuo en la sociedad no tiene entonces sino una relación muy lejana con su naturaleza, e incluso a menudo son únicamente las partes más exteriores y menos importantes de ésta las que son tomadas en consideración, es decir, aquellas que no tienen realmente ningún valor, ni siquiera secundario, desde el punto de vista iniciático. Otro motivo de dificultades que viene aún a añadirse a éste, y del cual es por otra parte solidario en cierta medida, es el olvido de las ciencias tradicionales: los datos de algunas de ellas podrían suministrar el medio de reconocer la verdadera naturaleza de un individuo; cuando éstas faltan, no es posible jamás, por otros medios cualesquiera, suplirlas enteramente y con cierta exactitud; cualquier cosa que se haga a este respecto tendrá siempre una parte más o menos grande

de “empirismo” que podrá dar lugar a muchos errores. Esta es, por lo demás, una de las principales razones de la degeneración de algunas sociedades iniciáticas: la admisión de elementos no cualificados, sea por ignorancia pura y simple de las reglas que deberían eliminarlos, sea por la imposibilidad de aplicarlas con seguridad, es, en efecto, uno de los factores que más contribuyen a esta degeneración, y puede incluso, si ésta se generaliza, llevar finalmente a una tal organización a la completa ruina.

Tras estas consideraciones de orden general, nos sería preciso, para concretar aún más el significado real que conviene atribuir a las cualificaciones secundarias, ofrecer ejemplos definidos de las condiciones requeridas para el acceso a tal o cual forma iniciática, y demostrar en cada caso su verdadero sentido y alcance; pero tal exposición, cuando debe dirigirse a los occidentales, se torna muy difícil por el hecho de que éstos, incluso en el caso más favorable, no conocen sino un número extremadamente restringido de estas formas iniciáticas, y las referencias a todas las demás correrían el riesgo de permanecer casi enteramente incomprendidas. Todavía todo lo que subsiste en Occidente de las antiguas organizaciones de este orden está muy aminorado en todos los aspectos, como ya hemos dicho varias veces, y es fácil darse cuenta de ello especialmente en lo referente a la cuestión que estamos tratando: si algunas cualificaciones son todavía exigidas, es más bien por la fuerza de la costumbre que por cualquier comprensión de su razón de ser; y, en estas condiciones, no hay lugar para asombrarse si ocurre a veces que miembros de estas organizaciones protestan contra la conservación de estas cualificaciones, donde su ignorancia no ve sino una especie de vestigio histórico, un resto de un estado de cosas desaparecido hace mucho tiempo, en una palabra, un “anacronismo” puro y simple. Sin embargo, ya que uno está obligado a tomar como punto de partida aquello que más inmediatamente tiene a su disposición, esto puede ofrecer la ocasión de dar algunas indicaciones que, a pesar de todo, no dejan de tener interés, y, aunque tengan sobre todo a nuestros ojos el carácter de simples “ilustraciones”, no son por ello menos susceptibles de dar lugar a reflexiones para una aplicación más extensa de lo que podría parecer en un primer momento.

Casi no quedan en el mundo occidental, como organizaciones iniciáticas que puedan reivindicar una filiación tradicional auténtica (condición fuera de la cual, recordémoslo una vez más, no podría ser cuestión sino de “pseudoiniciación”), mas que el Compañerazgo y la Masonería, es decir, formas iniciáticas basadas esencialmente en el ejercicio de un oficio, al menos en su origen, y, en consecuencia, caracterizadas por métodos particulares, simbólicos y rituales, en relación directa con ese mismo oficio (5). Solamente hay que hacer aquí una distinción: en el Compañerazgo, la relación original con el oficio se ha mantenido siempre, mientras que, en la Masonería, ésta ha desaparecido de hecho; de ahí, en este último caso, el peligro de un desconocimiento más o menos completo de la necesidad de ciertas condiciones, no obstante inherentes a la forma iniciática de que se trata. En efecto, en el otro caso, es evidente que al menos las condiciones deseadas para que el oficio pueda ser efectivamente ejercido, e incluso para que lo sea de forma tan adecuada como sea posible, no podrán jamás ser perdidas de vista, incluso aunque no se considere nada aparte de esto, es decir, si no se toma en consideración mas que su razón exterior y se olvida su razón más profunda y propiamente iniciática. Por el contrario, ahí donde esta razón profunda no está menos olvidada y donde la razón exterior misma no existe, es en suma muy natural (lo que, por supuesto, no quiere decir legítimo) que se llegue a pensar que la conservación de semejantes condiciones no se impone en modo alguno, y no se las observe sino como restricciones molestas, incluso injustas (es ésta una consideración de la cual se abusa mucho en nuestra época, consecuencia del “igualitarismo” destructor de la noción de “élite”), frente a un reclutamiento que la manía del “proselitismo” y la superstición democrática del “gran número”, rasgos característicos del espíritu occidental moderno, querrían hacer tan amplio como fuera posible, lo que constituye, como ya hemos dicho, una de las causas más seguras e irremediables de degeneración para una organización iniciática.

En el fondo, lo que en tal caso se olvida es simplemente esto: si el ritual iniciático toma como “soporte” al oficio, de tal manera que está por así decir derivado mediante una transposición apropiada (y sin duda sería necesario, en su origen, considerar las cosas más bien en sentido inverso, pues el oficio, bajo el punto de vista tradicional, no representa verdaderamente sino una aplicación contingente de los principios a los cuales de refiere directamente la iniciación), el cumplimiento de este ritual, para ser real y plenamente válido, exigirá condiciones entre las cuales se encontrarán las del propio ejercicio del oficio, aplicándose igualmente la misma transposición en virtud de las correspondencias que existen entre las diferentes modalidades del ser: y, con esto, aparece claramente que, como hemos indicado antes, cualquiera que esté cualificado para la iniciación, de manera general, no por ello lo está indiferentemente para cualquier forma iniciática. Debemos añadir que el desconocimiento de este punto fundamental, entrañando la reducción totalmente profana de las cualificaciones a simples reglas corporativas, se muestra, al menos en lo concerniente a la Masonería, como muy estrechamente unido a una confusión sobre el verdadero sentido de la palabra

“operativo”, confusión sobre la cual deberemos tratar a continuación con sus requeridos desarrollos, pues da lugar a consideraciones de un alcance iniciático completamente general.

De este modo, si la iniciación masónica excluye especialmente a las mujeres (lo que, ya hemos dicho, no significa en absoluto que éstas no sean aptas para la iniciación), y también a los hombres que están afectados de ciertas imperfecciones, lo que no es simplemente porque, antiguamente, quienes eran admitidos debían ser capaces de transportar cargas y de subir a los andamiajes, como aseguran algunos con una desconcertante ingenuidad; es que, para quienes son así excluidos, la iniciación masónica como tal no podría ser válida, ya que los efectos serían nulos por falta de cualificación. Se puede decir de principio, a este respecto, que la conexión con el oficio, si ha dejado de existir en cuanto al ejercicio exterior de éste, no ha dejado de hacerlo de forma más esencial, en tanto que permanece necesariamente inscrito en la forma misma de esta iniciación; si fuera eliminada, ya no sería una iniciación masónica, sino algo totalmente diferente; y, como por otra parte sería imposible que subsistiera legítimamente una filiación tradicional distinta de la que de hecho existe, no habría entonces siquiera realmente ninguna iniciación. Esta es la razón, ahí donde al menos aún permanece, a falta de una comprensión más efectiva, cierta conciencia más o menos oscura del valor propio de las formas rituales, de que se persista en considerar las condiciones de las cuales hablamos como formando parte integrante de los *landmarks* (el término inglés, en esta acepción “técnica”, no tiene un equivalente exacto en francés), que no pueden ser modificados en ninguna circunstancia, y cuya supresión o negligencia arriesgaría acarrear una verdadera nulidad iniciática (6).

No obstante, hay aún algo más: si se examina de cerca la lista de los defectos corporales que son considerados impedimentos para la iniciación, se comprobará que algunos de entre ellos no parecen ser exteriormente muy graves, y, en todo caso, no son de los que puedan impedir que un hombre ejerza el oficio de constructor (7). No hay entonces aquí sino una explicación parcial, aunque exacta en la medida en que es aplicable, y es que, aparte de las condiciones requeridas para el oficio, la iniciación exige otras que no tienen nada que ver con éste, sino que están únicamente en relación con las modalidades del trabajo ritual, considerado por otra parte no solamente en su “materialidad”, si puede decirse, sino sobre todo como debiendo producir resultados efectivos para el ser que las cumple. Esto se demostrará más claramente cuando, entre las diversas formulaciones de los *landmarks* (pues, aunque no escritos en principio, han sido no obstante frecuentemente objeto de enumeraciones más o menos detalladas), se recuerden las más antiguas, es decir, las de una época donde estas cosas eran aún conocidas, e incluso, para algunos al menos, conocidas de forma no simplemente teórica o “especulativa”, sino realmente “operativa”, en el verdadero sentido al cual aludíamos anteriormente. Realizando este examen, uno podrá incluso percatarse de algo que, con seguridad, parecería hoy en día totalmente extraordinario a algunos si fueran capaces de darse cuenta: y es que los impedimentos a la iniciación, en la Masonería, coinciden casi por completo con lo que son, en la Iglesia Católica, los impedimentos a la ordenación (8).

Este último punto es aún de aquellos que, para ser bien comprendidos, necesitan algún comentario, pues se podría, a primera vista, estar tentado de suponer que hay aquí una cierta confusión entre dos cosas de orden diferente, tanto más cuando que a menudo hemos insistido sobre la distinción esencial que existe entre los dominios iniciático y religioso, y que, en consecuencia, debe encontrarse también entre los ritos que se relacionan respectivamente a uno y otro. No obstante, no hay necesidad de reflexionar demasiado para comprender que debe haber leyes generales que condicionan el cumplimiento de los ritos, del orden que sean, ya que se trata siempre, en suma, de la puesta en marcha de ciertas influencias espirituales, aunque el objetivo sea naturalmente diferente según el caso. Por otra parte, también podría objetarse que, en el caso de la ordenación, se trata propiamente de la aptitud para ejercer ciertas funciones (9), mientras que, en lo referente a la iniciación, las cualificaciones requeridas para recibirla son distintas a las que pueden ser necesarias para ejercer además una función en una organización iniciática (función que concierne principalmente a la transmisión de la influencia espiritual); y es justo que no sea bajo el punto de vista de las funciones que uno deba situarse para que la similitud sea verdaderamente aplicable. Lo que se debe considerar es que, en una organización religiosa del tipo del Catolicismo, únicamente el sacerdote cumple activamente los ritos, cuando los laicos no participan sino en modo “receptivo”; por el contrario, la actividad en el orden ritual constituye siempre, sin ninguna excepción, un elemento esencial de todo método iniciático, de tal manera que este método implica necesariamente la posibilidad de ejercer tal actividad. Es entonces, en definitiva, este cumplimiento activo de los ritos lo que exige, aparte de la cualificación propiamente intelectual, ciertas cualificaciones secundarias, variables en parte según el carácter especial que revistan estos ritos en tal o cual forma iniciática, pero entre las cuales la ausencia de ciertos defectos corporales desempeña siempre un papel importante, sea en tanto que estos defectos constituyan un obstáculo directo para el cumplimiento de

los ritos, sea en tanto que son el signo exterior de defectos correspondientes a los elementos sutiles del ser. Esta es principalmente la conclusión que queríamos llegar a extraer de todas estas consideraciones; y, en el fondo, lo que aquí parece relacionarse más especialmente con un caso particular, el de la iniciación masónica, no ha sido para nosotros sino el medio más cómodo de exponer estas cuestiones, que aún nos es necesario precisar con ayuda de algunos ejemplos determinados de impedimentos debidos a defectos corporales o a defectos psíquicos manifestados sensiblemente por aquellos.

Si consideramos las imperfecciones o los simples defectos corporales en tanto que signos exteriores de algunas imperfecciones de orden psíquico, será conveniente establecer una distinción entre los defectos que el ser presenta desde su nacimiento, o que se desarrollan naturalmente en él, en el curso de su existencia, como consecuencia de una cierta predisposición, y aquellas que son simplemente el resultado de algún accidente. Es evidente, en efecto, que los primeros traducen algo que puede ser tomado como más estrictamente inherente a la naturaleza misma del ser, y que, en consecuencia, es más grave desde el punto de vista en que nos situamos, aunque por otra parte nada podría ocurrir a un ser que no correspondiera realmente a algún elemento más o menos esencial de su naturaleza; las imperfecciones de origen aparentemente accidental no pueden ser consideradas como completamente indiferentes a este respecto. Por otra parte, si se consideran estos mismos defectos como obstáculos directos para el cumplimiento de los ritos o de su acción efectiva sobre el ser, la distinción que hemos indicado no tiene por qué intervenir; pero debe quedar bien entendido que algunos defectos que no constituyen tales obstáculos no dejan de ser, debido a la primera razón, impedimentos para la iniciación, e incluso a veces impedimentos de carácter más absoluto, pues expresan una "deficiencia" interior que hacen al ser impropio para toda iniciación, mientras que pueden haber imperfecciones que solamente ofrezcan un obstáculo para la eficacia de los métodos "técnicos" particulares a tal o cual forma iniciática.

Algunos podrán asombrarse de que digamos que las imperfecciones accidentales tienen también una correspondencia en la naturaleza misma del ser que las sufre; no es ello sin embargo, en suma, sino una consecuencia directa de lo que son realmente las relaciones del ser con el ambiente en el cual se manifiesta: todas las relaciones entre los seres manifestados en un mismo mundo, o, lo que viene a decir lo mismo, todas sus acciones y reacciones recíprocas, no pueden ser reales más que si son expresiones de algo que pertenece a la naturaleza de cada uno de estos seres. En otros términos, todo lo que un ser sufre, tanto como todo lo que hace, constituyendo una "modificación" de él mismo, debe necesariamente corresponder a alguna de las posibilidades de su naturaleza, de tal forma que nada hay que pueda ser puramente accidental, entendiéndose esta palabra en el sentido de "extrínseco", como comúnmente se hace. Toda la diferencia no es aquí entonces sino una diferencia de grado: hay modificaciones que representan algo más importante o profundo que otras; hay entonces, en cierto modo, valores jerárquicos que observar bajo esta relación entre las diversas posibilidades del dominio individual; pero, rigurosamente hablando, nada es indiferente o está desprovisto de significado, porque, en el fondo, un ser no puede recibir del exterior sino simples "ocasiones" para la realización, en modo manifestado, de las virtualidades que desde un principio lleva en sí mismo.

Puede también parecer extraño, a aquellos que se detienen en las apariencias, que algunas imperfecciones poco graves desde el punto de vista exterior hayan sido siempre y en todas partes consideradas como un impedimento para la iniciación; un caso típico de este género es el de la tartamudez. En realidad, es suficiente reflexionar un poco para darse cuenta de que, en este caso, se encuentran precisamente a la vez ambas razones mencionadas; y, en efecto, en principio, está el hecho de que la "técnica" ritual comporta casi siempre la pronunciación de ciertas fórmulas verbales, pronunciación que debe naturalmente ser ante todo correcta para ser válida, lo que la tartamudez no permite a quienes están afectados por ella. Por otra parte, hay en semejante imperfección un signo manifiesto de cierta "arritmia" del ser, si se nos permite emplear esta palabra: y ambas cosas están aquí estrechamente unidas, pues el propio empleo de las formas rituales a las cuales acabamos de hacer alusión no es propiamente sino una de las aplicaciones de la "ciencia del ritmo" del método iniciático, de manera que la incapacidad para pronunciarlas correctamente depende en definitiva de la "arritmia" interna del ser.

Esta "arritmia" no es en sí misma sino un caso particular de desarmonía o de desequilibrio en la constitución del individuo; y puede decirse, de manera general, que todas las anomalías corporales que son señales de un desequilibrio más o menos acentuado, si bien no siempre son forzosamente impedimentos absolutos (pues evidentemente hay aquí muchos grados que observar), son al menos indicios desfavorables para un candidato a la iniciación. Puede por otra parte ocurrir que tales anomalías, que no son propiamente imperfecciones, no sean de naturaleza tal como para oponerse al

cumplimiento del trabajo ritual, pero que no obstante, si alcanzan un grado de gravedad que indique un desequilibrio profundo e irremediable, basten para descalificar al candidato, conforme a lo que hemos explicado. Tales son, por ejemplo, las asimetrías notables del rostro o de los miembros; pero, por supuesto, si no se tratara sino de ligeras asimetrías, no podrían ser consideradas como una verdadera anomalía, pues, de hecho, no hay sin duda nadie que presente en todo punto una exacta simetría corporal. Esto puede por otra parte interpretarse como significando que, en el estado actual de la humanidad al menos, ningún individuo está perfectamente equilibrado en todos los aspectos; y, efectivamente, la realización del perfecto equilibrio de la individualidad, implicando la completa neutralización de todas las tendencias opuestas que actúan en ella, luego la fijación en su centro mismo, único punto en que estas oposiciones dejan de manifestarse, equivale pura y simplemente a la restauración del “estado primordial”. Se ve entonces que no es preciso exagerar, y que, si hay individuos que están cualificados para la iniciación, lo son a pesar de un cierto estado de desequilibrio relativo que es inevitable, pero que precisamente la iniciación podrá y deberá atenuar si produce un resultado efectivo, e incluso hacer desaparecer si llega a estimular hasta el grado correspondiente de perfección a las posibilidades individuales, es decir, como más adelante explicaremos, hasta el término de los “Pequeños Misterios”(10).

Todavía debemos señalar que hay ciertos defectos que, sin ser tales que se opongan a una iniciación virtual, pueden impedir su conversión en efectiva; es evidente, por otra parte, que es aquí sobre todo donde habrá que tener en cuenta los diferentes métodos que existen entre las diversas formas iniciáticas; pero, en todos los casos, habrán condiciones de esta especie que considerar desde el momento que se desee pasar de lo “especulativo” a lo “operativo”. Uno de los casos más generalizados, en este orden, será especialmente el de los defectos que, como ciertas desviaciones de la columna vertebral, perjudican a la circulación normal de las corrientes sutiles en el organismo; no hay apenas necesidad, en efecto, de recordar el importante papel que tienen estas corrientes en la mayor parte de los procesos de realización, a partir de su propio inicio, en tanto que las posibilidades individuales no son superadas. Es conveniente añadir, para evitar toda confusión a este respecto, que, si la puesta en acción de estas corrientes se cumple conscientemente en ciertos métodos (11), hay otros en que esto no es así, pero donde no obstante una tal acción no deja de existir efectivamente y no es por ello menos importante en realidad; el examen en profundidad de algunas particularidades rituales, de algunos “signos de reconocimiento” por ejemplo (que al mismo tiempo son algo distinto cuando se los comprende verdaderamente), podría suministrar aquí indicaciones muy claras, aunque seguramente inesperadas para quien no esté acostumbrado a considerar las cosas desde este punto de vista que es propiamente el de la “técnica” iniciática.

Como es preciso que nos limitemos, nos contentaremos con estos ejemplos, poco numerosos sin duda, pero escogidos a propósito entre aquellos que corresponden a los casos más característicos e instructivos, de manera que puede comprenderse lo mejor posible aquello de lo que verdaderamente se trata: sería en suma poco útil, si no totalmente fastidioso, multiplicarlos indefinidamente. Si hemos insistido tanto sobre la parte corporal de las cualificaciones iniciáticas, es porque es ciertamente la que corre el riesgo de aparecer menos claramente a los ojos de muchos, aquella que nuestros contemporáneos están generalmente más dispuestos a ignorar, luego aquella sobre la cual hay lugar para atraer especialmente su atención. Esto es así de tal modo que habría aquí una ocasión de demostrar, con toda la claridad requerida, cómo lo que concierne a la iniciación está lejos de ser las simples teorías más o menos vagas que quisieran ver muchos de los que, por un efecto muy común de la confusión moderna, tienen la pretensión de hablar de cosas de las que no tienen el menor conocimiento real, pero que creen fácilmente poder “reconstruir” a capricho de su imaginación; y, en fin, es particularmente fácil darse cuenta, por las consideraciones “técnicas” de esta especie, que la iniciación es algo totalmente diferente al misticismo y no podría verdaderamente tener la menor relación con él.

NOTAS:

- (1). De ahí la ciencia que, en la tradición islámica, es designada como *ilm-ul-firâsah*.
- (2). Sobre todas estas cuestiones, ver *Le Règne de la Quantité et les signes des temps*.
- (3). Hubo también incluso, en la Antigüedad, formas de iniciación exclusivamente femeninas.
- (4). Volveremos sobre esto más adelante, a propósito de la cuestión de la iniciación sacerdotal y la iniciación real.

(5). Hemos expuesto los principios sobre los cuales descansan las relaciones entre la iniciación y el oficio en *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. VIII.

(6). Estos *landmarks* son considerados como existiendo *from immemorial time*, es decir, que es imposible asignarles ningún origen histórico definido.

(7). Así, para dar un ejemplo preciso de este género, no se ve por qué un tartamudo podría ser molesto en el ejercicio de este oficio debido a su imperfección.

(8). Es así, en particular, para lo que en el siglo XVIII se llamó la "regla de la letra B", es decir, para los impedimentos que están constituidos, igualmente para ambas partes, por una serie de imperfecciones o defectos corporales cuyos nombres en francés, debido a una curiosa coincidencia, comienzan todos por esta letra B.

(9). Este caso es, por otra parte, como hemos indicado con anterioridad, el único en que las cualificaciones particulares pueden ser exigidas en una organización tradicional de orden exotérico.

(10). Hemos indicado en otro lugar, a propósito de las descripciones del Anticristo, y precisamente en lo referente a las asimetrías corporales, que algunas descualificaciones iniciáticas de este género pueden constituir por el contrario cualificaciones con respecto a la "contra-iniciación" (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXIX).

(11). En particular en los métodos "tántricos" a los cuales ya hemos aludido en una nota anterior.

Versión primera publicada en "Etudes Traditionnelles", abril-mayo-junio de 1936.

Capítulo XV: DE LOS RITOS INICIÁTICOS

En lo que precede, hemos sido llevados casi continuamente a hacer alusión a los ritos, pues constituyen el elemento esencial para la transmisión de la influencia espiritual y la vinculación a la "cadena iniciática", si bien puede decirse que, sin los ritos, no podría haber iniciación en modo alguno. Nos es preciso volver ahora sobre esta cuestión de los ritos para precisar ciertos puntos particularmente importantes; claro está que, por otra parte, no pretendemos tratar aquí completamente los ritos en general, su razón de ser, su papel, las diversas especies en que se dividen, pues éste es todavía un tema que pediría por sí solo un volumen completo.

Es importante señalar en principio que la presencia de los ritos es un carácter común a todas las instituciones tradicionales, del orden que sean, exotéricas tanto como esotéricas, tomando estos términos en su sentido más amplio como ya hemos hecho anteriormente. Este carácter es una consecuencia del elemento "no humano" implicado esencialmente en tales instituciones, pues puede decirse que los ritos tienen siempre como objetivo poner al ser humano en relación, directa o indirectamente, con algo que sobrepasa su individualidad y que pertenece a otros estados de existencia; es evidente, por lo demás, que no es necesario en todos los casos que la comunicación así establecida sea consciente para ser real, pues opera muy habitualmente por intermedio de ciertas modalidades sutiles del individuo, modalidades a las cuales la mayor parte de los hombres son actualmente incapaces de transferir el centro de su conciencia. Sea aparente o no el efecto, inmediato o diferido, el rito lleva siempre su eficacia en sí mismo, a condición, claro está, que sea cumplido de acuerdo a las reglas tradicionales que aseguran su validez, y fuera de las cuales no sería más que una forma vacía y un simulacro vano; y esta eficacia no tiene nada de "maravilloso" ni de "mágico", como a menudo algunos dicen con una manifiesta intención de denigración o negación, pues resulta simplemente de leyes claramente definidas según las cuales actúan las influencias espirituales, leyes cuya "técnica" ritual no es, en suma, sino la aplicación y la puesta en marcha (1). Esta consideración de la eficacia inherente a los ritos, fundada sobre leyes que no dejan ningún lugar a la fantasía o a lo arbitrario, es común a todos los casos sin excepción; es cierta para los ritos de orden exotérico tanto como para los ritos iniciáticos, y, entre los primeros, tanto para los ritos referidos a las formas tradicionales no religiosas como para los ritos religiosos. Debemos recordar todavía a propósito de esto, pues es uno de los puntos más importantes, que, como hemos ya explicado anteriormente, esta eficacia es completamente independiente del valor propio del individuo que cumple el rito; solo la función cuenta aquí, y no el individuo como tal; en otras palabras, la condición necesaria y suficiente es que éste haya recibido regularmente el poder de cumplir tal rito; poco importa que no comprenda verdaderamente su significado, e incluso que no crea en su eficacia, pues ello no podría impedir al rito ser válido si todas las reglas prescritas han sido convenientemente observadas (2).

Dicho esto, podemos volver a lo que concierne más especialmente a la iniciación, y señalaremos en principio, a este respecto, que su carácter ritual pone todavía en evidencia una de las diferencias fundamentales que la separan del misticismo, para el cual no existe nada de ello, lo que se comprende sin dificultad si nos referimos a lo que se ha dicho sobre su "irregularidad". Se estará quizás tentado a objetar que el misticismo aparece a menudo como teniendo una conexión más o menos directa con la observancia de ciertos ritos; pero éstos no le pertenecen en absoluto propiamente, no siendo otra cosa que ritos religiosos ordinarios; y, por otra parte, esta conexión no tiene ningún carácter de necesidad, pues, de hecho, está lejos de existir en todos los casos, mientras que, lo repetimos, no hay iniciación sin ritos especiales y apropiados. La iniciación, en efecto, no es, como las realizaciones místicas, algo que caiga desde las nubes, si puede decirse, sin que se sepa cómo ni por qué; descansa por el contrario sobre leyes científicas positivas y sobre rigurosas reglas técnicas; no podría insistirse lo bastante, cada vez que la ocasión se presenta, para descartar toda posibilidad de malentendidos sobre su verdadera naturaleza (3).

En cuanto a la distinción entre ritos iniciáticos y ritos exotéricos, no podemos sino indicarla aquí muy sumariamente, pues, si se tratara de entrar en detalles, se correría el riesgo de ir demasiado lejos; habría lugar, especialmente, para extraer todas las consecuencias del hecho de que los primeros están reservados y no conciernen sino a una élite que posee particulares cualificaciones, mientras que los segundos son públicos y se dirigen indistintamente a todos los miembros de un medio social dado, lo que demuestra que, sean cuales puedan ser a veces las similitudes aparentes, en realidad el objetivo no podría ser el mismo (4). De hecho, los ritos exotéricos no tienen como objetivo, como los ritos iniciáticos, abrir al ser ciertas posibilidades de conocimiento, para lo cual no todos podrían ser

aptos; y, por otra parte, es esencial indicar que, aunque necesariamente apelan así a la intervención de un elemento de orden supraindividual, su acción no está destinada jamás a sobrepasar el dominio de la individualidad. Esto es muy visible en el caso de los ritos religiosos, a los que podemos tomar particularmente como término de comparación, pues son los únicos ritos exotéricos que actualmente conoce Occidente: toda religión se propone únicamente asegurar la "salvación" de sus adherentes, lo que es una finalidad referida aún al orden individual, y, por definición en cierto modo, su punto de vista no se extiende más allá; los propios místicos no consideran nunca sino la "salvación", y jamás la "Liberación", mientras que ésta es, por el contrario, el fin último y supremo de toda iniciación (5). Otro punto de importancia capital es el siguiente: la iniciación, en cualquier grado, representa para el ser que la recibe una adquisición permanente, un estado que, virtual o efectivamente, se alcanza de una vez para siempre, y que nada en adelante podrá arrebatarle (6). Podemos señalar que hay aún una diferencia muy clara con los estados místicos, que se muestran como algo pasajero e incluso fugitivo, de los cuales el ser sale como ha entrado, y puede incluso no regresar jamás, lo que se explica por el carácter "fenoménico" de estos estados, recibidos del exterior en todo caso, en lugar de proceder de la "interioridad" misma del ser (7). De aquí resulta inmediatamente esta consecuencia: que los ritos de iniciación confieren un carácter definitivo e imborrable; ocurre por otra parte lo mismo, en otro orden, con ciertos ritos religiosos, que, por esta razón, no podrían ser jamás renovados por el mismo individuo, y que son por ello los que presentan la analogía más acentuada con los ritos iniciáticos, hasta tal punto que se les podría, en cierto sentido, considerar como una especie de transposición de aquellos en el dominio exotérico (8).

Otra consecuencia de lo dicho es la que ya hemos indicado de pasada, pero sobre la cual conviene insistir un poco más: la cualidad iniciática, una vez que ha sido recibida, no está en absoluto vinculada al hecho de ser miembro activo de tal o cual organización; desde el instante en que la vinculación a una organización tradicional ha sido efectuada, no puede ser rota por nada, y subsiste incluso cuando el individuo no tiene con esta organización ninguna relación aparente, lo que no tiene sino una importancia completamente secundaria a este respecto. Solo esto bastaría, a falta de toda otra consideración, para demostrar el modo en que las organizaciones iniciáticas difieren profundamente de las asociaciones profanas, a las cuales no podrían ser asimiladas o ni siquiera comparadas en forma alguna: aquel que se retira de una asociación profana o que es expulsado de ella no tiene ya ninguna vinculación con la misma y se convierte exactamente en lo que era antes de formar parte de dicha asociación; por el contrario, el lazo establecido por el carácter iniciático no depende de contingencias tales como una dimisión o una expulsión, que son de orden simplemente "administrativo", como ya dijimos, y no afectan sino a las relaciones exteriores; y, si estas últimas lo son todo en el orden profano, donde una organización no tiene otra cosa que ofrecer a sus miembros, no son por el contrario en el orden iniciático sino un medio completamente accesorio, y en absoluto necesario, en relación con las realidades interiores que son las únicas verdaderamente importantes. Es suficiente, pensamos, un poco de reflexión para darse cuenta de que todo esto es de una perfecta evidencia; lo que es asombroso, constatémoslo, y hemos tenido varias veces la ocasión de hacerlo, es un desconocimiento casi general de nociones tan simples y elementales (9).

NOTAS:

(1). Apenas hay necesidad de decir que todas las consideraciones que aquí exponemos conciernen exclusivamente a los verdaderos ritos, que poseen un carácter auténticamente tradicional, y que rehusamos absolutamente dar el nombre de ritos a lo que no es sino una parodia, es decir, a ceremonias establecidas en virtud de costumbres puramente humanas, y cuyo efecto, si tienen alguno, no podría en ningún caso sobrepasar el dominio "psicológico", en el sentido más profano de la palabra; la distinción entre los ritos y las ceremonias es por otro lado, lo bastante importante como para que la tratemos especialmente a continuación.

(2). Es entonces un grave error emplear, tal como hemos visto hacer a menudo a cierto escritor masónico, aparentemente muy satisfecho de este "hallazgo" más bien poco afortunado, la expresión de "jugar al ritual" (*) hablando del cumplimiento de los ritos iniciáticos por individuos que ignoran su sentido y que ni siquiera pretenden penetrarlo; tal expresión no podría convenir sino en el caso de profanos que simularan los ritos, no teniendo cualidad para cumplirlos validamente; pero, en una organización iniciática, por degenerada que pueda estar en cuanto a la cualidad de sus miembros actuales, el ritual no es algo a lo que se juegue, es y siempre permanece siendo algo serio y realmente eficaz, incluso a pesar de la ignorancia de quienes toman parte en él.

(*) *jouer au rituel*, en el original (N. del T.).

(3). Con esta técnica, concerniente al manejo de las influencias espirituales, se relacionan propiamente expresiones como "arte sacerdotal" y "arte real", designando a las aplicaciones respectivas de las iniciaciones correspondientes; por otra parte, se trata aquí de ciencia sagrada y tradicional, pero que, siendo con seguridad de un orden totalmente

distinto al de la ciencia profana, no es menos "positivo", y lo es incluso realmente mucho más si tomamos esta palabra en su verdadero sentido, en lugar de corromperlo abusivamente como hacen los "científistas" modernos.

(4). Señalemos a este propósito el error de los etnólogos y sociólogos que califican muy impropia mente de "ritos de iniciación" a ritos que se refieren simplemente a la agregación del individuo a una organización social exterior, y para los cuales el hecho de haber alcanzado una determinada edad constituye la única cualificación requerida; volveremos por otra parte sobre este punto a continuación.

(5). Si se dice que, según la distinción que precisaremos más adelante, esto no es cierto sino para los "Grandes Misterios", responderemos que los "Pequeños Misterios", que se detienen efectivamente en los límites de las posibilidades humanas, no constituyen con relación a aquellos sino un estadio preparatorio y no tienen en sí mismos su propio fin, mientras que la religión se presenta como un todo que se basta a sí mismo y no requiere ningún complemento ulterior.

(6). Precisemos, para que no haya lugar a ninguna equivocación, que esto debe entenderse únicamente de los grados de iniciación, y no de las funciones, que pueden ser conferidas temporalmente a un individuo, o éste puede convertirse en no apto para ejercerlas por múltiples razones; son éstas dos cosas completamente distintas, entre las cuales se debe evitar cualquier confusión, siendo la primera de orden puramente interior, mientras que la segunda se refiere a una actividad exterior del ser, lo que explica la diferencia que acabamos de indicar.

(7). Esto toca de cerca la cuestión de la "dualidad", que necesariamente mantiene el punto de vista religioso, al igual que se relaciona esencialmente con lo que la terminología hindú designa como el "No-Supremo".

(8). Se sabe que, de entre los siete sacramentos del Catolicismo, hay tres que se encuentran en este caso y no pueden ser recibidos sino una sola vez: el bautismo, la confirmación y la ordenación; la analogía entre el bautismo y la iniciación, en tanto que "segundo nacimiento", es evidente, y la confirmación representa en principio el acceso a un grado superior; en cuanto a la ordenación, ya hemos señalado las similitudes que se pueden encontrar con lo concerniente a la transmisión de las influencias espirituales, y que se vuelven todavía más sorprendentes por el hecho de que este sacramento no es recibido por todos y requiere, como hemos dicho, ciertas cualificaciones especiales.

(9). Por tomar, a título de aplicación de lo que acaba de ser dicho en último lugar, el ejemplo más simple y vulgar en lo concerniente a las organizaciones iniciáticas, diremos que es completamente inexacto hablar de un "ex-Masón" como se hace corrientemente; un Masón dimisionario o incluso excluido no forma parte de ninguna Logia ni de ninguna Obediencia, pero no deja de permanecer siendo Masón por ello; que, por lo demás, él mismo lo quiera o no, no cambia en nada las cosas; y la prueba está en que, si a continuación vuelve a ser "reintegrado", no se le inicia de nuevo ni se le hace pasar por los grados que ya había recibido; así, la expresión inglesa *unattached mason* es la única que conviene propiamente en semejante caso.

Versión primera publicada en "Voile d'Isis, marzo de 1933.

Capítulo XVI: EL RITO Y EL SÍMBOLO

Hemos indicado anteriormente que el rito y el símbolo, que son ambos elementos esenciales en toda iniciación, y que incluso, de manera general, se encuentran también invariablemente asociados en todo lo que presenta un carácter tradicional, están en realidad estrechamente unidos por su propia naturaleza. En efecto, todo rito comporta necesariamente un sentido simbólico en todos sus elementos constitutivos, e, inversamente, todo símbolo produce (y es incluso a esto a lo que está esencialmente destinado), para quien medita sobre él con las aptitudes y disposiciones requeridas, efectos rigurosamente comparables a los de los ritos propiamente dichos, con la reserva, claro está, de que exista, en el punto de partida de este trabajo de meditación y como condición previa, la transmisión iniciática regular, fuera de la cual, por otra parte, los ritos tampoco serían sino un vano simulacro, tal como ocurre en las parodias de la pseudo-iniciación. Es necesario todavía añadir que, cuando se trata de ritos y de símbolos verdaderamente tradicionales (y aquellos que no poseen este carácter no merecen ser llamados así, no siendo en realidad sino simples falsificaciones completamente profanas), su origen es igualmente “no humano”; tampoco la imposibilidad de asignarles un autor o un inventor determinado, lo cual ya hemos indicado, es debida a la ignorancia, como pueden suponer los historiadores ordinarios (cuando no llegan, en último extremo, a ver aquí el producto de una especie de “conciencia colectiva” que, incluso aunque existiera, sería en todo caso incapaz de dar nacimiento a cosas de orden trascendente como éstas de las que se trata), sino que es una consecuencia necesaria de este mismo origen, que no puede ser negado sino por quienes ignoran totalmente la verdadera naturaleza de la tradición y de todo lo que forma parte integrante de ella, como es evidentemente el caso para los ritos y los símbolos.

Si se quiere examinar más de cerca esta identidad fundamental entre el rito y el símbolo, puede decirse en primer lugar que el símbolo, entendido como figuración “gráfica” tal como ordinariamente se hace, no es en cierto modo sino la fijación de un gesto ritual (1). Ocurre, por otro lado, frecuentemente que el trazado mismo del símbolo debe efectuarse regularmente en condiciones que le confieren todos los caracteres de un rito propiamente dicho; se tiene de esto un ejemplo muy claro, en un dominio inferior, el de la magia (que a pesar de todo es una ciencia tradicional), con la confección de las figuras talismánicas; y, en el orden que nos concierne más inmediatamente, el trazado de los *yantras*, en la tradición hindú, es también un ejemplo no menos contundente(2).

Pero esto no es todo, pues la noción de símbolo a la cual nos hemos referido es, a decir verdad, demasiado estrecha: no hay solamente símbolos figurados o visuales; hay también símbolos sonoros. Ya hemos indicado en otro lugar esta distinción entre las dos categorías fundamentales, que es, en la doctrina hindú, la existente entre el *yantra* y el *mantra* (3). Incluso precisábamos entonces que su predominio respectivo caracterizaba a dos especies de ritos, que, en su origen, se relacionan, en cuanto a los símbolos visuales, con las tradiciones de los pueblos sedentarios, y, en cuanto a los símbolos sonoros, con las de los pueblos nómadas; está por lo demás muy claro que, entre unos y otros, la separación no puede ser establecida de forma absoluta (y ésta es la razón de que solamente hablemos de predominio), siendo aquí posibles todas las combinaciones, debido a las aplicaciones múltiples que se producen en el curso de las épocas y por las cuales han sido constituidas las diversas formas tradicionales que nos son actualmente conocidas. Estas consideraciones muestran claramente la vinculación existente, de forma general, entre los ritos y los símbolos; pero podemos añadir que, en el caso de los *mantras*, esta relación es más inmediatamente aparente: en efecto, mientras que el símbolo visual, una vez ha sido trazado, persiste o puede persistir permanentemente (y éste es el motivo por el cual hemos hablado de gesto fijado), el símbolo sonoro, por el contrario, no es manifestado sino en el cumplimiento mismo del rito. Esta diferencia se encuentra además atenuada cuando se establece una correspondencia entre símbolos sonoros y símbolos visuales; es lo que ocurre con la escritura, que representa una verdadera fijación del sonido (no del sonido mismo como tal, por supuesto, sino de una posibilidad permanente de reproducirlo); y no hay apenas necesidad de recordar a propósito de ello que toda escritura, en lo referente al menos a sus orígenes, es una figuración eminentemente simbólica. Por lo demás, no es distinta a la palabra misma, a la cual este carácter simbólico no es menos inherente por su naturaleza propia: es evidente que la palabra, sea cual sea, no podría ser otra cosa que un símbolo de la idea que está destinada a expresar; del mismo modo, también todo lenguaje, oral o escrito, es verdaderamente un conjunto de símbolos, y ésta es precisamente la razón de que el lenguaje, a pesar de todas las teorías “naturalistas” que han sido imaginadas en los tiempos modernos para tratar de explicarlo, no pueda ser una creación más o menos artificial del hombre, ni un simple producto de sus facultades de orden individual (4)

Hay también, en cuanto a los mismos símbolos visuales, un caso comparable al de los símbolos sonoros bajo el aspecto que acabamos de indicar: el caso es el de los símbolos que no son trazados de forma permanente, sino únicamente empleados como signos en los ritos iniciáticos (especialmente

los "signos de reconocimiento" de los cuales ya hemos hablado) (5) e incluso religiosos (el "signo de la cruz" es un ejemplo típico y conocido por todos) (6); aquí, el símbolo no se hace realmente sino con un gesto ritual (7). Sería por lo demás completamente inútil pretender hacer de estos signos una tercera categoría de símbolos, distinta de aquellas de las que hemos hablado hasta ahora; probablemente, algunos psicólogos los considerarían así y los designarían como símbolos "motrices" o con alguna otra expresión de este género; pero, estando hechos evidentemente para ser percibidos mediante la vista, entran por esto mismo en la categoría de los símbolos visuales; y son éstos, en razón de su "instantaneidad", si se nos permite la expresión, los que presentan mayor similitud con la categoría complementaria, la de los símbolos sonoros. Por lo demás, el símbolo "gráfico" mismo es, lo repetimos, un gesto o un movimiento "fijado" (al propio movimiento, o al conjunto más o menos complejo de movimientos que es preciso hacer para trazarlo, los mismos psicólogos, en su especial lenguaje, lo denominarían sin duda un "esquema motor") (8); y, en cuanto a los símbolos sonoros, puede decirse además que el movimiento de los órganos bucales, necesario para su producción, (se trate por otra parte de la emisión de la palabra ordinaria o de los sonidos musicales) supone en suma un gesto del mismo modo que todas las demás especies de movimientos corporales, al cual jamás es posible aislar por completo (9).

Así, esta noción de gesto, tomada en su acepción más extensa (y que es, por otro lado, más adecuada a lo que verdaderamente implica la palabra que la acepción restringida que se le da en el uso corriente), hace retornar a la unidad a todos estos diferentes casos, si bien puede decirse que es aquí donde todos ellos tienen en el fondo su principio común; y este hecho tiene, en el orden metafísico, un profundo significado, que no podemos ni soñar con desarrollar aquí, a fin de no salirnos del objeto principal de nuestro estudio.

Se debe poder comprender ahora sin dificultad que todo rito está literalmente constituido por un conjunto de símbolos: éstos, en efecto, no incluyen solamente a los objetos empleados o a las figuras representadas, como se podría estar tentado de pensar cuando uno se atiene a la noción más superficial, sino también a los gestos efectuados y a las palabras pronunciadas (no siendo éstas en realidad, según lo que acabamos de decir, sino un caso particular de aquellos), en una palabra, a todos los elementos del rito sin excepción; y estos elementos poseen también valor de símbolos por su propia naturaleza, y no en virtud de un significado sobreañadido derivado de circunstancias exteriores y que no le sería verdaderamente inherente. Podría decirse aún que los ritos son símbolos "puestos en acción", que todo gesto ritual es un símbolo "actuado" (10); no es en suma sino otra manera de expresar lo mismo, sólo que poniendo más especialmente en evidencia el carácter que presenta el rito de ser, como toda acción, algo que forzosamente se cumple en el tiempo (11), mientras que el símbolo como tal puede ser considerado desde un punto de vista "intemporal". En este sentido, se podría hablar de cierta preeminencia del símbolo en relación con el rito; pero rito y símbolo no son en el fondo sino dos aspectos de una misma realidad; y ésta no es otra, en definitiva, que la correspondencia que une entre sí todos los grados de la Existencia universal, de tal manera que, por ella, nuestro estado humano puede ser puesto en comunicación con los estados superiores del ser.

NOTAS:

(1). Estas consideraciones se refieren directamente a lo que hemos llamado la "teoría del gesto", a la cual hemos hecho alusión en diversas ocasiones.

(2). Se puede asimilar, en la antigua Masonería, el trazado del "cuadro de Logia" (en inglés *tracing board*, y también, quizá por corrupción, *tristle-board*), el cual constituía efectivamente un verdadero *yantra*. Los ritos en relación con la construcción de monumentos con destino tradicional podrían también ser citados aquí como ejemplos, teniendo necesariamente estos monumentos un carácter simbólico en sí mismos.

(3). Ver *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXI.

(4). Es evidente que la distinción entre "lenguas sagradas" y "lenguas profanas" no interviene sino de manera secundaria; para las lenguas tanto como para las ciencias y las artes, el carácter profano no representa jamás sino el resultado de una verdadera degeneración, que por otra parte ha podido producirse antes y más fácilmente en el caso de las lenguas en razón de su uso más corriente y generalizado.

(5). Las "palabras" de uso similar entran naturalmente en la categoría de los símbolos sonoros.

(6). Este signo fue además, también, un verdadero "signo de reconocimiento" para los cristianos de los primeros tiempos.

(7). Un caso en cierto modo intermedio es el de las figuras simbólicas que, trazadas al inicio de un rito o en su preparación, son eficaces inmediatamente después de su cumplimiento; ocurre así con muchos *yantras*, y era igual en otro tiempo para el "Cuadro de Logia" en la Masonería. Esta práctica no representa solamente una precaución tomada contra la curiosidad profana, explicación demasiado "simplista" y superficial; debe verse en ello sobre todo una consecuencia del propio lazo que une íntimamente el símbolo al rito, de tal manera que aquel no tendría ninguna razón de subsistir visiblemente fuera de éste.

(8). Esto se observa claramente en un caso como el del "signo de reconocimiento" que, entre los Pitagóricos, consistía en trazar el pentagrama de un solo trazo.

(9). Señalemos, en lo concerniente a las relaciones entre el lenguaje y el gesto entendido en su sentido más ordinario y restringido, los trabajos del R. P. Marcel Jousse, los cuales, aunque partiendo de un punto forzosamente muy diferente del nuestro, no dejan de ser dignos de interés, bajo nuestro punto de vista, en lo que tocan de la cuestión de ciertos modos de expresión tradicionales, unidos generalmente a la constitución y al uso de las lenguas sagradas, y casi por completo perdidos u olvidados en las lenguas profanas, que están en suma reducidas a la forma de lenguaje más estrechamente limitada de todas.

(10). Señalemos particularmente, desde este punto de vista, el papel desempeñado en los ritos por los gestos que la tradición hindú llama *mudrâs*, y que constituyen un verdadero lenguaje de movimientos y de actitudes; los "toques" (en inglés, *grips*) empleados como "medios de reconocimiento" en las organizaciones iniciáticas, tanto de Occidente como de Oriente, no son otra cosa en realidad que un caso particular de los *mudrâs*.

(11). En sánscrito, la palabra *karma*, que significa en primer lugar "acción" en general, se emplea de forma "técnica" para designar en particular la "acción ritual"; lo que expresa entonces directamente es este mismo carácter del rito que indicamos aquí.

Publicado originalmente en "Le Voile d'Ísis", febrero de 1935.

Capítulo XVII: MITOS, MISTERIOS Y SÍMBOLOS

Sobre la cuestión de las relaciones entre el símbolo y lo que se ha denominado el “mito”; debemos indicar en primer lugar que a menudo hemos oído hablar de cierta degeneración del simbolismo como habiendo dado nacimiento a la “mitología”, tomando esta última palabra en el sentido que habitualmente se le da, y que en efecto es exacto cuando se trata de la antigüedad llamada “clásica”, pero que quizá no encontraría una aplicación válida fuera de este período de las civilizaciones griega y latina. Además, pensamos que es conveniente, en toda ocasión, evitar el empleo de este término, que no puede sino dar pie a molestos equívocos y a asimilaciones injustificadas; pero, si el uso impone esta restricción, debe decirse no obstante que la palabra “mito” en sí misma y con su significado original, no contiene nada que indique tal degeneración, en suma muy tardía, y debida únicamente a una más o menos completa incompreensión de lo que subsistía de una tradición muy anterior. Conviene añadir que, si bien puede hablarse de “mitos” en lo referente a esta misma tradición, a condición de restablecer el verdadero sentido de la palabra y de desechar todo lo que de peyorativo a menudo le ha asociado el lenguaje corriente, no debe hacerse lo mismo con la “mitología”, tal como la entienden los modernos, no siendo nada más que un estudio acometido “desde el exterior”, e implicando consecuentemente, podría decirse, una incompreensión en segundo grado.

La distinción que se ha querido a veces establecer entre “mitos” y “símbolos” no tiene en realidad fundamento: para algunos, mientras que el mito es un relato que presenta un sentido distinto al que las palabras que lo componen expresan directa y literalmente, el símbolo sería esencialmente una representación figurativa de ciertas ideas mediante un esquema geométrico o un diseño cualquiera; el símbolo sería entonces propiamente un modo gráfico de expresión, y el mito un modo verbal. Según lo que hemos explicado anteriormente, existe, en lo referente al significado otorgado al símbolo, una restricción completamente inaceptable, pues toda imagen tomada para representar una idea, para expresarla o sugerirla de una manera cualquiera y en el grado que sea, es por ello un signo o, lo que viene a decir lo mismo, un símbolo de esta idea; poco importa que se trate de una imagen visual o de cualquier otra especie de imagen, pues ello no introduce ninguna diferencia esencial y no cambia absolutamente en nada el principio mismo del simbolismo. Este, en todos los casos, se basa siempre en una relación de analogía o de correspondencia entre la idea que se trata de expresar y la imagen, gráfica, verbal o de otro tipo, por la cual se la expresa; desde este punto de vista totalmente general, las palabras mismas, como ya hemos dicho, no son y no pueden ser otra cosa que símbolos. Se podría incluso, en lugar de hablar de una idea y de una imagen como acabamos de hacer, hablar de modo aún más general de dos realidades cualesquiera, de órdenes diferentes, entre las cuales existe una correspondencia que a la vez tiene su fundamento en la naturaleza de una y otra: en estas condiciones, una realidad de cierto orden puede ser representada por una realidad de un orden distinto, y ésta es entonces un símbolo de aquella.

Habiendo así recordado el principio del simbolismo, vemos que éste es evidentemente susceptible de una multitud de diversas modalidades; el mito no es sino un simple caso particular, constituyendo una de estas modalidades; se podría decir que el símbolo es el género, y el mito una de las especies. En otros términos, puede considerarse un relato simbólico, al igual que las “parábolas”, de las que, en el fondo, no difieren esencialmente (1); no nos parece que haya aquí nada que pueda dar lugar a la menor dificultad, desde el momento en que se ha comprendido la noción general y fundamental del simbolismo.

Pero, dicho esto, es el momento de precisar el significado propio de la palabra “mito”, que puede conducirnos a ciertas indicaciones importantes, y que se vinculan con el carácter y la función del simbolismo considerado en su sentido más determinado, por el cual se distingue del lenguaje ordinario e incluso se opone a él en ciertos aspectos. Se toma comúnmente la palabra “mito” como sinónimo de fábula, entendiéndolo simplemente por ello una ficción cualquiera, muy a menudo revestida de un carácter más o menos poético; he aquí el efecto de la degeneración de la que hablábamos en un principio, y los Griegos, de cuya lengua está tomado este término, tienen ciertamente una parte de responsabilidad en lo que es, a decir verdad, una alteración profunda y una desviación de su sentido original. Entre ellos, en efecto, la fantasía individual comienza muy pronto a tomar curso libre en todas las formas del arte, el cual, en lugar de mantenerse propiamente hierático y simbólico como entre los egipcios y los pueblos de Oriente, toma otra dirección, apuntando mucho menos a instruir que a agradar, y desembocando en producciones cuya mayor parte está casi desprovista de todo significado real y profundo (salvo lo que podía aún subsistir, aunque inconscientemente, de elementos pertenecientes a la anterior tradición), y donde, en todo caso, no se encuentra la menor huella de esta ciencia eminentemente “exacta” que es el verdadero simbolismo; éste es, en definitiva, el inicio de lo que puede llamarse el arte profano; y coincide sensiblemente con el de ese pensamiento igualmente profano que, debido al ejercicio de la misma fantasía individual en

un dominio distinto, debía ser conocido bajo el nombre de "filosofía". La fantasía de la que se trata se ejerció en particular sobre los mitos preexistentes: los poetas, que desde entonces ya no eran autores sagrados como en su origen y no poseían ya la inspiración "supra-humana", desarrollándolos y modificándolos según el grado de su imaginación, los rodearon de ornamentos superfluos y vanos, oscureciéndolos y desnaturalizándolos, si bien debían frecuentemente encontrar demasiado difícil su sentido y extraer los elementos esenciales, salvo quizá por comparación con símbolos similares que pudieran encontrar en otros lugares y que no sufrieron la misma deformación; y puede decirse que finalmente el mito no fue, al menos para la mayoría, mas que un símbolo incomprendido, tal como ha quedado para los modernos. Pero esto no es sino abuso y, podríamos decir, "profanación" en el sentido propio de la palabra; lo que es preciso considerar es que el mito, antes de toda deformación, era esencialmente un relato simbólico, como ya hemos dicho, y ésta era su única razón de ser; y, ya desde este punto de vista, "mito" no es sinónimo de "fábula", pues esta última palabra (en latín *fabula*, de *fari*, hablar) no designa etimológicamente sino un relato cualquiera, sin especificar en ningún modo su intención o su carácter; aquí también, por otra parte, el sentido de "ficción" no ha venido a vincularse sino posteriormente. Hay más: estos dos términos de "mito" y "fábula", que se han llegado a tomar por equivalentes, están derivados de raíces que en realidad tienen un significado opuesto, pues, mientras que la raíz de "fábula" designa una palabra, la de "mito", por extraño que pueda parecer a primera vista cuando se trata de un relato, designa por el contrario al silencio.

En efecto, la palabra griega *muthos*, "mito", proviene de la raíz *mu*, y ésta (que se encuentra en el latín *mutus*, mudo) representa la boca cerrada, y, por consiguiente, al silencio (2); éste es el sentido del verbo *muein*, cerrar la boca, callarse (y, por extensión, llega a significar también cerrar los ojos, en sentido propio y figurado); el examen de algunos de los derivados de este verbo es particularmente instructivo. Así, de *muô* (infinitivo de *muein*) se derivan inmediatamente otros dos verbos que difieren muy poco en su forma, *muaô* y *mueô*; el primero tiene las mismas acepciones que *muô*, y es preciso añadir otro derivado, *mullô*, que significa, también, cerrar los labios y murmurar sin abrir la boca (3). En cuanto a *mueô*, y esto es lo más importante, significa iniciar (en los "misterios", cuyo nombre también es extraído de la misma raíz, como se verá luego, y precisamente por mediación de *mueô* y *mustês*), y, por consiguiente, a la vez instruir (aunque principalmente instruir sin palabras, tal como ocurría efectivamente en los misterios) y consagrar; deberíamos incluso decir en primer lugar consagrar, si se entiende por "consagración", como normalmente debe hacerse, la transmisión de una influencia espiritual, o el rito por el cual ésta es regularmente transmitida; y de esta última acepción proviene más tarde, para la misma palabra, en el lenguaje eclesiástico cristiano, la de conferir la ordenación, que en efecto es también una "consagración" en este sentido, aunque en un orden diferente al orden iniciático.

Pero, se dirá, si la palabra "mito" tiene semejante origen, ¿cómo se explica que haya podido servir para designar un relato de cierto género? Esta idea de "silencio" debe ser relacionada aquí con cosas que, en razón de su propia naturaleza, son inexpresables, al menos directamente y mediante el lenguaje ordinario; una de las funciones generales del simbolismo es efectivamente sugerir lo inexpresable, haciéndolo presentir, o mejor "asentir", a través de las transposiciones que permite efectuar de uno a otro orden, del inferior al superior, de lo que es más inmediatamente asequible a lo que no lo es sino mucho más difícilmente; y tal es precisamente el destino principal de los mitos. Esto es, por lo demás, tan cierto que, incluso en la época "clásica", Platón recurre todavía al empleo de los mitos cuando desea exponer concepciones que sobrepasan el alcance de sus habituales medios dialécticos; y estos mitos, que ciertamente no tienen nada de "inventados", sino que solamente están "adaptados", pues llevan la huella indudable de una enseñanza tradicional (como la llevan también algunos procedimientos de los que hace uso para la interpretación de las palabras, y que son comparables a los de la *nirukta* en la tradición hindú)(4), están muy lejos de ser solamente los ornamentos literarios más o menos desdeñables que ven demasiado a menudo los comentaristas y los "críticos" modernos, para quienes es seguramente mucho más cómodo despreciarlos así sin necesidad de otro examen que dar una explicación siquiera aproximativa; estos mitos corresponden, muy por el contrario, a lo que de más profundo hay en el pensamiento de Platón, más separado de las contingencias individuales, y que él no puede, a causa de esta misma profundidad, expresar sino simbólicamente; la dialéctica contiene a menudo en él una cierta parte de "juego", lo que es muy conforme a la mentalidad griega, pero, cuando la abandona por el mito, se puede estar seguro de que el juego ha cesado y de que se trata de cosas que, de la manera que sea, tienen un carácter "sagrado".

En el mito, lo que se dice es entonces distinto de lo que se quiere decir; podemos observar de paso que esto es también lo que etimológicamente significa la palabra "alegoría" (de *allo agoreuein*, literalmente "decir otra cosa"), que nos ofrece aún otro ejemplo de las desviaciones de sentido debidas al uso corriente, pues, de hecho, no designa actualmente mas que una representación

convencional y “literaria”, de intención únicamente moral o psicológica, y que, lo más frecuentemente, permanece en la categoría de lo que se ha llamado comúnmente las “abstracciones personificadas”; apenas hay necesidad de decir que nada podría estar más alejado del verdadero simbolismo. Pero, volviendo al mito, si bien no dice lo que quiere decir, lo sugiere a través de esta correspondencia analógica que es el fundamento y la esencia misma de todo simbolismo; así, podría decirse, se guarda el silencio hablando, y es debido a ello que el mito ha recibido su denominación (5).

Nos el queda llamar la atención sobre el parentesco entre las palabras “mito” y “misterio”, surgidas ambas de la misma raíz: la palabra griega *mustêrion*, “misterio”, se relaciona directamente, también, con la idea de “silencio”; y esto, por otra parte, puede interpretarse en numerosos sentidos diferentes, pero unidos uno al otro, y cada uno de los cuales tiene su razón de ser bajo cierto punto de vista. Observemos en primer lugar que, tras la derivación que indicábamos anteriormente (de *mueô*), el sentido principal de la palabra es el que se refiere a la iniciación, y es así, en efecto, como debe entenderse lo que era llamado “misterios” en la antigüedad griega. Por otra parte, lo cual demuestra aún el sentido verdaderamente singular de algunas palabras, otro término estrechamente emparejado con el que acabamos de mencionar es, como ya hemos indicado en otro lugar, el de “místico”, que etimológicamente, se aplica a todo lo concerniente a los misterios: *mustikos*, en efecto, es el adjetivo de *mustês*, iniciado; luego equivale originariamente a “iniciático” y designa todo lo que se refiere a la iniciación, a su doctrina y a su objeto mismo (aunque en este antiguo sentido no puede ser aplicado jamás a las personas); ahora bien, entre los modernos, esta misma palabra “místico”, la única entre todos estos términos de tronco común, ha llegado a designar exclusivamente algo que, como hemos visto, no tiene absolutamente nada en común con la iniciación, y posee incluso un carácter opuesto en ciertos aspectos.

Volvamos ahora a los diversos sentidos de la palabra “misterio”: en su sentido más inmediato, diríamos de buen grado el más grosero o al menos el más exterior, el misterio es algo de lo que no debe hablarse, algo sobre lo que conviene guardar silencio, o que está prohibido dar a conocer exteriormente; es así como se le entiende comúnmente, incluso cuando se trata de los misterios antiguos; y, en la acepción más corriente que posteriormente ha recibido, la palabra casi no ha guardado otro sentido que éste. Sin embargo, esta prohibición de revelar ciertos ritos y ciertas enseñanzas debe en realidad, dejando aparte las consideraciones de conveniencia que han podido con seguridad desempeñar a menudo un papel, pero que no han tenido jamás sino un carácter puramente contingente, ser considerada principalmente como poseyendo, también, un valor de símbolo; nos hemos explicado ya sobre este punto hablando de la verdadera naturaleza del secreto iniciático. Como hemos dicho a este respecto, lo que se ha denominado la “disciplina del secreto”, que era de rigor tanto en la primitiva Iglesia cristiana como en los antiguos misterios (y los adversarios religiosos del esoterismo deberían recordarlo), está muy lejos de parecernos únicamente una precaución contra la hostilidad, por lo demás muy real y a menudo peligrosa, debida a la incompreensión del mundo profano; vemos otras razones de orden mucho más profundo, y que pueden ser indicadas por los restantes sentidos contenidos en la palabra “misterio”. Podemos añadir, por otra parte, que no es por simple coincidencia que haya una estrecha similitud entre las palabras “sagrado” (*sacratum*) y “secreto” (*secretum*): se trata, en ambos casos, de lo que es puesto aparte (*secernere*, poner aparte, de donde el participio *secretum*), reservado, separado del dominio profano; al igual, el lugar consagrado es llamado *templum*, cuya raíz *tem* (que se encuentra en el griego *temnô*, cortar, cercenar, separar, de donde *temenos*, recinto sagrado) expresa también la misma idea; y la “contemplación”, cuyo nombre proviene de la misma raíz, se relaciona además con esta idea por su carácter estrictamente “interior” (6). Según el segundo sentido de la palabra “misterio”, que ya es menos exterior, éste designa lo que debe ser recibido en silencio (7), sobre lo cual no es conveniente discutir; desde este punto de vista, todas las doctrinas tradicionales, incluidos los dogmas religiosos, que constituyen un caso particular, pueden ser llamadas misterios (extendiéndose entonces la acepción de esta palabra a dominios distintos al iniciático, pero donde se ejerce igualmente una influencia “no humana”), puesto que son verdades que, por su naturaleza esencialmente supraindividual y superracional, están más allá de toda discusión (8). Ahora bien, puede decirse que, para unir este sentido con el primero, que propaga desconsideradamente entre los profanos los misterios así entendidos, es inevitable librarlos a la discusión, procedimiento profano por excelencia, con todos los inconvenientes que pueden resultar y que resume perfectamente la palabra “profanación” que empleamos ya anteriormente con otro propósito, y que debe ser tomada aquí en su acepción más literal y completa; el trabajo destructivo de la “crítica” moderna con respecto a toda tradición es un ejemplo demasiado elocuente de lo que queremos decir como para que sea necesario volver a insistir sobre ello (9).

En fin, hay un tercer sentido, el más profundo de todos, según el cual el misterio es propiamente inexpresable, no puede sino contemplarse en silencio (y conviene recordar aquí lo que dijimos hace

un momento acerca del origen de la palabra "contemplación"); y, como lo inexpresable es al mismo tiempo lo incomunicable, la prohibición de revelar la enseñanza sagrada simboliza, desde este nuevo punto de vista, la imposibilidad de expresar con palabras el verdadero misterio del cual esta enseñanza no es, por así decir, sino el ropaje, que lo manifiesta y lo vela al mismo tiempo (10). La enseñanza concerniente a lo inexpresable no puede evidentemente sino sugerir con ayuda de imágenes apropiadas, que serán como los soportes de la contemplación; después de lo que hemos explicado, ello significa que tal enseñanza toma necesariamente la forma simbólica. Tal fue siempre, y en todos los pueblos, uno de los caracteres esenciales de la iniciación a los misterios, sea cual sea por otra parte el nombre que los haya designado; puede decirse entonces que los símbolos, y en particular los mitos cuando esta enseñanza se traduce en palabras, constituyen verdaderamente, en su aplicación principal, el lenguaje mismo de esta iniciación.

NOTAS:

(1). No deja de tener interés el indicar que lo que en la Masonería se llaman las "leyendas" de los diferentes grados entra en esta definición de los mitos, y que la "puesta en acción" de estas "leyendas" demuestra que éstas están verdaderamente incorporadas a los propios ritos, de los cuales no es posible separarlas; lo que hemos dicho acerca de la identidad esencial entre el rito y el símbolo se aplica entonces todavía más claramente en este caso.

(2). El *mutus liber* de los hermetistas es literalmente el "libro mudo", es decir, sin comentario verbal, pero es también, al mismo tiempo, el libro de los símbolos, en tanto que el simbolismo puede ser verdaderamente identificado como el "lenguaje del silencio".

(3). El latín *murmur* no es por otra parte sino la raíz *mu* prolongada por la letra *r* y repetida, de manera que representa un ruido sordo y continuo producido con la boca cerrada.

(4). Para ejemplos de este género de interpretación, véase especialmente el *Cratylo*.

(5). Puede indicarse que esto es lo que significan también las palabras de Cristo, que confirman la identidad fundamental entre el "mito" y la "parábola" que señalábamos antes: "Para aquellos que son de fuera (expresión exactamente equivalente a la de "profanos"), yo les hablo en parábolas, de manera que viendo no vean, y entendiendo no entiendan" (S. Mateo, XIII, 13; S. Marcos, IV, 11-12; S. Lucas, VIII, 10). Se trata aquí de quienes no asimilan sino lo que literalmente se dice, de quienes son incapaces de ir más allá para alcanzar lo inexpresable, y a los que, consecuentemente, "no ha sido dado a conocer el misterio del Reino de los Cielos"; y el empleo de la palabra "misterio", en esta última frase del texto evangélico, es de señalar, especialmente en relación con las consideraciones que van a continuación.

(6). Es entonces etimológicamente absurdo hablar de "contemplar" un espectáculo exterior cualquiera, como hacen corrientemente los modernos, por lo que el verdadero sentido de la palabra parece, en todo caso, estar completamente perdido.

(7). Se podrá recordar además aquí la prescripción de silencio impuesta en otro tiempo a los discípulos en ciertas escuelas iniciáticas, especialmente en la escuela pitagórica.

(8). Esto no es otra cosa que la propia infalibilidad que es inherente a toda doctrina tradicional.

(9). Este sentido de la palabra "misterio", que está igualmente vinculado a la palabra "sagrado" en razón de lo que hemos dicho anteriormente, se observa muy claramente en este precepto del Evangelio: "No deis a los perros lo que es santo, ni echéis vuestras perlas delante de los puercos, no sea que las pisoteen con sus patas, y después, volviéndose, os despedacen" (San Mateo., VII, 6). Se observará que los profanos están aquí representados simbólicamente por los animales considerados como "impuros", en el sentido propiamente ritual de la palabra.

(10). La concepción vulgar de los "misterios", especialmente cuando se aplica al dominio religioso, implica una confusión manifiesta entre "inexpresable" e "incomprensible", confusión que está totalmente injustificada, salvo con relación a las limitaciones intelectuales de ciertas individualidades.

Primera versión publicada en "Le Voile d'Ísis", octubre de 1935.

Capítulo XVIII: SIMBOLISMO Y FILOSOFÍA

Si el simbolismo es, como hemos explicado, esencialmente inherente a todo lo que presenta un carácter tradicional, es también, al mismo tiempo, uno de los rasgos por los cuales las doctrinas tradicionales, en su conjunto (pues esto se aplica a la vez a los dominios esotérico y exotérico), se distinguen, a primera vista, del pensamiento profano, al cual este mismo simbolismo es totalmente ajeno, y ello necesariamente, debido a que traduce propiamente algo “no humano”, que no podría en modo alguno existir en semejante caso. Sin embargo, los filósofos, que son los representantes por excelencia, si puede decirse, de este pensamiento profano, pero que no por ello tienen menos pretensiones para ocuparse de las cosas más diversas, como si su competencia se extendiera a todo, se ocupan a menudo también de simbolismo, y llegan entonces a emitir las ideas y teorías más extrañas; tal es así que algunos han querido constituir una “psicología del simbolismo”, lo cual está vinculado a ese error específicamente moderno que puede designarse con la palabra “psicologismo”, y que no es sino un caso particular de la tendencia a reducirlo todo a elementos exclusivamente humanos. No obstante, hay algunos de entre ellos que reconocen que el simbolismo no deriva de la filosofía; pero con intención de dar a esta aserción un sentido visiblemente desfavorable, como si el simbolismo fuera a sus ojos algo inferior e incluso despreciable; y uno se podría preguntar, al ver la manera en que hablan, si no lo confunden simplemente con el pseudo-simbolismo de algunos literatos, tomando así como el verdadero significado del término lo que no es sino un empleo totalmente abusivo y desviado. En realidad, si el simbolismo es una “forma de pensamiento” como se dice, lo que en cierto sentido es verdad, aunque ello no impide que sea también y principalmente algo distinto, la filosofía es otra, radicalmente diferente, e incluso opuesta a aquel en diversos aspectos. Se puede ir más lejos: la forma de pensamiento que representa la filosofía no corresponde sino a un punto de vista muy especial que no podría, ni siquiera en los casos más favorables, ser válida más que en un dominio muy restringido, y cuyo mayor error, inherente por otra parte a todo el pensamiento profano como tal, es quizá el no saber o no querer reconocer sus límites; el simbolismo, como puede uno darse cuenta tras lo que ya hemos explicado, tiene un alcance totalmente distinto; e, incluso no viendo aquí nada más que dos formas de pensamiento (lo cual es propiamente confundir la utilización del simbolismo con su esencia), sería todavía un grave error querer situarlas en el mismo plano. El que los filósofos no sean de este parecer no prueba nada; para poner las cosas en su justo lugar, es preciso ante todo considerarlas con imparcialidad, lo que no pueden en este caso hacer; y, en cuanto a nosotros, estamos persuadidos de que, en tanto que filósofos, no llegarán jamás a penetrar el profundo sentido del menor símbolo, porque hay aquí algo que está completamente fuera de su manera de pensar y que inevitablemente sobrepasa su comprensión.

Quienes conocen ya todo lo que hemos dicho en otros estudios acerca de la filosofía, en tantas ocasiones, no pueden extrañarse de ver que no le otorgamos sino una muy mediocre importancia; además, sin necesidad de llegar al fondo de la cuestión, es suficiente, para darse cuenta de que su posición no puede ser aquí sino subalterna en cierto modo, el recordar que todo modo de expresión, sea cual sea, tiene forzosamente un carácter simbólico, en el sentido más general de la palabra, con respecto a lo que expresa. Los filósofos no pueden hacer otra cosa que servirse de palabras, y, tal como hemos dicho anteriormente, estas palabras, en sí mismas, no son ni pueden ser nada más que símbolos; es entonces, en cierta forma, la filosofía lo que entra, aunque por completo inconscientemente, en el dominio del simbolismo, y no a la inversa.

Sin embargo, hay, bajo otro aspecto, una oposición entre filosofía y simbolismo, si se entiende este último en la acepción más restringida que se le da habitualmente, y que es, por otro lado, la que emplearemos cuando lo consideremos como propiamente característico de las doctrinas tradicionales: esta oposición consiste en que la filosofía es, como todo lo que se expresa con las formas ordinarias del lenguaje, esencialmente analítica, mientras que el simbolismo propiamente dicho es esencialmente sintético. La forma del lenguaje es, por definición, “discursiva” como la razón humana, de la cual es el instrumento propio y a la cual sigue o reproduce la marcha tan exactamente como le es posible; por el contrario, el simbolismo propiamente dicho es verdaderamente “intuitivo”, lo que, naturalmente, le hace incomparablemente más apto que el lenguaje para servir de punto de apoyo a la intuición intelectual y superracional, y ésta es precisamente la razón de que constituya el modo de expresión por excelencia de toda enseñanza iniciática. En cuanto a la filosofía, representa en todo caso el tipo del pensamiento discursivo (lo que, por supuesto, no significa que todo pensamiento discursivo tenga un carácter específicamente filosófico), y esto es lo que le impone las limitaciones que no puede franquear; por el contrario, el simbolismo, en tanto que soporte de la intuición trascendente, abre posibilidades verdaderamente ilimitadas.

La filosofía, debido a su carácter discursivo, es algo exclusivamente racional, puesto que éste es el carácter que pertenece en sentido propio a la razón; el dominio de la filosofía y sus posibilidades no puede entonces extenderse en ningún caso más allá de lo que la razón es capaz de alcanzar; y aún así no representa sino cierta utilización muy particular de esta facultad, pues es evidente, aunque no sea sino por el hecho de la existencia de ciencias independientes, que hay, en el orden mismo del conocimiento racional, cosas que no son de la incumbencia de la filosofía. Por otra parte, no se trata en absoluto de cuestionar el valor de la razón en su propio dominio y en tanto no pretenda sobrepasarlo (1); pero este valor no puede ser sino relativo, como igualmente lo es este dominio; y, por lo demás, la misma palabra *ratio*, ¿no tenía primitivamente el sentido de “relación”? No planteamos, dentro de ciertos límites, la legitimidad de la dialéctica, a pesar de que los filósofos abusan de ella demasiado a menudo; pero esta dialéctica, en todo caso, no debe ser jamás sino un medio y no un fin en sí misma, y, además, puede que este medio no sea aplicable indistintamente a todo; para darse cuenta de esto, solamente es preciso salir de los límites de la dialéctica, y esto es lo que no puede hacer la filosofía como tal.

Incluso admitiendo que la filosofía pueda ir tan lejos como le es teóricamente posible, y queremos decir con esto hasta los límites extremos del dominio de la razón, esto será todavía en verdad bien poco, pues, sirviéndonos de una expresión evangélica, “una sola cosa es necesaria”, y es precisamente esta “cosa” lo que le permanecerá siempre prohibida, porque está por encima y más allá de todo conocimiento racional. ¿Qué pueden los métodos discursivos del filósofo frente a lo inexpresable, que es, como explicamos antes, el “misterio” en el más profundo y cierto sentido de la palabra? Por el contrario, el simbolismo, digámoslo de nuevo, tiene por función esencial hacer “asentir” esto inexpresable, suministrar el soporte que permitirá a la intuición intelectual efectivamente alcanzarlo; ¿quién, entonces, habiendo comprendido esto, osaría todavía negar la inmensa superioridad del simbolismo y cuestionar que su alcance supera incomparablemente al de toda posible filosofía? Por excelente y perfecta en su género que pueda ser una filosofía (y no es ciertamente en las filosofías modernas en lo que pensamos al admitir semejante hipótesis), no es sin embargo todavía sino la “paja”; la frase es del mismo Santo Tomás de Aquino, quien no obstante, se reconocerá, no debió despreciar más de la cuenta al pensamiento filosófico, pero al menos tenía conciencia de sus limitaciones.

Pero hay todavía algo más: considerando al simbolismo como una “forma de pensamiento”, no se le enfoca en suma sino desde el punto de vista puramente humano, que por lo demás es evidentemente el único bajo el cual sea posible una comparación con la filosofía; debe sin duda considerársele así, en tanto que es un modo de expresión utilizado por el hombre, pero, a decir verdad, esto está muy lejos de ser suficiente y, no concerniendo en ningún modo a su esencia, no representa sino la parte más exterior de la cuestión. Ya hemos insistido lo bastante sobre la parte “no humana” del simbolismo como para que no sea necesario volver extensamente sobre ella; es suficiente en suma comprobar que tiene su fundamento en la propia naturaleza de los seres y de las cosas, que está en perfecta conformidad con las leyes de esta naturaleza, y reflexionar acerca de que las leyes naturales no son en el fondo sino una expresión y como una “exteriorización”, si puede decirse, de la Voluntad divina o *principial*. El verdadero fundamento del simbolismo es, como ya hemos dicho, la correspondencia existente entre todos los ordenes de la realidad, que liga uno a otro, y que se extiende, en consecuencia, del orden natural tomado en su conjunto al orden sobrenatural; en virtud de esta correspondencia, la naturaleza entera no es sino un símbolo, es decir, no recibe su verdadero significado mas que si se la considera como un soporte para elevarnos al conocimiento de las verdades sobrenaturales, o “metafísicas” en el sentido propio y etimológico de la palabra, lo que es precisamente la función esencial del simbolismo, y lo que es también la razón de ser profunda de toda ciencia tradicional (2). Por ello, hay necesariamente en el simbolismo algo cuyo origen se remonta más alto y más lejos que la humanidad, y podría decirse que este origen está en la obra misma del Verbo divino: ésta está principalmente en la propia manifestación universal, en la Tradición primordial que es, también, “revelación” del Verbo; esta Tradición, de la cual todas las demás no son sino formas derivadas, se incorpora por así decir en los símbolos, que son transmitidos de edad en edad sin que se les pueda asignar ningún origen “histórico”, y el proceso de esta especie de incorporación simbólica es análogo, en su orden, al de la manifestación (3).

Frente a los títulos del simbolismo, que proporcionan su valor trascendente, ¿cuáles son los que la filosofía podría reivindicar? El origen del simbolismo se confunde verdaderamente con el origen de los tiempos, e incluso, en un sentido, está más allá de los tiempos, ya que éstos no abarcan en realidad sino un modo especial de la manifestación (4); no hay, por otra parte, como hemos indicado, ningún

símbolo auténticamente tradicional que pueda ser relacionado con un inventor humano, del cual pueda decirse que ha sido imaginado por tal o cual individuo; ¿y no debería esto hacer reflexionar a quienes son capaces de ello? Toda filosofía, por el contrario, no se remonta sino a una determinada época y, en suma, siempre reciente, incluso aunque se trate de la antigüedad "clásica", que no es sino una antigüedad muy relativa (lo que demuestra por otra parte que, incluso humanamente, esta forma especial de pensamiento no tiene nada de esencial) (5); es la obra de un hombre cuyo nombre nos es conocido así como la fecha en que ha vivido, y es además normalmente este nombre lo que sirve para designarla, lo que muestra bien que no hay aquí nada que no sea humano e individual. Esta es la razón por la que dijimos hace un momento que no se puede soñar con establecer una comparación cualquiera entre la filosofía y el simbolismo sino a condición de limitarse a considerar a éste exclusivamente por el lado humano, ya que, por todos los demás, no podría encontrarse en el orden filosófico ni equivalencia ni tampoco correspondencia de cualquier género que sea.

Luego la filosofía es, si se observa, y por poner lo mejor posible las cosas, la "sabiduría humana", o una de sus formas, pero no es en todo caso mas que esto, y he aquí por qué decimos que es bien poca cosa en el fondo; y no es sino esto ya que se trata de una especulación completamente racional, y la razón es una facultad puramente humana, incluso con la que se define esencialmente a la naturaleza individual humana como tal. "Sabiduría humana" es tanto como decir "sabiduría mundana", en el sentido en que el "mundo" es especialmente entendido en el Evangelio (6); podríamos aún, en el mismo sentido, decir también "sabiduría profana"; todas estas expresiones son en el fondo sinónimas, e indican claramente que no se trata de la verdadera sabiduría, de la cual no es mas que una sombra vana e incluso frecuentemente "invertida" (7).

Por otra parte, de hecho, la mayoría de los filósofos no son siquiera una sombra de la sabiduría, por deformada que se la suponga; no son, sobre todo cuando se trata de las filosofías modernas, de donde los menores vestigios de los antiguos conocimientos tradicionales han desaparecido por completo, sino construcciones desprovistas de toda base sólida, conjuntos de hipótesis más o menos caprichosas, y, en todo caso, simples opiniones individuales sin autoridad y sin alcance real.

Podemos, para concluir este punto, resumir en pocas palabras el fondo de nuestro pensamiento: la filosofía no es propiamente sino "saber profano" y no puede pretender nada más, mientras que el simbolismo, entendido en su verdadero sentido, forma parte esencialmente de la "ciencia sagrada", incluso no podría verdaderamente existir o al menos exteriorizarse sin ella, pues todo medio de expresión apropiado le faltaría entonces. Sabemos bien que muchos de nuestros contemporáneos, incluso la mayoría, son desgraciadamente incapaces de hacer la conveniente distinción entre estos dos órdenes de conocimiento (si es que un conocimiento profano merece verdaderamente ese nombre); pero, por supuesto, no es a éstos a quienes nos dirigimos, pues, como ya hemos declarado muy a menudo en otras ocasiones, es únicamente de "ciencia sagrada" de lo que pretendemos ocuparnos por nuestra parte.

NOTAS:

(1). Hagamos notar, a propósito de esto, que "suprarracional" no es en absoluto sinónimo de "irracional": lo que está por encima de la razón no le es contrario. Pura y simplemente se le escapa.

(2). Este es el motivo de que el mundo sea como un lenguaje divino para quienes saben comprenderlo: según la expresión bíblica, "*Coeli enarrant gloriam Dei*" (*Salmo XIX, 2*).

(3). Recordaremos una vez más a propósito de esto, para no dejar lugar a ningún equívoco, que rehusamos por completo dar el nombre de "tradición" a todo lo que es puramente humano y profano, y, en particular, a una doctrina filosófica, sea cual sea.

(4). Es entonces muy poco comprensible que cierto Rito masónico, cuya "regularidad" es por otra parte cuestionable, pretenda datar sus documentos en una época calculada *Ab Origine Symbolismi*.

(5). Quizá cabría preguntarse por qué la filosofía toma precisamente nacimiento en el siglo VI antes de la era cristiana, época que presenta caracteres muy singulares en varios aspectos, tal como hemos señalado en diferentes ocasiones.

(6). En sánscrito, la palabra *laukika*, "mundano", (adjetivo derivado de *loka*, "mundo") es tomada a menudo con la misma acepción que en el lenguaje evangélico, es decir, en suma, con el sentido de "profano", y esta concordancia nos parece muy digna de señalar.

(7). Por lo demás, incluso sin considerar mas que el sentido propio de las palabras, debería ser evidente que *philosophia* no es *sophia*, "sabiduría"; no puede ser normalmente, con relación a ésta, sino una preparación o un

encaminamiento; también podría decirse que la filosofía se torna ilegítima desde el momento en que deja de tener por objetivo conducir a algo que la supera. Esto es, por otra parte, lo que reconocían los escolásticos de la Edad Media cuando decían: "*philosophia ancilla theologiae*"; pero, en esto, su punto de vista era todavía mucho más restringido, pues la teología, que no proviene sino del dominio exotérico, está extremadamente lejos de poder representar a la sabiduría tradicional en su integridad.

Primera versión publicada en "Etudes Traditionnelles", noviembre de 1935.

Capítulo XIX: RITOS Y CEREMONIAS

Después de haber esclarecido, tanto como nos ha sido posible, las principales cuestiones referentes a la verdadera naturaleza del simbolismo, podemos retomar ahora lo concerniente a los ritos: todavía nos quedan, sobre este tema, algunas enojosas confusiones por disipar. En nuestra época, las afirmaciones más extraordinarias son posibles e incluso se aceptan corrientemente, estando afectados quienes las emiten y quienes las aceptan de una misma falta de discernimiento; el observador de las diversas manifestaciones de la mentalidad contemporánea tiene que comprobar, a cada instante, tantas cosas de este género, en todos los órdenes y en todos los dominios, que debería llegar a no asombrarse de nada. Sin embargo, es a pesar de todo difícil guardarse de cierta estupefacción cuando se ve a pretendidos “instructores espirituales”, a los que algunos incluso creen encargados de “misiones” más o menos excepcionales, parapetarse tras su “horror a las ceremonias” para rechazar indistintamente todos los ritos, de la naturaleza que sean, declarándose incluso resueltamente hostiles a éstos. Este horror es, en sí mismo, algo perfectamente admisible, incluso legítimo si se quiere, a condición de tener en cuenta una cuestión de preferencias individuales y de no querer que todos la compartan forzosamente; en todo caso, en cuanto a nosotros, la comprendemos sin el menor esfuerzo; pero jamás hemos dudado, ciertamente, que algunos ritos puedan ser asimilados a “ceremonias”, ni que los ritos en general deban ser considerados como teniendo en sí mismos tal carácter. Es aquí donde reside la confusión, verdaderamente extraña para quienes tienen alguna pretensión más o menos reconocida de servir de “guías” al prójimo en un dominio donde, precisamente, los ritos poseen un papel esencial y la mayor importancia, en tanto que “vehículos” indispensables de las influencias espirituales sin las cuales no podría plantearse el menor contacto efectivo con realidades de orden superior, sino solamente con aspiraciones vagas e inconsistentes, “idealismo” nebuloso y especulaciones en el vacío.

No nos demoraremos en buscar cuál puede ser el origen de la palabra “ceremonia”, que parece oscuro y sobre el cual los lingüistas están lejos de ponerse de acuerdo (1); está claro que la tomamos en el sentido que constantemente tiene en el lenguaje actual, y que es suficientemente conocido de todo el mundo como para que se deba insistir sobre él: se trata en suma siempre de una manifestación que conlleva un despliegue más o menos grande de pompa exterior, sean cuales sean las circunstancias que proporcionan la ocasión o el pretexto en cada caso particular. Es evidente que puede ocurrir, y a menudo de hecho ocurre, especialmente en el orden exotérico, que los ritos estén rodeados de tal pompa; pero entonces la ceremonia constituye simplemente algo sobreañadido al propio rito, luego accidental y no esencial con respecto a éste; deberemos volver en otro momento sobre este punto. Por otra parte, no es menos evidente que existe también, y en nuestra época más que nunca, una multitud de ceremonias que no tienen sino un carácter puramente profano, luego que no están en absoluto unidas al cumplimiento de un rito cualquiera, si es que no se les ha decorado con el nombre de ritos, por uno de esos prodigiosos abusos del lenguaje que frecuentemente hemos denunciado, y esto se explica, por otro lado, en el fondo por el hecho de que hay, en todas estas cosas, una intención de instituir en efecto “pseudo-ritos” destinados a suplantar a los verdaderos ritos religiosos, pero que, naturalmente, no pueden imitar a éstos sino de una forma totalmente exterior, es decir, precisamente por su sola parte “ceremonial”. El rito mismo, del cual la ceremonia no es en cualquier forma sino una simple envoltura, es desde entonces completamente inexistente, pues no podría haber un rito profano, lo que sería una contradicción en los términos; y se puede uno preguntar si los inspiradores conscientes de estas falsificaciones groseras cuentan simplemente con la ignorancia y la incomprensión generales para hacer aceptar una semejante sustitución, o si las comparten ellos mismos en cierta medida. No intentaremos resolver esta última cuestión, y solamente recordaremos, a quienes se extrañen de lo que ello pueda suponer, que el conocimiento de las realidades propiamente espirituales, en el grado que sea, está rigurosamente cerrado a la “contra-iniciación” (2); pero todo lo que nos importa por el momento es el hecho mismo de que existan ceremonias sin ritos, tanto como ritos sin ceremonias, lo que es suficiente para demostrar hasta qué punto es erróneo querer establecer entre ambas cosas una identificación o una asimilación cualquiera.

A menudo hemos dicho que, en una civilización estrictamente tradicional, todo tiene verdaderamente un carácter ritual, incluidas las propias acciones de la vida cotidiana; ¿debería entonces suponerse por ello que los hombres deben vivir, si puede decirse así, en estado de ceremonia perpetua? Esto es literalmente inimaginable, y no hay sino que formular así la cuestión para hacer resaltar inmediatamente toda su absurdidad; es preciso decir más bien que es todo lo contrario a tal suposición lo que es cierto, pues siendo entonces los ritos algo completamente natural, y no teniendo en grado alguno el carácter de excepción que parecen presentar cuando la conciencia de la tradición

se debilita y el punto de vista profano toma nacimiento y se difunde en la misma proporción que este debilitamiento, cualquier ceremonia que los acompañase, subrayando en cualquier forma ese carácter excepcional, no tendría con seguridad ninguna razón de ser. Si nos remontamos a los orígenes, el rito no es otra cosa que “lo que es conforme al orden”, según la acepción del término sánscrito *rita* (3); es entonces lo único realmente “normal”, mientras que la ceremonia, por el contrario, da inevitablemente siempre la impresión de algo más o menos anormal, fuera del curso habitual y regular de los acontecimientos que ocupan el resto de la existencia. Esta impresión, digámoslo de pasada, podría quizá contribuir por un lado a explicar la manera tan singular en que los occidentales modernos, que casi no saben separar la religión de las ceremonias, consideran a la primera como algo completamente aislado, sin ninguna relación real con el conjunto de las demás actividades a las cuales “consagran” su vida.

Toda ceremonia tiene un carácter artificial, incluso convencional si se quiere, porque no es, en definitiva, sino el producto de una elaboración completamente humana; incluso si está destinada a acompañar a un rito, este carácter se opone al del rito mismo, que, por el contrario, conlleva esencialmente un elemento “no humano”. Quien cumple un rito, si ha alcanzado un cierto grado de conocimiento efectivo, puede y debe incluso tener consciencia de que hay ahí algo que le sobrepasa, que no depende en modo alguno de su iniciativa individual; pero, en cuanto a las ceremonias, por mucho que puedan imponerse a quienes asisten a ellas, y que se encuentran reducidos al papel de simples espectadores más bien que al de “participantes”, está claro que aquellos que las organizan y que regulan su ordenación saben perfectamente a qué atenerse y se dan cuenta de que toda la eficacia que pueda alcanzarse está completamente subordinada a las disposiciones tomadas por ellos mismos y a la manera más o menos satisfactoria en que sean ejecutadas. En efecto, esta eficacia, al no tener nada que no sea humano, no puede ser de un orden verdaderamente profundo, y no es en suma sino puramente “psicológica”; he aquí el por qué puede decirse que se trata de impresionar a los asistentes o de imponérsele con toda clase de medios sensibles; e, incluso en el lenguaje ordinario, ¿no es justamente uno de los mayores elogios que pueden hacerse de una ceremonia el calificarla de “imponente”, sin que por otra parte el verdadero sentido de este epíteto sea generalmente comprendido? Señalemos todavía, a propósito de esto, que quienes no quieran reconocer a los ritos sino efectos de orden “psicológico” los confunden también por ello, quizá sin darse cuenta, con las ceremonias, puesto que desconocen su carácter “no humano”, en virtud del cual sus efectos reales, en tanto que ritos propiamente dichos e independientemente de toda circunstancia accesoria, son por el contrario de un orden totalmente diferente.

Sin embargo, podría plantearse esta cuestión: ¿por qué razón juntar así las ceremonias a los ritos, como si lo “no humano” tuviera necesidad de esta ayuda humana, cuando debería más bien permanecer tan desprendido como fuera posible de semejantes contingencias? La verdad es que ésta es simplemente una consecuencia de la necesidad que se impone de tener en cuenta las condiciones de hecho de la humanidad terrestre, al menos en tal o cual período de su existencia; se trata de una concesión hecha a cierto estado de decadencia, desde el punto de vista espiritual, en los hombres que son llamados a participar en los ritos; son estos hombres, y no los ritos, quienes tienen necesidad del auxilio de las ceremonias. No podría ser en absoluto cuestión de reforzar o intensificar el efecto de los ritos en su propio dominio, sino únicamente de hacerlos más accesibles a los individuos a los que se dirigen, de preparar a éstos, tanto como se pueda, colocándolos en un apropiado estado emotivo y mental; esto es todo lo que pueden hacer las ceremonias, y debe reconocerse que están lejos de ser inútiles bajo este aspecto, y que, para la generalidad de los hombres, desempeñan en efecto muy bien este cometido. Este es también el motivo de que no tengan verdaderamente razón de ser más que en el orden exotérico, que se dirige indistintamente a todos; si se trata del orden esotérico o iniciático todo es distinto, pues éste debe quedar reservado a una élite que, por definición, no tiene necesidad de estas “ayudas” exteriores, implicando precisamente su cualificación que esté por encima del estado de decadencia de la mayoría; además, la introducción de ceremonias en este orden, si no obstante, a veces se produce, no puede explicarse sino por cierta degeneración de las organizaciones iniciáticas donde tal hecho tiene lugar.

Lo que acabamos de decir define el papel legítimo de las ceremonias; pero, aparte de esto, también hay abuso y peligro: como lo que es puramente exterior es además, por la fuerza de las cosas, lo que hay de más inmediatamente aparente, es siempre de temer que lo accidental haga perder de vista a lo esencial, y que las ceremonias tomen, a ojos de quienes son sus testigos, mucha más importancia que los ritos, a los que éstas disimulan en cierto modo bajo una acumulación de formas accesorias. Puede incluso ocurrir, lo que todavía es más grave, que este error sea compartido por quienes tienen como función cumplir los ritos en calidad de representantes autorizados de una tradición, si ellos

mismos son alcanzados por esta decadencia espiritual general de la que hemos hablado; y resulta entonces que, habiendo desaparecido la verdadera comprensión, todo se reduce, al menos conscientemente, a un "formalismo" excesivo y sin razón, que se aplicará de buen grado especialmente a mantener el brillo de las ceremonias y a exagerarlo más de la cuenta, teniendo casi como algo despreciable al rito, que sería reducido a lo esencial, y que es no obstante lo único que debería realmente contar. Esta es, para una forma tradicional, una especie de degeneración que limita con la "superstición" entendida en sentido etimológico, puesto que el respeto a las formas sobrevive a su comprensión, y así la "letra" asfixia completamente al "espíritu"; el "ceremonialismo" no es la observancia del ritual, sino más bien el olvido de su valor profundo y de su significado real, la materialización más o menos grosera de las concepciones de su naturaleza y su papel, y, finalmente, el desconocimiento de lo "no-humano" en provecho de lo humano.

NOTAS:

(1). La palabra proviene de las fiestas de Ceres entre los romanos, o bien, como otros han supuesto, del nombre de una antigua villa de Italia llamada Ceré. Poco importa en el fondo, pues este origen, en todo caso, puede, como el de la palabra "místico" del cual hemos hablado anteriormente, no tener sino muy poca relación con el sentido que la palabra ha adoptado en el uso corriente y que es el único en el cual es actualmente posible emplearla.

(2). Véase *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, caps. XXXVIII y XL.

(3). Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, caps. III y VIII.

Primera versión publicada en "Etudes Traditionnelles", febrero de 1937.

Capítulo XX: A PROPÓSITO DE LA MAGIA CEREMONIAL

Para completar lo que acaba de ser dicho sobre las ceremonias y sus diferencias esenciales con los ritos, consideraremos todavía un caso especial al que intencionadamente habíamos dejado de lado: este caso es aquel en que se plantean las “ceremonias mágicas”, y, aunque quede con seguridad fuera del tema principal de nuestro estudio, no creemos inútil tratarlo con algún detalle, puesto que la magia es, como ya hemos dicho, lo que da lugar a una gran parte de los equívocos creados y mantenidos, con objeto de la iniciación, por una muchedumbre de pseudo-iniciados de todo género; por lo demás, el término de “magia” es aplicado continuamente hoy en día a diestro y siniestro a las cosas más diversas, y a veces sin la menor relación con lo que realmente designa. Todo lo que parece más o menos raro, todo lo que se sale de lo ordinario (o de lo que se ha convenido en considerar como tal) es “mágico” para algunos; ya hemos señalado la aplicación que hacen algunos de este epíteto ligándolo a la eficacia propia de los ritos, por otra parte, las más de las veces con la intención de negar su realidad; y, a decir verdad, en el lenguaje vulgar, la palabra ha llegado incluso a no tener casi otro sentido que éste. Para otros, la “magia” toma el aspecto de algo más bien “literario”, un poco a la manera en la cual se habla corrientemente también de la “magia del estilo”; y es principalmente a la poesía (o al menos a cierta poesía, si no indistintamente a toda) a la que quieren atribuir este carácter “mágico”. En este último caso, hay una confusión quizá menos grosera, pero que importa tanto más disipar: es exacto que la poesía, en sus orígenes y antes de que hubiera degenerado en simple “literatura” y en expresión de una pura fantasía individual, era algo del todo diferente, cuya noción puede en suma vincularse directamente con la de los *mantras* (1); luego podía haber realmente entonces una poesía mágica, así como una poesía destinada a producir efectos de un orden mucho más elevado (2); pero, desde el momento que se trata por el contrario de poesía profana (y es ésta la que los modernos tienen presente inevitablemente, puesto que, incluso cuando llegan a encontrarse en presencia de la otra, no saben distinguirlas y creen aún que no se trata sino de “literatura”), no puede plantearse nada de ello, como tampoco, aunque así se diga (lo que es también otro abuso del lenguaje) puede ser cuestión de “inspiración” en el único verdadero sentido de esta palabra, es decir, en sentido propiamente “supra-humano”. No negamos, por supuesto, que la poesía profana, como, por lo demás, cualquier otra expresión de ideas o sentimientos, pueda producir efectos psicológicos; pero ésta es una cuestión totalmente distinta y, precisamente, no tiene en absoluto nada que ver con la magia; sin embargo, no debe olvidarse este punto, pues puede estar en él el origen de una confusión que, en este caso, sería simplemente correlativa a otro error cometido frecuentemente por los modernos relativo a la propia naturaleza de la magia, y sobre el cual deberemos volver más adelante.

Dicho esto, recordaremos que la magia es propiamente una ciencia, incluso puede decirse que una ciencia “física” en el sentido etimológico de la palabra, puesto que se ocupa de leyes y de la producción de ciertos fenómenos (y es además, como ya hemos indicado, el carácter “fenoménico” de la magia lo que interesa a algunos occidentales modernos, ya que satisface sus tendencias “experimentalistas”); únicamente es importante precisar que las fuerzas que aquí intervienen pertenecen al orden sutil, y no al corporal, y por ello sería completamente erróneo querer asimilar esta ciencia a la “física” tomada en el restringido sentido en que la entienden los modernos; este error se encuentra por lo demás también de hecho, puesto que algunos han creído poder relacionar los fenómenos mágicos con la electricidad o con “radiaciones” del mismo orden. No obstante, si la magia tiene este carácter de ciencia, uno se preguntará quizás cómo es posible que se hable de ritos mágicos, y es preciso reconocer que esto debe ser en efecto fuente de perplejidad para los modernos, dada la idea que se hacen de las ciencias; allí donde vean ritos, piensan que se trata necesariamente de algo distinto, que pretenden casi siempre identificar más o menos completamente con la religión; pero, digámoslo claramente, los ritos mágicos no tienen en realidad, en cuanto a su fin propio, ningún punto en común con los ritos religiosos, ni tampoco (e incluso estaríamos tentados de decir que con mayor razón) con los ritos iniciáticos, como quisieran, por otra parte, los partidarios de ciertas concepciones pseudo-iniciáticas que se dan en nuestra época; y no obstante, aunque queden por completo fuera de estas categorías, hay verdaderamente también ritos mágicos.

La explicación es muy simple en el fondo: la magia es una ciencia, como hemos dicho, pero una ciencia tradicional; ahora bien, en todo lo que presente este carácter, trátase de ciencias, de arte o de oficios, hay siempre, o al menos cuando no se limita a estudios simplemente teóricos, algo que, si se comprende bien, debe ser considerado como constituyente de verdaderos ritos; y no hay de qué asombrarse, pues toda acción cumplida según reglas tradicionales, sea cual sea el dominio del que provenga, es realmente una acción ritual, tal y como hemos indicado anteriormente. Naturalmente, estos ritos deberán, en cada caso, ser de un género especial, siendo forzosamente su “técnica”

apropiada al objetivo particular al cual están destinados; ésta es la razón de que sea preciso evitar cuidadosamente toda confusión y toda falsa asimilación tales como las que hemos mencionado antes, y esto tanto en cuanto a los ritos en sí mismos como en cuanto a los diferentes dominios a los cuales se refieren respectivamente, siendo ambas cosas por otra parte estrechamente solidarias; y los ritos mágicos no son así nada más que una especie entre muchas otras, del mismo modo que lo son, por ejemplo, los ritos médicos, que deben aparecer también, a ojos de los modernos, como algo extraordinario e incluso completamente incomprensible, pero cuya existencia en las civilizaciones tradicionales no deja de ser un hecho indudable.

Es conveniente recordar que la magia es, entre las ciencias tradicionales, una de las que pertenecen al orden más inferior, pues está bien claro que aquí todo debe ser considerado como estrictamente jerarquizado según su naturaleza y su dominio propio; sin duda es por ello que está, quizá más que las demás, sujeta a desviaciones y degeneraciones (3). Ocurre a veces que adquiere un desarrollo desproporcionado en relación a su importancia real, llegando a asfixiar en cierto modo los conocimientos superiores y más dignos de interés, y algunas civilizaciones antiguas han muerto a causa de esta invasión de la magia, tal y como la civilización moderna corre el riesgo de morir a causa de la de la ciencia profana, la cual por añadidura representa una desviación más grave todavía, puesto que la magia, a pesar de todo, es aún un conocimiento tradicional. A veces, además, ésta sobrevive por así decir a sí misma, bajo el aspecto de vestigios más o menos informes e incomprensidos, pero todavía capaces de ofrecer algunos resultados efectivos, y puede entonces descender al nivel de la baja hechicería, lo que es el caso más común y extendido, o degenerar todavía de cualquier otro modo. Hasta el momento, no hemos hablado de ceremonias, pero es justamente ahora cuando vamos a hacerlo, pues éstas constituyen el carácter propio de una de esas degeneraciones de la magia, hasta el punto de haber recibido la denominación de “magia ceremonial”.

Los ocultistas estarían sin duda poco dispuestos a admitir que esta “magia ceremonial”, la única que conocen y que practican, no es sino una magia degenerada, y no obstante es así; e incluso, sin pretender en absoluto asimilarla a la hechicería, podríamos decir que está todavía más degenerada que ésta en ciertos aspectos, aunque de forma distinta. Expliquémonos claramente sobre este asunto: el hechicero cumple ciertos ritos y pronuncia ciertas fórmulas, generalmente sin comprender su sentido, pero contentándose con repetir tan exactamente como le es posible lo que le ha sido enseñado por aquellos que se los han transmitido (y esto es un punto particularmente importante desde el momento en que se trata de algo que presenta un carácter tradicional, como se puede comprender fácilmente por lo anteriormente explicado); y estos ritos y fórmulas, que a menudo no son sino restos más o menos desfigurados de algo más antiguo, y que ciertamente no se acompañan de ninguna ceremonia, no dejan de tener por ello, en muchos casos, cierta eficacia (no hacemos aquí ninguna distinción entre las intenciones benéficas o maléficas que pueden presidir su uso, puesto que se trata únicamente de la realidad de los efectos obtenidos). Por el contrario, el ocultista que practica “magia ceremonial” no obtiene generalmente ningún resultado serio, por mucho cuidado que ponga en conformarse a una multitud de prescripciones minuciosas y complicadas, que por otra parte no ha aprendido sino mediante el estudio de libros, y no a través de una transmisión; es posible que a veces llegue a ilusionarse, pero éste es un asunto distinto; y podría decirse que hay, entre las prácticas del hechicero y las suyas, la misma diferencia que entre algo vivo, aunque en estado de decrepitud, y algo muerto.

Este fracaso del “magista” (4) (ya que ésta es la palabra de la cual los ocultistas se sirven preferentemente, estimándola sin duda más honorable y menos vulgar que la de “mago”) tiene una doble razón: por un lado, en la medida en que puede aún tratarse de ritos en semejante caso, los simula más bien que verdaderamente los cumple, puesto que le falta la transmisión que sería necesaria para “vivificarlos”, y a la cual no podría suplir de ningún modo la simple intención; por otro lado, estos ritos están literalmente asfixiados bajo el “formalismo” vacío de las ceremonias, pues, incapaz de discernir lo esencial de lo accidental (y los libros en los cuales se apoya estarán por otra parte muy lejos de poder ayudarle, pues todo está de ordinario mezclado inextricablemente, quizá de forma voluntaria en ciertos casos e involuntaria en otros), el “magista” se unirá naturalmente sobre todo a la parte exterior, que le atrae más y es la más “impresionante”; esto es, en suma, lo que justifica el nombre mismo de la “magia ceremonial”. De hecho, la mayoría de los que creen “hacer magia” no hacen en realidad otra cosa que pura y simplemente autosugestionarse; lo más curioso es que las ceremonias llegan a imponerse, no solamente a los espectadores, si los hay, sino también a aquellos que las cumplen, y, cuando son sinceros (no tenemos que ocuparnos sino de este caso, y no

de aquellos en los que interviene la charlatanería), son verdaderamente, como los niños, víctimas de su propio juego. Estos no obtienen ni pueden obtener sino efectos de orden exclusivamente psicológico, es decir, de la misma naturaleza que los producidos por las ceremonias en general, y que son además, en el fondo, toda la razón de ser de éstas; pero, incluso si son conscientes de lo que ocurre en ellos y a su alrededor y se dan cuenta de que todo se reduce a eso, están muy lejos de dudar que, si esto ocurre, no es sino debido al hecho de su incapacidad y su ignorancia. En tal caso, se las ingenian para construir teorías, de acuerdo con las concepciones más modernas, coincidiendo directamente con ello, de grado o por fuerza, con las de la propia "ciencia oficial", para explicar que la magia y sus efectos provienen por completo del dominio psicológico, tal como otros consideran así para los ritos en general; la desgracia es que no es de la magia de lo que hablan, desde la perspectiva en que semejantes efectos son nulos e inexistentes, y que, confundiendo los ritos con las ceremonias, confunden también la realidad con lo que no es sino una caricatura o una parodia de la misma; si a los "magistes" les ocurre esto, ¿cómo extrañarse de que semejantes confusiones se den entre el gran público?

Estas indicaciones bastarán, por un lado, para relacionar el caso de las ceremonias mágicas a lo que dijimos en principio de las ceremonias en general, y, por otro, para mostrar de dónde provienen algunos de los principales errores modernos concernientes a la magia. Con seguridad, "hacer magia", aunque sea de la manera más auténtica que se pueda, no es una ocupación que nos parezca muy digna de interés; pero debemos reconocer que es una ciencia cuyos resultados, a pesar de lo que se pueda pensar acerca de su valor, son tan reales en su orden como los de toda otra ciencia, y no tienen nada en común con las ilusiones y ensoñaciones "psicológicas". Es necesario al menos saber determinar la verdadera naturaleza de cada cosa y situarla en el lugar conveniente, pero esto es justamente lo que la mayoría de nuestros contemporáneos se muestran totalmente incapaces de hacer, y lo que hemos denominado el "psicologismo", es decir, la tendencia a reducirlo todo a interpretaciones psicológicas, de lo cual tenemos aquí un ejemplo muy claro, no es, entre las manifestaciones características de su mentalidad, una de las menos singulares ni de las menos significativas; no es por otra parte, en el fondo, sino una de las más recientes formas que ha tomado el "humanismo", es decir, la tendencia general del espíritu moderno a pretender reducirlo todo a elementos puramente humanos.

NOTAS:

(1). Los libros sagrados, o al menos algunos de ellos, pueden ser "poemas" en este sentido, pero ciertamente no lo son en sentido "literario" como pretenden los "críticos" modernos, que quieren con ello reducirlos a un nivel puramente humano.

(2). Los únicos vestigios de poesía mágica que pueden aún encontrarse en Occidente forman parte de lo que nuestros contemporáneos han convenido en llamar "supersticiones populares"; es efectivamente en la brujería rural donde principalmente se encuentran.

(3). Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, caps. XXVI y XXVII.

(4). Juego de palabras intraducible entre *magicien* -mago, hechicero- y *magister* -maestro- (N. del T.)

Primera versión publicada en "Etudes Traditionnelles", marzo de 1937.

Capítulo XXI: DE LOS PRETENDIDOS “PODERES” PSÍQUICOS

Para concluir con el tema de la magia y demás elementos del mismo orden, debemos tratar aún otra cuestión, la de los pretendidos “poderes” psíquicos, que por otra parte nos conduce directamente al tema de la iniciación, o más bien a los errores cometidos con objeto de ello, puesto que hay quien, como dijimos al principio, le asigna expresamente como fin “el desarrollo de los poderes psíquicos latentes en el hombre”. Lo que es así llamado no es otra cosa en el fondo que la facultad de producir “fenómenos” más o menos extraordinarios, y, de hecho, la mayor parte de las escuelas pseudo-esotéricas o pseudo-iniciáticas del Occidente moderno no se proponen nada más; es ésta una verdadera obsesión entre la gran mayoría de sus adherentes, que se ilusionan acerca del valor de estos “poderes” hasta el punto de tomarlos como el signo de un desarrollo espiritual, incluso como su culminación, mientras que, incluso cuando no son un simple espejismo de la imaginación, provienen únicamente del dominio psíquico, que no tiene en realidad nada que ver con el espiritual, y no son frecuentemente sino un obstáculo para la adquisición de toda verdadera espiritualidad.

Esta ilusión sobre la naturaleza y el alcance de los “poderes” en cuestión está muy a menudo asociada a un excesivo interés por la “magia”, el cual tiene también como causa, tal como hemos indicado, la misma pasión por los “fenómenos” que es tan característica de la mentalidad occidental moderna; pero aquí se introduce otro error que debe señalarse: la verdad es que no hay “poderes mágicos”, aunque se encuentre esta expresión a cada instante, no solamente entre aquellos a los que aludimos, sino también, debido a un curioso acuerdo en el error, entre quienes se esfuerzan en combatir sus tendencias, siendo no menos ignorantes que aquellos del fondo de las cosas. La magia debería ser tratada como la ciencia natural y experimental que es en realidad; por extraños o excepcionales que puedan ser los fenómenos de los que se ocupa, no son por ello más “trascendentes” que otros, y el mago, cuando provoca tales fenómenos, lo hace simplemente aplicando el conocimiento que posee de ciertas leyes naturales, las del dominio sutil a las cuales pertenecen las fuerzas que pone en juego. No hay aquí entonces ningún “poder” extraordinario, al igual que no lo hay en quienes, habiendo estudiado una ciencia cualquiera, pone en práctica los resultados; ¿se dirá, por ejemplo, que un médico posee “poderes” porque, sabiendo qué remedio conviene a tal o cual enfermedad, lo administra?. Entre el mago y el poseedor de “poderes” psíquicos hay una diferencia comparable a la que existe, en el orden corporal, entre quien cumple cierto trabajo con ayuda de una máquina y aquel que lo realiza empleando como único medio la fuerza o la habilidad de su organismo; ambos operan en el mismo dominio, pero no de la misma forma. Por otra parte, se trate de magia o de “poderes”, no hay aquí en todo caso, repitámoslo, absolutamente nada de espiritual o de iniciático; si señalamos la diferencia entre ambas cosas no es porque una valga más que la otra desde nuestro punto de vista; pero es siempre necesario saber exactamente de qué se habla y disipar las confusiones que existen sobre este tema.

Los “poderes” psíquicos son, en ciertos individuos, algo completamente espontáneo, el efecto de una simple disposición natural que se desarrolla por sí misma; es evidente que, en este caso, no hay lugar para la vanidad, no más que para otra aptitud cualquiera, pues no dan testimonio de ninguna “realización”, e incluso quien los posee puede no suponer siquiera la existencia de tal cosa: si jamás ha oído hablar de “iniciación”, no se le ocurrirá ciertamente la idea de creerse “iniciado” porque vea cosas que no ve todo el mundo, o porque tenga a veces sueños “premonitorios”, o porque llegue a curar una enfermedad mediante el simple contacto, sin que él mismo sepa cómo ha podido hacerlo. Pero también existe el caso de que semejantes “poderes” sean adquiridos o desarrollados artificialmente, como resultado de ciertos “entrenamientos” especiales; esto es algo más peligroso, pues ocurre raramente sin provocar cierto desequilibrio; y, al mismo tiempo, en este caso es cuando más fácilmente se produce la ilusión: hay personas que están persuadidas de que han obtenido ciertos “poderes”, perfectamente imaginarios de hecho, sea simplemente bajo la influencia de su deseo y de una especie de “idea fija”, sea por el efecto de una sugestión que ejerce sobre él alguno de esos medios en que se practican de ordinario los “entrenamientos” de este género. Es ahí sobre todo donde se habla de “iniciación” a todas horas, identificándola más o menos con la adquisición de estos famosos “poderes”; no es entonces asombroso que espíritus débiles o ignorantes se dejen en cierto modo fascinar por semejantes pretensiones, a las que basta no obstante para reducir a la nada la comprobación de la existencia del primer caso del que hemos hablado, puesto que, en éste, se encuentran “poderes” totalmente parecidos, incluso a menudo más desarrollados y más auténticos, sin que exista la menor huella de “iniciación” real o supuesta. Lo más singular y quizá más difícilmente comprensible es que los poseedores de estos “poderes” espontáneos, si llegan a entrar en contacto con esos mismos medios pseudo-iniciáticos, son a veces llevados a creer, también ellos, que son “iniciados”; deberían seguramente saber mejor a qué atenerse sobre el carácter real de estas

facultades, que se encuentran, por lo demás, en un grado u otro, entre muchos niños muy ordinarios en todas partes, aunque a menudo después desaparecen más o menos rápidamente. La única excusa en todas estas ilusiones es que ninguno de quienes las provocan y las mantienen en sí mismos o en los demás tiene la menor noción de lo que es la verdadera iniciación; pero, por supuesto, ello no atenúa en modo alguno el peligro, sea en cuanto a los trastornos psíquicos e incluso fisiológicos que son el acompañamiento habitual de esta especie de cosas, sea en cuanto a las consecuencias más lejanas, todavía más graves, de un desarrollo desordenado de las posibilidades inferiores que, como hemos dicho en otro lugar, es directamente lo contrario de la espiritualidad (1).

Es particularmente importante señalar que los “poderes” de que se trata pueden coexistir con la ignorancia doctrinal más completa, tal como es fácil de comprobar, por ejemplo, en la mayor parte de los “clarividentes” y “sanadores”; esto sólo probaría suficientemente que no tienen la menor relación con la iniciación, cuyo objeto no puede ser sino el puro conocimiento. Al mismo tiempo, esto demuestra que su adquisición está desprovista de todo interés verdadero, puesto que quien los posee no está más avanzado en la realización de su ser propio, realización que es una con el propio conocimiento efectivo; no representan sino adquisiciones totalmente contingentes y transitorias, exactamente comparables al desarrollo corporal, que al menos no presenta los mismos peligros; e incluso las pocas ventajas no menos contingentes que puede aportar su ejercicio no compensan ciertamente los inconvenientes a los cuales hemos hecho alusión. Estas ventajas no consisten frecuentemente sino en asombrar a los ingenuos y en hacerse admirar por ellos, o en otras satisfacciones no menos vanas y pueriles; y hacer alarde de estos “poderes” es ya una prueba de una mentalidad incompatible con toda iniciación, aunque sea en el grado más elemental; ¿qué decir entonces de quienes se sirven de ellos para hacerse pasar por “grandes iniciados”? No insistiremos más, pues esto no deriva sino de la charlatanería, incluso si los “poderes” en cuestión son reales en su orden; no es, en efecto, la realidad de los fenómenos como tales lo que importa aquí principalmente, sino el valor y el alcance que conviene atribuirles.

No es dudoso que, incluso entre aquellos cuya buena fe es indudable, la parte de sugestión sea muy grande en todo ello; no hay, para convencerse, mas que considerar un caso como el de los “clarividentes”, cuyas pretendidas “revelaciones” están tan lejos como es posible de ponerse de acuerdo entre ellas, aunque, por el contrario, están siempre en relación con sus propias ideas o con las del medio o escuela a la que pertenecen. Supongamos no obstante que se trate de cosas completamente reales, lo que tiene por otra parte más posibilidades de producirse cuando la “clarividencia” es espontánea que cuando ha sido desarrollada artificialmente; incluso en este caso, no se comprende por qué motivo lo que es visto u oído en el mundo psíquico tendría, de manera general, más interés o importancia que lo que cada uno llega a ver o entender paseando por la calle: personas cuya mayor parte son desconocidas o indiferentes, incidentes sin relevancia, fragmentos de conversaciones incoherentes o incluso ininteligibles, y así sucesivamente; esta comparación es ciertamente la que da la idea más justa de lo que de hecho se presenta al “clarividente” voluntario o involuntario. El primero es más disculpable por confundirse, en el sentido que debe sentir alguna dificultad para reconocer que todos sus esfuerzos, conseguidos a veces tras años, no llegan finalmente mas que a un resultado insignificante; pero, para el “clarividente” espontáneo, todo debería parecer muy natural, como en efecto lo es, y, si no se le persuadiera a menudo de que es extraordinario, sin duda jamás se preocuparía más de lo que encuentra en el dominio psíquico que de su análogo en el dominio corporal, ni buscaría significados maravillosos o complicados en lo que está totalmente desprovisto de ellos en la inmensa mayoría de los casos. A decir verdad, hay una razón para todo, incluso para el hecho más ínfimo y más indiferente en apariencia, pero ello nos preocupa tan poco que no lo tenemos en cuenta y no experimentamos ninguna necesidad de buscarla, al menos cuando se trata de lo que se ha convenido en llamar la “vida ordinaria”, es decir, los acontecimientos del mundo corporal; si la misma regla fuera observada con respecto al mundo psíquico (que en el fondo no es menos “ordinario” en sí mismo, o en las percepciones que tengamos de él), ¡cuántas divagaciones nos serían ahorradas! Es cierto que se necesitaría para ello un grado de equilibrio mental del que desgraciadamente los “clarividentes”, incluso espontáneos, no están dotados sino raramente, y con mayor razón quienes han sufrido los “entrenamientos” psíquicos de los que hablábamos antes. Sea como sea, este “desinterés” total con respecto a los fenómenos no es menos estrictamente necesario a quien, encontrándose provisto de facultades de este género, quiera a pesar de ello emprender una realización de orden espiritual; en cuanto a quien no esté provisto naturalmente de ellas, lejos de esforzarse por obtenerlas, debe estimar por el contrario que ésta es

para él una muy apreciable ventaja en vistas a esta misma realización, en el sentido en que tendrá así muchos menos obstáculos por superar; volveremos por otra parte pronto sobre este último punto.

En suma, la palabra misma de "poderes", cuando así se emplea, tiene el gran inconveniente de evocar la idea de una superioridad que no existe en absoluto; si no obstante puede aceptarse, no podría ser sino como simple sinónimo de "facultades", que además tiene, etimológicamente, un sentido casi idéntico (2); éstas son posibilidades del ser, pero posibilidades que no tienen nada de "trascendente", puesto que corresponden completamente al orden individual, e, incluso en este orden, están lejos de ser las más elevadas y dignas de atención. En cuanto a conferirles cualquier valor iniciático, aunque no fuera sino a título simplemente auxiliar y preparatorio, sería algo totalmente opuesto a la verdad; y, como sólo ésta cuenta a nuestros ojos, debemos decir las cosas tal como son, sin preocuparnos de lo que pueda agradar o desagradar a alguien; los poseedores de "poderes" psíquicos cometerían con seguridad un gran error en guardarnos rencor, pues no harían con ello sino darnos todavía más la razón, manifestando su incomprensión y su falta de espiritualidad: ¿cómo, en efecto, podría calificarse de otro modo el hecho de considerar a una prerrogativa individual, o más bien a su apariencia, hasta el punto de preferirla al conocimiento y a la verdad? (3)

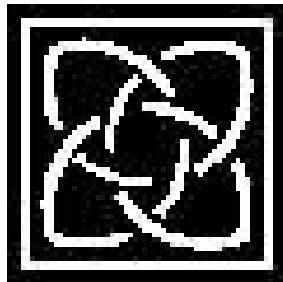
NOTAS:

(1). Véase *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXV.

(2). Este sentido original de la palabra "facultad" es también el del término sánscrito correspondiente *indriya*.

(3). No se quiera oponer, a lo que acaba de decirse, que los "poderes" espontáneos podrían ser el resultado de alguna iniciación recibida "en astral", si no en "existencias anteriores"; debe quedar bien entendido que cuando hablamos de la iniciación pretendemos hablar únicamente de cosas serias, y no de fantasmagorías de dudoso gusto.

Primera versión publicada en "Le Voile d'Isis", mayo de 1935.



Capítulo XXII: EL RECHAZO DE LOS “PODERES”

Tras haber mostrado el poco interés que en realidad presentan los pretendidos “poderes” psíquicos, y la ausencia de toda relación entre su desarrollo y una realización de orden espiritual o iniciático, debemos ahora, antes de dejar este tema, insistir en el hecho de que, en aras de tal realización, no son solamente indiferentes e inútiles, sino incluso verdaderamente perjudiciales en la mayoría de los casos. Constituyen en efecto una “distracción” en el sentido rigurosamente etimológico de la palabra: el hombre que se deja absorber por las múltiples actividades del mundo corporal no llegará jamás a “centrar” su conciencia sobre realidades superiores, ni en consecuencia a desarrollar en sí mismo las posibilidades correspondientes a éstas; con mayor razón será igual para aquel que se extravíe y se “disperse” en la multiplicidad, incomparablemente más vasta y variada, del mundo psíquico con sus infinitas modalidades, y salvo circunstancias excepcionales, es muy probable que no llegue jamás a liberarse, especialmente si, por añadidura, se forma ilusiones sobre el valor de estas cosas que al menos el ejercicio de las actividades corporales no comporta.

Esta es la razón por la que cualquiera que tenga la voluntad firme de seguir una vía iniciática, no solamente no debe jamás pretender adquirir o desarrollar estos famosos “poderes”, sino que por el contrario, incluso en el caso de que éstos se presenten a él espontáneamente y de manera accidental, debe apartarlos despiadadamente como a obstáculos propios para desviarle del objetivo único hacia el cual tiende. No es que deba ver en ello necesariamente, como algunos podrían creer, “tentaciones” o “ardides diabólicos” en sentido literal; pero hay no obstante algo de ello, pues el mundo de la manifestación individual, tanto en el orden psíquico como en el corporal, en éste quizá más todavía, parece en todo caso esforzarse por todos los medios por retener a quien pretende escapársele; hay entonces aquí como una reacción de fuerzas adversas, que, por lo demás, puede, como muchas otras dificultades de otro orden, no ser debida sino a una especie de hostilidad inconsciente del medio. Por supuesto, dado que el hombre no puede aislarse de este medio y tornarse completamente independiente en tanto no haya alcanzado su objetivo, o al menos la etapa marcada por la liberación de las condiciones del estado individual humano, esto no excluye en absoluto que estas manifestaciones sean al mismo tiempo resultados muy naturales, aunque puramente accidentales, del trabajo interior al cual se entrega, y cuyas repercusiones exteriores toman a veces las formas más inesperadas, superando en mucho todo lo que podrían imaginar quienes no han tenido ocasión de comprobarlo por sí mismos.

Por otra parte, aquellos que poseen naturalmente ciertas facultades psíquicas anormales están por ello, como ya hemos dicho, en desventaja en cierto modo en cuanto a su desarrollo espiritual; no solamente es indispensable que se desinteresen totalmente de ello y no le den ninguna importancia; también puede serles necesario reducir su ejercicio al mínimo, si no suprimirlo por completo. En efecto, si es recomendable restringir lo máximo posible el uso de los sentidos corporales, al menos durante ciertos períodos de trabajo más o menos prolongados, a fin de no ser distraído, lo mismo es igualmente cierto de las facultades psíquicas; y más aún, mientras que el hombre no podría vivir si detuviera completa e indefinidamente el ejercicio de sus sentidos, no ocurre evidentemente lo mismo en el otro caso, y ningún inconveniente grave puede resultar de esta “inhibición”; todo lo contrario, el ser no puede sino ganar en cuanto a su equilibrio orgánico y mental, y encontrarse por consiguiente en mejores condiciones para emprender, sin riesgo de ser afectado por un estado más o menos patológico y anormal, el desarrollo de sus posibilidades de orden superior.

Los productores de “fenómenos” extraordinarios son, frecuentemente, seres muy inferiores bajo el aspecto intelectual y espiritual, o incluso están completamente desviados debido a los “entrenamientos” especiales a los que se someten; es fácil de comprender que quien ha dedicado una parte de su vida exclusivamente a la producción de un “fenómeno” cualquiera sea desde entonces incapaz de otra cosa, y que las posibilidades de otro orden le estén en lo sucesivo irremediablemente cerradas. Es aquí a donde generalmente llegan quienes ceden al atractivo del dominio psíquico: incluso si han emprendido en principio un trabajo de realización iniciática, se encuentran entonces detenidos en esta vía y no irán muy lejos, y afortunados todavía si permanecen ahí y no se dejan arrastrar poco a poco en la dirección que, tal como hemos explicado en otro lugar, va propiamente a contrapelo de la espiritualidad y no puede desembocar finalmente sino en la “desintegración” del ser consciente (1); pero, incluso dejando de lado este caso extremo, la simple interrupción de todo desarrollo espiritual es ya, con seguridad, una consecuencia muy grave en sí misma y debería hacer reflexionar a los amantes de los “poderes” si no estuvieran completamente cegados por las ilusiones del “mundo intermedio”.

Se objetará quizás que hay organizaciones auténticamente iniciáticas que adiestran a ciertos individuos en el desarrollo de estos “poderes”; pero la verdad es que, en este caso, los individuos de los que se trata son de aquellos a quienes faltan las cualificaciones iniciáticas, y que, por el contrario, tienen al mismo tiempo aptitudes especiales en el orden psíquico, si bien es esto, en suma, todo lo que les es posible hacer. Por otra parte, en tales condiciones, el desarrollo psíquico es guiado y controlado de forma que presente el mínimo de inconvenientes y de peligros; estos seres incluso se benefician realmente del lazo que es así establecido, aunque a un nivel inferior, con una organización tradicional, y ésta, por su parte, puede utilizarlos para objetivos de los cuales ni ellos mismos serán conscientes, y no porque se les oculten de forma voluntaria, sino únicamente porque, dada la limitación de sus posibilidades, serían completamente incapaces de comprenderlos.

Es evidente que los peligros de los que hemos hablado no existen para quien ha alcanzado un determinado grado de realización iniciática; y puede incluso decirse que éste posee implícitamente todos los “poderes” sin tener que desarrollarlos especialmente, al igual que domina “por arriba” las fuerzas del mundo psíquico; pero, en general, no los ejerce, puesto que no pueden tener ningún interés para él. De forma análoga, por otra parte, aquel que ha penetrado ciertas ciencias tradicionales en su esencia profunda se desinteresa completamente por su aplicación y no hace jamás ningún uso de ella; el conocimiento puro le basta, y es verdaderamente lo único que importa, no siendo el resto sino simples contingencias. Además, toda manifestación de estas cosas es forzosamente en cualquier caso un “descenso”, incluso si éste no es a decir verdad sino aparente y no puede afectar realmente al ser; no debe olvidarse en efecto que lo no-manifestado es superior a lo manifestado, y que, en consecuencia, el hecho de permanecer en esta “no-manifestación” será, si puede decirse, la expresión más adecuada del estado que el ser ha realizado interiormente; es lo que algunos traducen simbólicamente diciendo que “la noche es preferible al día”, y es también lo que representa la figura de la tortuga retirada en el interior de su caparazón. Por consiguiente, si ocurre que tal ser manifiesta ciertos “poderes”, no serán tal como hemos explicado, sino en casos totalmente excepcionales, y debido a razones particulares que necesariamente escapan a la apreciación del mundo exterior, razones totalmente diferentes, por supuesto, a aquellas que puede tener el ordinario productor de “fenómenos”; fuera de estos casos, su único modo de acción será lo que la tradición extremo-oriental designa como la “actividad no actuante”, que es, por otra parte, precisamente por su carácter de no-manifestación, la plenitud misma de la actividad.

Recordaremos todavía, a propósito de esto, la perfecta insignificancia de los fenómenos en sí mismos, puesto que pueden realizarse fenómenos completamente semejantes exteriormente procedentes de causas muy diferentes y que incluso no son del mismo orden; así, es fácilmente concebible que el ser que posee un alto grado espiritual, si tiene que provocar ocasionalmente un fenómeno, no actuará de la misma forma que quien ha adquirido la facultad mediante “entrenamientos” psíquicos, y su acción se ejercerá según otras modalidades; la comparación entre la “teurgia” y la “magia”, que estaría fuera de propósito emprender aquí, daría también lugar a la misma puntualización. esta verdad debería por otra parte ser reconocida sin esfuerzo por quienes se atienen solo al dominio exotérico, pues, si numerosos casos de “levitación” o de “bilocación”, por ejemplo, pueden ser tomados de la historia de los santos, se encuentra ciertamente otro tanto en la de los hechiceros; las apariencias (es decir, precisamente los “fenómenos” como tales, en el sentido propio y etimológico de la palabra) son exactamente las mismas en unos y otros, pero nadie puede decir que las causas sean también las mismas. Bajo el punto de vista simplemente teológico, de dos hechos semejantes en todos los puntos, uno puede ser considerado como un milagro mientras que otro no lo será, y, para discernirlos, será preciso forzosamente recurrir a indicaciones de otro orden, independientes de los hechos en sí mismos; podríamos decir, situándonos naturalmente bajo otro punto de vista, que un hecho será un milagro si es debido a la acción de una influencia espiritual, y no lo será si es debido a la de una influencia psíquica. Esto es lo que ilustra especialmente, de manera muy clara, la lucha entre Moisés y los magos de Faraón, que, por lo demás, representa también la de las potencias respectivas de la iniciación y la contra-iniciación, al menos en la medida y sobre el terreno en que tal lucha es efectivamente posible; está claro que, como hemos tenido ocasión de explicar en otro lugar, la contra-iniciación no puede ejercer su acción sino en el dominio psíquico, y todo lo que pertenece al dominio espiritual le está, por su propia naturaleza, absolutamente vedado (2).

Pensamos haber dicho lo bastante sobre este tema, y, si hemos insistido tanto, demasiado incluso quizá en opinión de algunos, es que hemos tenido muy a menudo ocasión de comprobar esta necesidad; es preciso, por poco agradable que esta labor pueda ser a veces, esforzarse en poner a

aquellos a los que nos dirigimos en guardia contra los errores que corren el riesgo de encontrar a cada instante en su camino, y que están ciertamente muy lejos de ser inofensivos. Para concluir en pocas palabras, diremos que la iniciación no podría de ningún modo tener como objetivo el adquirir "poderes" que, como el propio mundo sobre el cual éstos se ejercen, no pertenecen en definitiva sino al dominio de la "gran ilusión"; no se trata, para el hombre en vía de desarrollo espiritual, de unirse todavía más fuertemente a ésta mediante nuevos lazos, sino, totalmente por el contrario, de llegar a liberarse completamente; y esta liberación no puede ser obtenida sino por el puro conocimiento, a condición, por supuesto, de que éste no sea simplemente teórico, sino que pueda por el contrario tornarse plenamente efectivo, puesto que es sólo en ello en lo que consiste la "realización" del ser en todos sus grados.

NOTAS:

(1). Ver *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXV.

(2). Ver *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, caps. XXXVIII y XXXIX.

Versión original publicada en "Le Voile d'Isis", junio de 1935.

Capítulo XXIII: SACRAMENTOS Y RITOS INICIÁTICOS

Dijimos anteriormente que los ritos religiosos y los ritos iniciáticos son de orden esencialmente diferente y no pueden tener el mismo objetivo, lo que deriva necesariamente de la distinción entre los dominios exotérico y esotérico a los cuales respectivamente se refieren; si se producen confusiones entre unos y otros en el espíritu de algunos, son debidas ante todo a un desconocimiento de esta distinción, y pueden también deberse, en parte, a las similitudes que estos ritos presentan algunas veces a pesar de todo, al menos en sus formas exteriores, y que pueden engañar a quienes no observan las cosas sino “desde fuera”. Sin embargo, la distinción es perfectamente clara cuando se trata de ritos propiamente religiosos, que son por definición de orden exotérico, y que en consecuencia no deberían dar lugar a ninguna duda; pero debe decirse que puede ser menos clara en otros casos, como en una tradición donde no exista una división en un exoterismo y un esoterismo constituyendo como dos aspectos separados, sino donde existan solamente diversos grados de conocimiento, pudiendo ser casi insensible la transición de uno a otro, tal como especialmente ocurre en la tradición hindú; esta transición gradual se traducirá naturalmente en los ritos correspondientes, si bien algunos de ellos podrán presentar, en ciertos aspectos, un carácter por así decir mixto o intermedio.

Es precisamente en la tradición hindú donde se encuentra en efecto uno de los ritos con objeto de los cuales se puede legítimamente plantear la cuestión de saber si su carácter es o no iniciático; queramos hablar del *upanayana*, es decir, del rito mediante el cual un individuo es vinculado efectivamente a una de las tres castas superiores, a la cual, antes del cumplimiento de este rito, él no pertenecía más que de una manera que puede decirse completamente potencial. Este caso merece realmente ser examinado con algo de atención, y es necesario en primer lugar, para ello, comprender lo que debe ser entendido exactamente por el término *samskâra*, que se traduce normalmente como “sacramento”; esta traducción se nos antoja muy lejos de ser satisfactoria, pues, según una tendencia muy común en los occidentales, afirma una identidad entre dos cosas que, si son en efecto comparables bajo ciertos aspectos, no dejan de ser en el fondo muy diferentes. No es, a decir verdad, el sentido etimológico de la palabra “sacramento” lo que da lugar a esta objeción, pues, evidentemente, se trata en todos los casos de algo “sagrado”; este sentido es por otra parte demasiado extenso como para que se pueda extraer una noción algo precisa, y si uno se atiene a ella, cualquier rito podría indistintamente ser denominado “sacramento”; pero, de hecho, esta palabra se ha vuelto inseparable del uso específicamente religioso, y está estrechamente definida en la tradición cristiana, en la cual designa algo de lo que no se encuentra sin duda en ningún otro lugar un equivalente exacto. Es entonces mejor adecuarse a este uso para evitar toda equivocación, y reservar exclusivamente la denominación de “sacramentos” a una determinada categoría de ritos religiosos pertenecientes propiamente a la forma tradicional cristiana; luego es la noción de “sacramento” la que se incluye en la de *samskâra* a título de caso particular, y no a la inversa; en otras palabras, se podrá decir que los sacramentos cristianos son *samskâras*, pero no que los *samskâras* hindúes son sacramentos, pues, según la lógica más elemental, el nombre de un género conviene a cada una de las especies que están en él comprendidas, pero, por el contrario, el nombre de una de estas especies no podría validamente ser aplicado ni a otra especie ni al género al completo.

Un *samskâra* es esencialmente un rito de “agregación” a una comunidad tradicional; esta definición, como puede verse de inmediato, es totalmente independiente de la forma particular, religiosa o no, que pueda revestir la tradición considerada; y, en el Cristianismo, esta función es realizada por los sacramentos, como lo es en otros lugares por *samskâras* de especie diferente. Debemos decir no obstante que a la palabra “agregación”, que acabamos de emplear, le falta algo de precisión y también de exactitud, y ello por dos razones: en primer lugar, si nos atenemos rigurosamente a su sentido propio, parece designar la vinculación a la tradición, y entonces no debería aplicarse sino a un único rito, aquel por el cual esta vinculación es operada de manera efectiva, mientras que en realidad hay, en una misma tradición, un determinado número más o menos grande de *samskâras*; es preciso entonces admitir que la “agregación” de la cual se trata conlleva una multiplicidad de grados o modalidades, que generalmente corresponden en cierto modo a las principales fases de la vida de un individuo. En segundo lugar, esta misma palabra de “agregación” puede dar la idea de una relación que permanece exterior en cierto sentido, como si se tratara simplemente de unirse a una “agrupación” o adherirse a una “sociedad”, mientras que de lo que se trata es de un orden distinto e implica una asimilación que podría llamarse “orgánica”, pues hay aquí una verdadera “transmutación” (*abhisambhava*) operada en los elementos sutiles de la individualidad. Ananda K. Coomaraswamy ha propuesto, para traducir *samskâra*, el término de “integración”, que nos parece en efecto preferible al

de “agregación” desde estos dos puntos de vista, pues expresa exactamente esta idea de asimilación, y, por lo demás, es fácilmente comprensible que una “integración” pueda ser más o menos completa y profunda, y, en consecuencia, sea susceptible de efectuarse por grados, lo que da cuenta de la multiplicidad de los *samskâras* en el interior de una misma tradición.

Es preciso señalar que una “transmutación” como ésta de la que hemos hablado hace un momento tiene lugar de hecho no solamente en el caso de los *samskâras*, sino también en el de los ritos iniciáticos (*dīkshâ*) (1); éste es uno de los caracteres comunes a ambos, y permiten compararlos bajo ciertos aspectos, sean cuales sean por otra parte sus diferencias esenciales. Hay en efecto igualmente en ambos casos transmisión o comunicación de una influencia espiritual, y es esta influencia la que, “inyectada” en cierto modo por el rito, produce en la individualidad la “transmutación” en cuestión; pero es evidente que los efectos podrán ser limitados a tal o cual dominio determinado, según el fin propio del rito considerado; y es precisamente por su objetivo, luego también por el dominio o el orden de posibilidades en el cual operan, que los ritos iniciáticos difieren profundamente de todos los demás. Por otra parte, la diferencia sin duda más aparente exteriormente, y en consecuencia la que debería poder ser reconocida más fácilmente incluso por observadores “exteriores”, es que los *samskâras* son comunes a todos los individuos que están vinculados a una misma tradición, es decir, a todos aquellos que pertenecen a un cierto “medio” determinado, lo que da a estos ritos un aspecto que puede ser llamado propiamente “social”, mientras que, por el contrario, los ritos iniciáticos, requiriendo ciertas cualificaciones particulares, están siempre reservados a una élite más o menos restringida. Se puede deducir de ello el error que cometen los etnólogos y los sociólogos, quienes, especialmente en lo referido a las pretendidas “sociedades primitivas”, emplean desconsideradamente el término “iniciación”, del cual apenas conocen evidentemente el verdadero sentido ni el alcance real, para aplicarlo a ritos a los cuales tienen acceso, en tal o cual momento de su existencia, todos los miembros de un pueblo o de una tribu; estos ritos no tienen en realidad ningún carácter iniciático, aunque son propiamente verdaderos *samskâras*. Naturalmente, puede por otra parte haber también, en las mismas sociedades, ritos auténticamente iniciáticos, aunque estén más o menos degenerados (y quizá lo están a menudo menos de lo que uno estaría tentado de suponer); pero, aquí como en todas partes, éstos no son accesibles mas que a ciertos individuos, con exclusión de otros, lo cual, sin llegar a examinar las cosas más a fondo, debería bastar para hacer imposible toda confusión.

Podemos volver ahora al caso especial que mencionábamos al principio del rito hindú del *upanayana*, que consiste esencialmente en la investidura del cordón brahmánico (*pavitra* o *upavīta*), y que da regularmente acceso al estudio de las Escrituras sagradas; ¿se trata de una iniciación? La cuestión, al parecer, podría ser resuelta por el solo hecho de que este rito es *samskâra* y no *dīkshâ*, pues ello implica que, desde el punto de vista de la tradición hindú, que es evidentemente el único que tiene aquí autoridad, no está considerado como iniciático; pero aún podría plantearse la pregunta de por qué es así, a pesar de ciertas apariencias que podrían hacer pensar lo contrario. Ya hemos indicado que este rito está reservado a los miembros de las tres primeras castas; pero, a decir verdad, esta restricción es inherente a la propia constitución de la sociedad tradicional hindú; ello no basta entonces para que pueda hablarse aquí de iniciación, al igual que, por ejemplo, el hecho de que tales o cuales ritos estén reservados a los hombres con exclusión de las mujeres o a la inversa no permite por sí mismo atribuirles un carácter iniciático (es suficiente, para convencerse, citar el caso de la ordenación cristiana, que incluso requiere además otras cualificaciones más particulares, y que no por ello no pertenece indudablemente al orden exotérico). Fuera de esta única cualificación que acabamos de recordar (y que designa propiamente el término *ârya*) ninguna otra es requerida por el *upanayana*; este rito es entonces común a todos los miembros de las tres primeras castas sin excepción, e incluso constituye para ellos una obligación más que un derecho; ahora bien, este carácter obligatorio, que está directamente unido a lo que hemos denominado el aspecto “social” de los *samskâras*, no podría existir en el caso de un rito iniciático. Un medio social, por profundamente tradicional que pueda ser, no puede imponer a ninguna de sus miembros, sean cuales sean sus cualificaciones, la obligación de entrar en una organización iniciática; esto es algo que, por su propia naturaleza, no puede depender de ninguna coacción más o menos exterior, aunque sea simplemente la coacción “moral” de lo que se ha convenido en llamar “la opinión pública”, la cual, por otra parte, no puede evidentemente tener otra actitud legítima que ignorar pura y simplemente todo lo que se refiere a la iniciación, puesto que hay aquí un orden de realidades que, por definición, está cerrado al conjunto de la colectividad como tal. En cuanto al *upanayana*, puede decirse que la casta no es aún sino virtual o incluso potencial en tanto no se ha cumplido este rito (no siendo propiamente la cualificación requerida más que la aptitud natural para formar parte de esa casta), de tal manera que es necesario para que el individuo pueda ocupar un lugar y una función determinada en el organismo

social, pues, si su función debe ante todo ser adecuada a su naturaleza propia, todavía es preciso, para que sea capaz de desempeñarla validamente, que esta naturaleza sea "realizada" y no permanezca en estado de simple aptitud no desarrollada; es entonces perfectamente comprensible y normal que el no cumplimiento de este rito en los plazos prescritos entrañe una exclusión de la comunidad, o, más exactamente aún, que implique en sí mismo esta exclusión.

Hay sin embargo todavía un punto particularmente importante que considerar, pues es quizá el que sobre todo puede prestarse a confusión: el *upanayana* confiere la cualidad de *dwija* o "dos veces nacido"; está entonces expresamente designado como un "segundo nacimiento", y se sabe que, por otra parte, esta expresión se aplica también en un sentido muy preciso a la iniciación. Es cierto que el bautismo cristiano, muy diferente por otra parte del *upanayana* en todos los demás aspectos, es igualmente un "segundo nacimiento", y es evidente que este rito no tiene nada en común con una iniciación; pero, ¿cómo se explica que el mismo término "técnico" pueda ser aplicado a la vez en el orden de los *samskâras* (incluidos los sacramentos) y en el orden iniciático?. La verdad es que el "segundo nacimiento", en sí mismo y en su sentido más general, es propiamente una regeneración psíquica (es preciso fijarse en que, en efecto, es al dominio psíquico al que se refiere directamente, y no al dominio espiritual, pues éste sería entonces un "tercer nacimiento"); pero esta regeneración puede no tener sino efectos únicamente psíquicos, es decir, limitados a un orden más o menos especial de posibilidades individuales, o, por el contrario, ser el punto de partida de una "realización" de orden superior; solamente en este último caso tendrá un alcance propiamente iniciático, mientras que, en el primero, pertenece a la parte más "exterior" de las diversas formas tradicionales, es decir, a aquella en la cual todos participan indistintamente (2). La alusión al bautismo plantea otra cuestión de interés: este rito, aparte de su carácter de "segundo nacimiento", presenta también en su forma una semejanza con ciertos ritos iniciáticos; puede por otra parte indicarse que esta forma se vincula a la de los ritos de purificación mediante los elementos, sobre los cuales volveremos más adelante, ritos que constituyen una categoría muy general y manifiestamente susceptible de aplicación en dominios muy diferentes; pero, sin embargo, es posible que aún haya que considerar algo más. No hay nada de asombroso, en efecto, en que ciertos ritos exotéricos se modelen en cierto modo sobre ritos esotéricos o iniciáticos; si los grados de la enseñanza exterior han podido, en una sociedad tradicional, ser calcados sobre los de una iniciación, tal como más tarde explicaremos, con mayor razón una "exteriorización" así ha podido tener lugar en lo referente a un orden superior a éste, aunque todavía exotérico: el de los ritos religiosos (3). En todo esto, la jerarquía de las relaciones normales es rigurosamente respetada, pues, según estas relaciones, las aplicaciones de orden menos elevado o más exterior deben proceder de aquellas que tienen un carácter más *principal*; si consideramos entonces, ateniéndonos a estos dos únicos ejemplos, cosas tales como el "segundo nacimiento" o la purificación mediante los elementos, es su significado iniciático el primero de todos en realidad, y las demás aplicaciones deben derivar más o menos directamente de él, pues no podría haber, en ninguna forma tradicional, nada más *principal* que la iniciación y su propio dominio, y es en esta parte "interior" donde reside verdaderamente el espíritu de toda tradición.

NOTAS

(1). La palabra *dīkshā* es, en sánscrito, la que significa propiamente "iniciación", aunque a veces deba ser tomada más bien como "consagración" (Cf., sobre la conexión entre estas dos ideas, lo que mencionábamos acerca de los diferentes sentidos del verbo griego *μυεῖν*); en efecto, en algunos casos, por ejemplo cuando se trata de alguien que ofrece un sacrificio, la "consagración" designada con el término *dīkshā* no tiene sino un efecto temporal, siendo válida únicamente para la duración del propio sacrificio, y deberá ser renovada si, a continuación, la misma persona ofrece otro sacrificio, aunque sea de la misma especie que el primero; es entonces imposible reconocer cuándo esta "consagración" tiene el carácter de una iniciación en el verdadero sentido de la palabra, pues, como ya hemos dicho, toda iniciación es necesariamente algo permanente, que es adquirido de una vez para siempre y no podría jamás perderse por ningún tipo de circunstancias.

(2). La limitación de los efectos de la regeneración cumplida en modo exotérico explica por qué motivo no puede en forma alguna ocupar el lugar de la iniciación ni dispensar de ella, bien que una y otra tengan en común el carácter de "segundo nacimiento" entendido en sentido general.

(3). Puede señalarse que, desde este punto de vista, la ordenación religiosa representa una "exteriorización" de la iniciación sacerdotal, y la coronación de los reyes una "exteriorización" de la iniciación real, determinadas ambas por condiciones en las cuales las funciones correspondientes han dejado de estar reservadas a iniciados como anteriormente lo estaban.

Versión primera publicada en "Etudes Traditionnelles", marzo de 1940.

Capítulo XXIV: LA PLEGARIA Y LA ENCANTACIÓN

Acabamos de ver que hay casos en los cuales la distinción entre los dominios exotérico y esotérico no aparece tan absolutamente contrastada, debido a la manera particular como están constituidas ciertas formas tradicionales, que establece una especie de continuidad entre ambos; por el contrario, hay otros casos en que esta distinción está perfectamente clara, y es especialmente así cuando el exoterismo reviste la forma específicamente religiosa. Para ofrecer un ejemplo preciso y definido de este último caso, consideraremos la diferencia que existe entre la plegaria, en el orden exotérico, y por otra parte, en el orden esotérico, lo que denominaremos como “encantación”, empleando este término a falta de otro más claro que no existe en las lenguas occidentales, reservándonos para más adelante su definición exacta. En cuanto a la plegaria, debemos señalar antes de todo que, aunque se entienda lo más frecuentemente, en el lenguaje vulgar, esta palabra en un sentido muy vago, y se haya llegado a veces incluso hasta a tomarla como sinónimo del término “oración” en toda su generalidad, pensamos que es conveniente conservar o devolverle el significado mucho más especial y restringido que posee en su propia etimología, pues la palabra “plegaria” (*prière*) significa propia y exclusivamente “petición” y no puede ser adecuadamente empleada para designar algo distinto; no deberá entonces olvidarse que es en este único sentido como nosotros la entendemos en el curso de las consideraciones que vienen a continuación.

En primer lugar, para indicar de qué manera puede comprenderse la plegaria, consideremos una colectividad cualquiera, sea religiosa, sea simplemente “social” en el sentido más exterior, incluso en el sentido completamente profano que esta palabra toma normalmente en nuestra época (1): cada miembro de esta colectividad está unido a ella en cierta medida, determinada por la extensión del radio de acción de la colectividad de que se trata, y, en esta misma medida, debe lógicamente participar a su vez de ciertas ventajas, únicamente materiales en ciertos casos (tales como en las naciones actuales, por ejemplo, o en los múltiples géneros de asociaciones basadas sobre una pura y simple solidaridad de intereses, y es evidente que estos casos son propiamente, de manera general, aquellos que tienen que ver con las organizaciones totalmente profanas), pero que pueden también, en otros, referirse a modalidades extracorporales del individuo, es decir, a lo que se puede llamar, en conjunto, el dominio psíquico (consolaciones u otros favores de orden sentimental, e incluso a veces de orden más elevado), o aún, siendo materiales, obtenerse por medios en apariencia inmateriales, más precisamente mediante la intervención de elementos no pertenecientes al orden corporal, pero que no obstante actúan directamente sobre él (la obtención de una curación mediante la plegaria es un ejemplo particularmente claro de este último caso). En todo ello, hablamos solamente de modalidades del individuo, pues estas ventajas no pueden jamás sobrepasar el dominio individual, el único al que de hecho alcanzan las colectividades, sea cual sea su carácter, que no constituyen organizaciones iniciáticas (siendo estas últimas, como ya explicamos anteriormente, las únicas que tienen expresamente por objetivo el ir más allá de este dominio), y que se preocupan de contingencias y de aplicaciones especiales que presentan un interés práctico desde un punto de vista cualquiera, y no solamente, quede claro, en el sentido más groseramente “utilitario”, al cual no se limitan sino las organizaciones puramente profanas, cuyo campo de acción no podría extenderse más allá del dominio corporal.

Puede entonces considerarse a cada colectividad como disponiendo, además de los medios de acción puramente materiales en el sentido ordinario de la palabra, es decir, dependientes únicamente del orden corporal, de una fuerza de orden sutil constituida en cierto modo por las aportaciones de todos sus miembros pasados y presentes, y que, consecuentemente, es más considerable y susceptible de producir efectos más intensos cuando la colectividad es más antigua y se compone de mayor número de miembros (2); por otra parte, es evidente que esta consideración “cuantitativa” indica esencialmente que se trata del dominio individual, más allá del cual ésta no podría en modo alguno intervenir. Cada uno de los miembros podrá, cuando tenga necesidad, utilizar para su provecho una parte de esta fuerza, y le bastará para ello situar su individualidad en armonía con el conjunto de la colectividad de la que forma parte, resultado que obtendrá conformándose a las reglas establecidas por ésta y apropiadas a las diversas circunstancias que pueden presentarse; así, si el individuo formula entonces una petición, es en suma, de la manera más inmediata al menos, a lo que podría designarse como el espíritu de la colectividad (aunque la palabra “espíritu” sea sin duda impropia en semejante caso, puesto que, en el fondo, es solamente de una entidad psíquica de lo que se trata) a lo que, conscientemente o no, dirigirá esta petición. Sin embargo, es conveniente añadir que no todo se reduce únicamente a esto en todos los casos: en el de las colectividades pertenecientes a una forma tradicional auténtica y regular, caso que es especialmente el de las colectividades religiosas, y donde la observancia de las reglas de que acabamos de hablar consiste particularmente en el cumplimiento de ciertos ritos, hay además una intervención de un elemento verdaderamente “no humano”, es decir, de lo que hemos denominado propiamente una

influencia espiritual, pero debe por otra parte ser considerada aquí como “descendiendo” en el dominio individual, y como ejerciendo su acción por medio de la fuerza colectiva en la cual toma su punto de apoyo (3).

Algunas veces, la fuerza de la que hablamos, o más exactamente la síntesis de la influencia espiritual con esta fuerza colectiva a la cual se “incorpora”, por así decirlo, puede concentrarse sobre un “soporte” de orden corporal, tal como un lugar o un objeto determinado, que toma el papel de un verdadero “condensador” (4), y producir manifestaciones sensibles, como las que refiere la Biblia hebrea con objeto del Arca de la Alianza y del Templo de Salomón; se podrían citar además como ejemplos, en un grado u otro, los lugares de peregrinación, las tumbas y las reliquias de los santos u otros personajes venerados por los adherentes a tal o cual forma tradicional. Aquí es donde reside la causa principal de los “milagros” que se producen en las diversas religiones, pues éstos son hechos cuya existencia es indudable y no se limitan a una determinada religión; no es preciso decir, por otra parte, que, a pesar de la idea que se da vulgarmente, estos hechos no deben ser considerados como contrarios a las leyes naturales, al igual que, desde otro punto de vista, lo “supra-racional” no debe ser tomado por lo “irracional”. En realidad, repitémoslo, las influencias espirituales tienen también sus leyes, las cuales, aunque de un orden distinto a las de las fuerzas naturales (tanto psíquicas como corporales), no dejan de presentar con éstas ciertas analogías; además, es posible determinar las circunstancias particularmente favorables para su acción, a la que podrán así provocar y dirigir, si poseen los conocimientos necesarios al efecto, aquellos que son sus dispensadores en razón de las funciones de las cuales estén investidos en una organización tradicional. Es importante subrayar que los “milagros” de que se trata aquí son, en sí mismos e independientemente de su causa, que es lo único con carácter “trascendente”, fenómenos puramente psíquicos, perceptibles como tales por uno o más de los cinco sentidos externos; tales fenómenos son por otra parte los únicos que pueden ser general e indistintamente comprobados por toda la masa del pueblo o de los “creyentes” ordinarios, cuya comprensión efectiva no se extiende más allá de los límites de la modalidad corporal de la individualidad.

Las ventajas que pueden ser obtenidas mediante la plegaria y la práctica de los ritos de una colectividad social o religiosa (ritos comunes sin excepción a todos sus miembros, luego de orden puramente exotérico y no teniendo evidentemente ningún carácter iniciático, y en tanto que no sean considerados como pudiendo servir de base a una “realización” espiritual) son esencialmente relativas y contingentes, pero, sin embargo, en absoluto despreciables para el individuo, que, como tal, es él mismo relativo y contingente; éste haría mal entonces de privarse voluntariamente de ellas, si está vinculado a alguna organización capaz de procurárselas. Así, desde el momento en que es preciso tener en cuenta la naturaleza del ser humano tal como de hecho es, en el orden de realidad al cual pertenece, no es en absoluto censurable, incluso para aquel que no es un simple “creyente” (haciéndose aquí entre la “creencia” y el “conocimiento” una distinción que corresponde en suma a la del exoterismo y el esoterismo), adecuarse, para un fin interesado, ya que es individual, y fuera de toda consideración propiamente doctrinal, a las prescripciones exteriores de una religión o de una legislación tradicional, con tal de que no atribuya a lo que espera sino su justa importancia y el lugar que legítimamente le corresponde, y con tal también de que la colectividad no ponga condiciones que, aunque comúnmente admisibles, constituirían una verdadera imposibilidad de hecho en este caso particular; con estas únicas reservas, la plegaria, sea dirigida a la entidad colectiva, o, por su mediación, a la influencia espiritual que actúa a través de ella, es perfectamente lícita, incluso con respecto a la ortodoxia más rigurosa en el dominio de la pura doctrina (5).

Estas consideraciones harán comprender mejor, por la comparación que permiten establecer, lo que diremos ahora con objeto de la “encantación”; y es esencial destacar que lo que llamamos así no tiene absolutamente nada en común con las prácticas mágicas a las cuales se ha dado a veces el mismo nombre (6); por otra parte, ya nos hemos explicado suficientemente con motivo de la magia como para que ninguna confusión sea posible y no sea necesario insistir más sobre ello. El encantamiento del cual hablamos, contrariamente a la plegaria, no es una petición, y ni siquiera supone la existencia de algo exterior (lo que forzosamente supone toda petición), porque la exterioridad no puede comprenderse sino en relación al individuo, al cual se trata aquí precisamente de superar; es una aspiración del ser hacia lo Universal, a fin de obtener lo que podríamos denominar, en un lenguaje de apariencias casi “teológica”, una gracia espiritual, es decir, en el fondo, una iluminación interior que, naturalmente, podrá ser más o menos completa según el caso. Aquí, la acción de la influencia espiritual debe ser considerada en estado puro, si se permite la expresión; el ser, en lugar de pretender hacerla descender sobre él como en el caso de la plegaria, tiende por el contrario a elevarse él mismo hacia ella. Este encantamiento, que es así definido como una operación totalmente interior en principio, puede, no obstante, en un gran número de

casos, ser expresado y “soportado” exteriormente mediante palabras o gestos, constituyendo ciertos ritos iniciáticos, tales como el *mantra* en la tradición hindú o el *dhikr* en la tradición islámica, y se le debe considerar como determinando vibraciones rítmicas que tienen repercusión a través de un dominio más o menos extenso en la serie indefinida de los estados del ser. Aunque el resultado efectivamente obtenido sea más o menos completo, como dijimos hace un momento, el objetivo final a alcanzar es siempre la realización en sí del “Hombre Universal”, mediante la comunión perfecta de la totalidad de los estados, armónica y adecuadamente jerarquizada, en una dilatación integral en los dos sentidos de “amplitud” y “exaltación”, es decir, simultáneamente en la expansión horizontal de las modalidades de cada estado y en la superposición vertical de los diferentes estados, según la figuración geométrica que hemos expuesto detalladamente en otro lugar (7).

Esto nos conduce a establecer otra distinción, considerando los diversos grados a los cuales se puede llegar según la amplitud del resultado obtenido tendiendo hacia ese objetivo; y, en primer lugar, por debajo y fuera de la jerarquía así establecida, es preciso situar a la masa de los “profanos”, es decir, en el sentido en que esta palabra debe ser tomada, a todos aquellos que, como los simples creyentes de las religiones, no pueden obtener resultados actuales sino en relación con su individualidad corporal, y dentro de los límites de esta porción o esta modalidad especial de la individualidad, puesto que su conciencia efectiva no va ni más lejos ni más alto que el dominio encerrado en estos límites restringidos. Sin embargo, entre estos creyentes, hay quienes, en un pequeño número, adquieren algo más (y este es el caso de algunos místicos, a los que se podría considerar en este sentido como más “intelectuales” que los demás): sin salir de su individualidad, pero en las “prolongaciones” de ésta, perciben indirectamente ciertas realidades de orden superior, no tal como son en sí mismas, sino traducidas simbólicamente y revestidas de formas psíquicas o mentales. Estos son aún fenómenos (es decir, en sentido etimológico, apariencias, siempre relativas e ilusorias en tanto que formales), pero fenómenos suprasensibles, que no son comprobables por todos, y que pueden entrañar entre quienes los perciben algunas certezas, siempre incompletas, fragmentarias y dispersas, pero no obstante superiores a la creencia pura y simple a la cual sustituyen; este resultado se obtiene por lo demás pasivamente, es decir, sin intervención de la voluntad, y por los medios ordinarios que indican las religiones, en particular por la plegaria y el cumplimiento de las obras prescritas, pues todo ello no sale todavía del dominio del exoterismo.

En un grado mucho más elevado, e incluso profundamente separado de éste, se sitúan aquellos que, habiendo ampliado su conciencia hasta los límites extremos de la individualidad integral, llegan a percibir directamente los estados superiores de su ser sin no obstante participar de ellos directamente; aquí estamos en el dominio iniciático, pero esta iniciación, real y efectiva en cuanto a la extensión de la individualidad en sus modalidades extracorporales, no es todavía sino teórica y virtual con respecto a los estados superiores, puesto que no se llega actualmente a la posesión de éstos. Ello produce certezas incomparablemente más completas, más desarrolladas y más coherentes que en el caso anterior, pues no pertenece al dominio fenoménico; sin embargo, quien las adquiere puede ser comparado a un hombre que no conoce la luz sino por los rayos que llegan hasta él (en el caso anterior, no la conocía sino por los reflejos o las sombras proyectadas en el campo de su restringida conciencia individual, como los prisioneros de la caverna simbólica de Platón), mientras que, para conocer perfectamente la luz en su realidad íntima y esencial, es necesario remontar hasta su fuente, e identificarse con esta misma fuente (8). Este último caso es aquel que corresponde a la plenitud de la iniciación real y efectiva, es decir, a la toma de posesión consciente y voluntaria de la totalidad de los estados del ser, según los dos sentidos que hemos indicado; es el resultado completo y final de la encantación, bien diferente, como se observa, de todos los que los místicos pueden alcanzar mediante la plegaria, pues no es sino la perfección misma del conocimiento metafísico plenamente realizado; el *yogí* de la tradición hindú, o el *çúffi* de la tradición islámica, si se entienden ambos términos en su sentido estricto y verdadero, es aquel que ha alcanzado este grado supremo, y que ha realizado así en su ser la total posibilidad del “Hombre Universal”.

NOTAS

(1). Por supuesto, la comprobación de la existencia de hecho de organizaciones sociales puramente profanas, es decir, desprovistas de todo elemento que presente un carácter tradicional, no implica en forma alguna el reconocimiento de su legitimidad.

(2). Esto puede ser cierto incluso para organizaciones profanas, pero es evidente que éstas no pueden en todo caso utilizar esta fuerza sino inconscientemente y con resultados de orden exclusivamente corporal.

(3). Puede señalarse que, en la doctrina cristiana, el papel de la influencia espiritual corresponde a la acción de la "Gracia", y el de la fuerza colectiva, a la "Comunión de los Santos".

(4). En semejante caso, hay ahí una constitución comparable a la de un ser viviente completo, con un "cuerpo" que es el "soporte" del cual se trata, un "alma" que es la fuerza colectiva, y un "espíritu" que es naturalmente la influencia espiritual actuando exteriormente por medio de los otros dos elementos.

(5). Está claro que "ruego" no es en absoluto sinónimo de "adoración"; se pueden pedir favores a cualquiera sin "divinizarlo" por ello en modo alguno.

(6). Esta palabra ha sufrido en el lenguaje corriente una degeneración semejante a la de la palabra "encanto" [*charme*], que también es empleada comúnmente con la misma acepción, cuando el latín *carmen* del cual deriva designaba, originalmente, a la poesía tomada en su sentido propiamente "sagrado"; es quizá interesante señalar que la palabra *carmen* presenta una estrecha similitud con el sánscrito *karma*, entendido en el sentido de "acción ritual" tal como ya hemos dicho.

(7). Ver *Le Symbolisme de la Croix*.

(8). Es lo que la tradición islámica designa como *haqqul-yaqîn*, mientras que el grado anterior, que corresponde a la visión sin identificación, es llamado *aynul-yaqîn*, y que el primero, aquel que los simples creyentes pueden obtener con ayuda de la enseñanza tradicional exotérica, es *ilmul-yaqîn*

Versión primera publicada en "Etudes Traditionnelles", enero de 1936.

Capítulo XXV: DE LAS PRUEBAS INICIÁTICAS

Abordaremos ahora la cuestión de las denominadas “pruebas” iniciáticas, que no son en suma sino un caso particular de los ritos de este orden, pero un caso bastante importante como para merecer ser tratado aparte, tanto más cuanto que da lugar a muchas concepciones erróneas; la misma palabra “pruebas”, que es empleada en múltiples sentidos, es quizá lo que da lugar a estos equívocos, a menos no obstante que algunas de las acepciones que toma corrientemente no provenga ya de confusiones previas, lo que es igualmente muy posible. No se ve muy bien, en efecto, por qué razón se califica comúnmente de “prueba” a todo acontecimiento penoso, ni por qué motivo se dice de quien sufre que está “probado”; es difícil ver aquí algo más que un simple abuso del lenguaje, del cual por otra parte sería interesante investigar su origen. Sea como fuere, esta idea vulgar de las “pruebas de la vida” existe, incluso aunque no responda a nada definido, y es ella sobre todo la que ha dado nacimiento a falsas asimilaciones en lo referente a las pruebas iniciáticas, hasta tal punto que algunos han llegado a no ver en éstas sino una especie de imagen simbólica de aquellas, lo que, por una extraña inversión, daría lugar a suponer que son los hechos de la vida humana exterior lo que tiene un valor efectivo y cuenta verdaderamente bajo el propio punto de vista iniciático. Esto sería realmente demasiado simple si fuera así, y entonces todos los hombres serían, sin duda, candidatos a la iniciación; bastaría a cada uno haber atravesado algunas circunstancias difíciles, lo que más o menos le ocurre a todo el mundo, para alcanzar esta iniciación, de la cual sería, por otro lado, muy difícil decir en nombre de quién de qué ha sido conferida. Pensamos haber dicho bastante sobre la verdadera naturaleza de la iniciación como para no tener que insistir sobre el absurdo de tales consecuencias; la verdad es que la “vida ordinaria”, tal como se entiende hoy en día, no tiene absolutamente nada que ver con el orden iniciático, puesto que corresponde a una concepción realmente profana; y, si se considerara por el contrario a la vida humana según una concepción tradicional y normal, se podría decir que es ésta la que puede ser tomada como un símbolo, y no a la inversa.

Este último punto merece que nos detengamos un instante sobre él: se sabe que el símbolo debe ser siempre de un orden inferior a lo que es simbolizado (lo que, recordémoslo de pasada, basta para desechar todas las interpretaciones “naturalistas” imaginadas por los modernos); las realidades del dominio corporal, siendo las del orden más bajo y más estrechamente limitado, no podrían entonces ser simbolizadas por nada y, por lo demás, no tienen de ello ninguna necesidad, puesto que son directa e inmediatamente asequibles para todo el mundo. Por el contrario, todo acontecimiento o fenómeno cualquiera, por insignificante que sea, podrá siempre, en razón de la correspondencia existente entre todos los órdenes de realidades, ser tomado como símbolo de una realidad de orden superior, de la cual es en cierto modo una expresión sensible, al igual que una consecuencia deriva de su principio; y a este título, por desprovisto de valor e interés que esté en sí mismo, podrá presentar un significado profundo a quien es capaz de ver más allá de las apariencias inmediatas. Hay aquí una transposición cuyo resultado no tendrá evidentemente nada en común con la “vida ordinaria”, ni siquiera con la vida exterior, sea cual sea el modo en que se la considera, habiendo ésta simplemente suministrado el punto de apoyo que permita, a un ser dotado de aptitudes especiales, salir de sus limitaciones; y este punto de apoyo, insistimos, podrá ser cualquiera, dependiendo de la naturaleza propia del ser que se servirá de él. En consecuencia, y esto nos conduce a la idea común de las “pruebas”, no es imposible que el sufrimiento sea, en ciertos casos particulares, la ocasión o el punto de partida de un desarrollo de posibilidades latentes, pero exactamente como cualquier cosa puede serlo en otros casos; la ocasión, decimos, y nada más; y esto no podría autorizar para atribuir al sufrimiento en sí mismo ninguna virtud especial y privilegiada, a pesar de todas las declaraciones acostumbradas sobre este tema. Señalemos además que este papel contingente y accidental del sufrimiento, incluso llevado a sus justas proporciones, es ciertamente mucho más restringido en el orden iniciático que en algunas otras “realizaciones” de carácter más exterior; es sobre todo entre los místicos donde se convierte en cierto modo en habitual y parece adquirir una importancia de hecho que puede engañar (y, por supuesto, a estos místicos los primeros), lo que sin duda se explica, al menos en parte, por consideraciones de naturaleza específicamente religiosa (1). Es preciso aún añadir que la psicología profana ha contribuido ciertamente en buena parte a difundir sobre todo esto las ideas más confusas y erróneas; pero, en todo caso, se trate de simple psicología o de misticismo, todo esto no tiene absolutamente nada en común con la iniciación.

Dicho esto, todavía nos es preciso indicar la explicación de un hecho que podría parecer, a los ojos de algunos, susceptible de dar lugar a una objeción: aunque las circunstancias difíciles o penosas sean con seguridad, como dijimos hace un momento, comunes a la vida de todos los hombres, ocurre muy frecuentemente que quienes siguen una vía iniciática las ven multiplicarse de manera desacostumbrada. Este hecho es debido simplemente a una especie de hostilidad inconsciente del

medio, a la cual ya hemos tenido ocasión de aludir: parece que este mundo, es decir, el conjunto de los seres y de las cosas que constituyen el dominio de la existencia individual, se esfuerce por todos los medios en retener a quien está cerca de escapársele; tales reacciones no tienen en suma nada que no sea perfectamente normal y comprensible, y, por desagradables que puedan ser, no hay ciertamente de qué asombrarse. Se trata propiamente de obstáculos suscitados por fuerzas adversas, y no, como parece a veces creerse erróneamente, de “pruebas” deseadas e impuestas por las potencias que presiden la iniciación; es necesario acabar de una vez por todas con estas fábulas, con seguridad mucho más próximas a las fantasías ocultistas que a las realidades iniciáticas.

Las denominadas pruebas iniciáticas son algo totalmente diferente, y nos serán por otro lado, suficientes unas palabras para poner término definitivamente a todo equívoco: son esencialmente ritos, lo que las pretendidas “pruebas de la vida” no son evidentemente en forma alguna; y no podrían existir sin este carácter ritual, ni ser reemplazadas por nada que no poseyera este mismo carácter. Puede verse a continuación con esto que los aspectos sobre los cuales se insiste más generalmente son en realidad completamente secundarios: si estas pruebas estuvieran realmente destinadas, según la noción más “simplista”, a demostrar si un candidato a la iniciación posee las cualidades requeridas, es preciso convenir en que serían bastante ineficaces, y se comprende que quienes tienen esta forma de ver estén tentados de considerarlas sin valor; pero, normalmente, quien es admitido a experimentarlas debe ya haber sido, mediante otros medios más adecuados, reconocido “bien y debidamente cualificado”; es necesario entonces que haya aquí algo distinto. Diremos que estas pruebas constituyen una enseñanza impartida bajo forma simbólica, y destinada a ser posteriormente meditada; esto es más cierto, pero puede decirse lo mismo de cualquier otro rito, pues todos, como anteriormente dijimos, tienen igualmente un carácter simbólico, luego un significado que corresponde a cada uno profundizar según la medida de sus propias capacidades. La razón de ser esencial del rito es, como explicamos en primer lugar, la eficacia que le es inherente; esta eficacia está, por lo demás, evidentemente, en estrecha relación con el sentido simbólico incluido en su forma, pero no es menos independiente de una comprensión actualizada de este sentido entre quienes toman parte en el rito. Es entonces bajo el punto de vista de la eficacia directa del rito donde conviene situarse ante todo; el resto, sea cual sea su importancia, no podría sino estar en un segundo plano, y todo lo que hemos dicho hasta aquí es lo suficientemente explícito a este respecto como para dispensarnos de demorarnos más.

Para precisar, diremos que las pruebas son ritos preliminares o preparatorios a la iniciación propiamente dicha; constituyen el necesario preámbulo, de tal manera que la iniciación misma es como su conclusión o su finalización inmediata. Es de notar que revisten a menudo la forma de “viajes” simbólicos; no hacemos por otra parte sino indicar este punto de pasada, pues no podemos soñar con extendernos aquí sobre el simbolismo del viaje en general, y diremos solamente que, bajo este aspecto, se presentan como una “búsqueda” (o mejor una “gesta” como se decía en el lenguaje de la Edad Media) que conduce al ser de las “tinieblas” del mundo profano a la “luz” iniciática; pero aún esta forma, que se comprende por sí misma, no es en cierto modo sino accesoria, por muy apropiada que sea. En el fondo, las pruebas son esencialmente ritos de purificación; y esto es lo que nos sugiere el significado real del término mismo de “pruebas”, que tiene aquí un sentido claramente “alquímico”, y no el sentido vulgar que ha dado lugar a los errores que hemos señalado. Ahora, lo que importa para conocer el principio fundamental del rito es considerar que la purificación se opera mediante los “elementos”, en el sentido cosmológico del término, y la razón puede ser explicada fácilmente en pocas palabras: quien dice elemento dice simple, y quien dice simple dice incorruptible. Luego la purificación ritual tendrá siempre como “soporte” material a los cuerpos que simbolizan a los elementos y que llevan sus denominaciones (pues, por supuesto, los elementos en sí mismos no son en absoluto los pretendidos cuerpos “simples”, lo que por otra parte es una contradicción, sino aquello a partir de lo cual son formados todos los cuerpos), o al menos a uno de estos cuerpos; y esto se aplica igualmente en el orden tradicional exotérico, especialmente en lo referente a los ritos religiosos, donde este modo de purificación es empleado no solamente en los seres humanos, sino también en otros seres vivos, en objetos inanimados y en lugares o edificios. Si el agua parece tener aquí un papel preponderante con respecto a los demás cuerpos representativos de los elementos, debe decirse no obstante que dicho papel no es exclusivo; quizá se podría explicar esta preponderancia indicando que el agua es además, en todas las tradiciones, más particularmente el símbolo de la “substancia universal”. Sea como fuere, apenas hay necesidad de decir que los ritos de que se trata, lustraciones, abluciones y otros (incluido el rito cristiano del bautismo, con objeto del cual ya hemos indicado que entra también en esta categoría), no tienen, al igual por otra parte que los ayunos de carácter igualmente ritual o la prohibición de ciertos alimentos, absolutamente nada que ver con prescripciones de higiene o de aseo corporal, según la necia concepción de algunos modernos, que,

partiendo de la idea preconcebida de reducirlo todo a una explicación puramente humana, parecen complacerse en escoger siempre la interpretación más grosera que sea posible imaginar. Es cierto que las pretendidas explicaciones "psicológicas", aunque de apariencia más sutil, no valen más en el fondo; todas desprecian igualmente considerar lo único que en realidad cuenta, a saber, que la acción efectiva de los ritos no es una "creencia" ni una visión teórica, sino un hecho positivo.

Puede comprenderse ahora por qué motivo, cuando las pruebas revisten la forma de "viajes" sucesivos, éstos están puestos respectivamente en relación con los diferentes elementos; y nos resta solamente indicar en qué sentido, bajo el punto de vista iniciático, debe ser entendido el propio término de "purificación". Se trata de restituir al ser a un estado de simplicidad indiferenciada, comparable, como anteriormente dijimos, al de la *materia prima* (entendida aquí naturalmente en un sentido relativo), a fin de que sea apto para recibir la vibración del *fiat lux* iniciático; es necesario que la influencia espiritual cuya transmisión le va a aportar esta primera "iluminación" no encuentre en él ningún obstáculo debido a "preformaciones" desarmónicas derivadas del mundo profano (2); he aquí la razón por la cual debe ser reducido en primer lugar a este estado de *materia prima*, lo que, si se quiere reflexionar un instante, demuestra muy claramente que el proceso iniciático y la "Gran Obra" hermética no son en realidad sino una sola y misma cosa: la conquista de la luz divina, que es la única esencia de toda espiritualidad.

NOTAS:

(1). Habría además que preguntarse si esta exaltación del sufrimiento es verdaderamente inherente a la forma especial de la tradición cristiana, o si no le ha sido "superpuesta" en cierto modo por las tendencias naturales del temperamento occidental.

(2). La purificación es, por tanto, a este respecto, lo que se denominaría en lenguaje kabalístico una "disolución de las cortezas"; en conexión con este punto, hemos señalado en otro lado igualmente el significado simbólico del "despojamiento de los metales" (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXII).

Capítulo XXVI: DE LA MUERTE INICIÁTICA

Otra cuestión que parece tan poco comprendida como la de las pruebas por la mayor parte de aquellos de nuestros contemporáneos que tienen la pretensión de tratar de estas cosas es la que se ha llamado la “muerte iniciática”; así, nos ha ocurrido frecuentemente encontrar, a propósito de ello, una expresión como la de “muerte ficticia”, la cual testimonia la más completa incompreensión de las realidades de este orden. Quienes así se expresan no ven evidentemente sino la exterioridad del rito, y no tienen ni idea acerca de los efectos que debe producir sobre quienes están realmente cualificados; de otro modo, se percatarían de que esta “muerte”, lejos de ser “ficticia”, es por el contrario, en un sentido, incluso más real que la muerte entendida en el sentido ordinario de la palabra, pues es evidente que el profano que muere no se transforma en iniciado por ello, y la distinción entre el orden profano (comprendiendo aquí no solamente lo que está desprovisto de carácter tradicional, sino también todo exoterismo) y el orden iniciático es, a decir verdad, la única que supera las contingencias inherentes a los estados particulares del ser y que posee, en consecuencia, un valor profundo y permanente desde el punto de vista universal. Nos contentaremos con recordar, a este respecto, que todas las tradiciones insisten sobre la diferencia esencial que existe entre los estados póstumos del ser humano según se trate de un profano o de un iniciado; si las consecuencias de la muerte, tomada en su acepción habitual, están así condicionadas por esta distinción, significa entonces que la transformación que da acceso al orden iniciático corresponde a un grado superior de realidad.

Está claro que la palabra “muerte” debe ser tomada aquí en su sentido más general, según el cual podemos decir que todo cambio de estado, sea cual sea, es a la vez una muerte y un nacimiento, según se lo considere de una parte o de otra: muerte con respecto al estado precedente, nacimiento con respecto al estado consecuente. La iniciación es generalmente descrita como un “segundo nacimiento”, lo que en efecto es; pero este “segundo nacimiento” implica necesariamente la muerte al mundo profano y lo sigue en cierto modo inmediatamente, puesto que no hay aquí, propiamente hablando, sino dos caras de un mismo cambio de estado. En cuanto al simbolismo del rito, estará naturalmente basado en la analogía existente entre todos los cambios de estado; en razón de esta analogía, la muerte y el nacimiento en sentido ordinario simbolizan la muerte y el nacimiento iniciáticos, siendo las imágenes que les son prestadas transpuestas por el rito a otro orden de realidad. Cabría indicar especialmente, a este respecto, que todo cambio de estado debe ser considerado como cumpliéndose en las tinieblas, lo que explica el simbolismo del color negro en relación a esto (1): el candidato a la iniciación debe pasar por la oscuridad completa antes de acceder a la “verdadera luz”. Es en esta fase de oscuridad donde se efectúa lo que es denominado el “descenso a los Infiernos”, del cual hemos hablado más ampliamente en otro estudio (2): es, podría decirse, como una especie de “recapitulación” de los estados precedentes, mediante el cual las posibilidades referidas al estado profano serán definitivamente agotadas, a fin de que el ser pueda desde entonces desarrollar libremente las posibilidades de orden superior que lleva en él, y cuya realización pertenece propiamente al dominio iniciático.

Por otra parte, puesto que consideraciones similares son aplicables a todo cambio de estado, y los grados posteriores y sucesivos de la iniciación corresponden naturalmente también a cambios de estado, puede decirse que aún habrá, mediante el acceso a cada uno de ellos, muerte y nacimiento, aunque el “corte”, si se nos permite la expresión, será menos claro y de importancia menos fundamental que en la primera iniciación, es decir, en el paso del orden profano al orden iniciático. Además, es evidente que los cambios sufridos por el ser en el curso de su desarrollo son realmente en multitud indefinida; los grados iniciáticos conferidos ritualmente, en cualquier forma tradicional, no pueden entonces corresponder sino a una especie de clasificación general de las principales etapas a cubrir, y cada uno de ellos puede resumir en sí mismo todo un conjunto de etapas secundarias e intermedias. Pero hay, en este proceso, un punto particularmente importante, donde el simbolismo de la muerte debe aparecer de nuevo en la forma más explícita; y esto requiere aún algunas explicaciones.

El “segundo nacimiento”, entendido como correspondiendo a la primera iniciación, es propiamente, como ya hemos dicho, lo que puede llamarse una regeneración psíquica; y es en efecto en el orden psíquico, es decir, en el orden en que se sitúan las modalidades sutiles del ser humano, donde deben efectuarse las primeras fases del desarrollo iniciático; pero éstas no constituyen un fin en sí mismas, y no son aún sino preparatorias con relación a la realización de las posibilidades de un orden más elevado, es decir, del orden espiritual en el verdadero sentido de la palabra. El punto del proceso iniciático al cual hemos aludido es aquel que indicará el paso del orden psíquico al orden espiritual; y este paso podrá ser considerado especialmente como constituyendo una “segunda muerte” y un

“tercer nacimiento”(3). Es conveniente añadir que este “tercer nacimiento” será presentado más bien como una “resurrección” que como un nacimiento ordinario, pues no se trata aquí de un “comienzo” en el mismo sentido que en la primera iniciación; las posibilidades ya desarrolladas, y adquiridas de una vez por todas, deberán volver a encontrarse tras este paso, pero “transformadas”, de forma análoga a aquella en la cual el “cuerpo glorioso” o “cuerpo de resurrección” representa la “transformación” de las posibilidades humanas, más allá de las condiciones limitativas que definen al modo de existencia de la individualidad como tal.

La cuestión, reducida así a lo esencial, es en suma muy simple; lo que la complica son, como casi siempre ocurre, las confusiones que se cometen al mezclar consideraciones que en realidad se refieren a algo distinto. Es lo que se produce normalmente con el tema de la “segunda muerte”, a la cual muchos pretenden relacionar con un significado particularmente lamentable, ya que no saben hacer ciertas distinciones esenciales entre los diversos casos donde puede ser empleada esta expresión. La “segunda muerte”, después de lo que acabamos de decir, no es sino la “muerte psíquica”; se puede considerar este hecho como susceptible de producirse, en un plano más o menos largo tras la muerte corporal, en el hombre ordinario, fuera de todo proceso iniciático; pero entonces esta “segunda muerte” no dará acceso al dominio espiritual, y el ser, saliendo del estado humano, pasará simplemente a otro estado individual de manifestación. Hay aquí una eventualidad temible para el profano, que tendrá todas las ventajas en ser mantenido en lo que hemos denominado las “prolongaciones” del estado humano, lo que por otra parte es en todas las tradiciones la principal razón de ser de los ritos funerarios. Pero ocurre de modo muy distinto para el iniciado, puesto que no realizó las posibilidades del estado humano sino para llegar a superarlas, y debe necesariamente salir de este estado, sin tener necesidad por otra parte para ello de llegar a la disolución de la apariencia corporal para pasar a los estados superiores.

Añadamos todavía, para no omitir ninguna posibilidad, que hay otro aspecto desfavorable en la “segunda muerte”, que se refiere propiamente a la “contra-iniciación”; ésta, en efecto, imita en sus fases a la verdadera iniciación, pero sus resultados son en cierto modo contrarios a ella, y, evidentemente, no puede conducir en ningún caso al dominio espiritual, puesto que no hace por el contrario sino alejar de él al ser cada vez más. Cuando el individuo que sigue esta vía llega a la “muerte psíquica” se encuentra en una situación no exactamente semejante a la del profano puro y simple, sino mucho peor, en razón del desarrollo que ha dado a las posibilidades más inferiores del orden sutil; pero no insistiremos sobre ello, y nos conformaremos con remitir a las alusiones que ya hicimos en otras ocasiones (4), pues, a decir verdad, éste es un caso que no puede presentar interés sino desde un punto de vista muy especial, y, de todas formas, no tiene absolutamente nada que ver con la verdadera iniciación. La suerte de los “magos negros”, como se dice comúnmente, no les concierne sino a ellos mismos, y sería como mínimo inútil suministrar alimento a las divagaciones más o menos fantásticas a las cuales este tema da lugar a menudo; no conviene ocuparse de éstos sino para denunciar sus daños cuando las circunstancias lo exigen, y para oponerse a ellos en la medida de lo posible; y, desgraciadamente, en una época como la nuestra, estos daños están singularmente más extendidos de lo que podrían imaginar quienes no han tenido ocasión de darse cuenta de ello directamente.

NOTAS:

(1). Esta explicación conviene igualmente a lo referente a las fases de la "Gran Obra" hermética, que, como ya hemos indicado, corresponden estrictamente a las de la iniciación.

(2). Ver *L'Esotérisme de Dante*.

(3). En el simbolismo masónico, esto corresponde a la iniciación al grado de Maestro.

(4). Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, capítulos XXXV y XXXVIII.

Primera versión publicada en "Voile d'Isis", marzo de 1934.

Capítulo XXVII: NOMBRES PROFANOS Y NOMBRES INICIÁTICOS

Hablando anteriormente de los diversos géneros de secretos de orden más o menos exterior que pueden existir en ciertas organizaciones, iniciáticas o no, hemos mencionado entre otros el secreto sustentado sobre los nombres de sus miembros; y puede parecer, a primera vista, que éste esté incluido entre las simples medidas de precaución destinadas a protegerse contra peligros provenientes de cualquier enemigo, sin que haya lugar para buscar una razón más profunda. De hecho, es así con seguridad en muchos casos, y al menos entre aquellos que tienen que ver con organizaciones secretas puramente profanas; pero, sin embargo, cuando se trata de organizaciones iniciáticas, es probable que haya aquí algo más, y que este secreto, como todos los demás, revista un carácter verdaderamente simbólico. Hay tanto más interés en detenerse un poco sobre este asunto cuanto que la curiosidad por los nombres es una de las manifestaciones más ordinarias del “individualismo” moderno, y, cuando pretende aplicarse al dominio iniciático, da prueba de una gran ignorancia de las realidades de este orden, y de una molesta tendencia a querer reducir las al nivel de las contingencias profanas. El “historicismo” de nuestros contemporáneos no se satisface sino al poner nombres propios a todo, es decir, a atribuir todas las cosas a determinadas individualidades humanas, según la concepción más estrecha que pueda hacerse, la que tiene su curso en la vida profana y no tiene en cuenta sino sólo la modalidad corporal. No obstante, el hecho de que el origen de las organizaciones iniciáticas no pueda ser jamás relacionado con tales individualidades debería hacer reflexionar a este respecto, y, cuando se trata de aquellas de orden más profundo, sus propios miembros no pueden ser identificados, y no porque disimulen, lo que, por cuidado que pusieran en ello, no podría ser siempre eficaz, sino porque, en rigor, no son “personajes” en el sentido en que lo quisieran los historiadores, y cualquiera que creyera poder nombrarlos estará, por ello mismo, inevitablemente equivocado (1). Antes de entrar en más amplias explicaciones, diremos que algo análogo se encuentra, guardando las proporciones, en todos los grados de la escala iniciática, incluso en los más elementales, de manera que, si una organización iniciática es realmente lo que debe ser, la designación de uno cualquiera de sus miembros mediante un nombre profano, incluso si es “materialmente” exacto, será siempre tachado de falsedad, casi como lo sería la confusión entre un actor y el personaje al cual interprete y del cual se obstinaran en aplicar el nombre en todas las circunstancias de su existencia.

Ya hemos insistido sobre la concepción de la iniciación como un “segundo nacimiento”; es precisamente por una lógica consecuencia inmediata de esta concepción que, en numerosas organizaciones, el iniciado recibe un nuevo nombre, diferente a su nombre profano; y esto no es una simple formalidad, pues este nombre debe corresponder a una modalidad igualmente diferente de su ser, aquella cuya realización se torna posible mediante la acción de la influencia espiritual transmitida por la iniciación; puede indicarse por otra parte que, incluso bajo el punto de vista exotérico, la misma práctica existe, por una razón análoga, en ciertas órdenes religiosas. Tendremos entonces para el mismo ser dos modalidades distintas, manifestándose una en el mundo profano, y la otra en el interior de la organización iniciática (2); y, normalmente, cada una de ellas debe tener su propio nombre, no conviniendo el de una a la otra, puesto que se sitúan en dos órdenes realmente diferentes. Se puede ir más lejos: a todo grado de iniciación efectiva corresponde una modalidad del ser; éste debería entonces recibir un nuevo nombre para cada uno de estos grados, e, incluso si este nombre no le es dado de hecho, no por ello no existe, puede decirse, como expresión característica de esta modalidad, pues un nombre no es en realidad sino esto. Pero, como estas modalidades están jerarquizadas en el ser, hay nombres que las representan respectivamente; un nombre será entonces tanto más cierto cuando corresponda a una modalidad de orden más profundo, puesto que, por ello, expresará algo que estará más próximo a la verdadera esencia del ser. Es entonces, contrariamente a la opinión vulgar, el nombre profano el que, estando vinculado a la modalidad más exterior y a la manifestación más superficial, es el menos real de todos; y es especialmente así en una civilización que ha perdido todo carácter tradicional, y donde un nombre no expresa casi nada de la naturaleza del ser. En cuanto a lo que puede ser llamado el verdadero nombre del ser humano, el más real de todos, nombre que es por otra parte propiamente un “número”, en el sentido pitagórico y kabalístico de la palabra, es el que corresponde a la modalidad central de su individualidad, es decir, a su restauración en el “estado primordial”, pues es éste lo que constituye la expresión integral de su esencia individual.

Se desprende de estas consideraciones que un nombre iniciático no debe ser conocido en el mundo profano, puesto que representa una modalidad del ser que no podría manifestarse en éste, de manera que su conocimiento caería en cierto modo en el vacío, no encontrando realmente nada a lo

que pudiera ser aplicado. Inversamente, el nombre profano representa una modalidad de la que el ser debe despojarse cuando permanezca en el dominio iniciático, y que no es para él entonces sino un simple papel con el que actúa en el exterior; no podría entonces valer este nombre en dicho dominio, con respecto al cual lo que expresa es en cierto modo inexistente. Es evidente, por otra parte, que las razones profundas de la distinción y por así decir de la separación entre el nombre profano y el iniciático, como designando a “entidades” efectivamente diferentes, pueden no ser conscientes en todo lugar en que el cambio de nombre se practica de hecho; puede ocurrir que, como consecuencia de una degeneración de ciertas organizaciones iniciáticas, se llegue a estar tentado a explicarlo mediante motivos completamente exteriores, por ejemplo, presentándolo como una simple medida de prudencia, lo que, en suma, equivale casi a las interpretaciones del ritual y del simbolismo en sentido moral o político, y no impide en absoluto que haya habido en un principio algo distinto. Por el contrario, si no se trata sino de organizaciones profanas, estos mismos motivos exteriores son realmente válidos, y no podría haber nada más, a menos no obstante que no exista también, en ciertos casos, como ya hemos dicho a propósito de los ritos, el deseo de imitar las costumbres de las organizaciones iniciáticas, pero, naturalmente, sin que ello pueda entonces responder a la menor realidad; y esto demuestra una vez más que las apariencias similares pueden, de hecho, encubrir las cosas más diferentes.

Todo lo que hemos dicho hasta aquí de esta multiplicidad de nombres, representando a otras tantas modalidades del ser, se refiere únicamente a extensiones de la individualidad humana, comprendidas en su realización integral, es decir, iniciáticamente, al dominio de los “Pequeños Misterios”, tal como explicaremos a continuación de forma más precisa. Cuando el ser pasa a los “Grandes Misterios”, es decir, a la realización de los estados supra-individuales, pasa por ello más allá del nombre y de la forma, puesto que, como enseña la doctrina hindú, éstas (*nâma-rûpa*) son las expresiones respectivas de la esencia y de la substancia de la individualidad. Tal ser, verdaderamente, no tiene entonces nombre, ya que ésta es una limitación de la cual está desde ese momento liberado; podrá, si ha lugar, tomar cualquier nombre para manifestarse en el dominio individual, pero este nombre no le afectará en modo alguno y le será totalmente tan “accidental” como un simple ropaje que puede quitarse o cambiar a voluntad. Esta es la explicación de lo que dijimos anteriormente: cuando se trata de organizaciones de este orden, sus miembros no poseen nombre, y por otra parte tampoco lo tendrán más; en estas condiciones, ¿qué hay todavía que pueda dar motivo a la curiosidad profana? Si incluso ésta llega a descubrir algunos nombres, no tendrán sino un valor convencional; y esto puede producirse, muy a menudo, en organizaciones de orden inferior a aquel, en las cuales serán por ejemplo empleadas “firmas colectivas”, representando, sea a estas organizaciones en su conjunto, sea funciones consideradas independientemente de las individualidades que las desempeñan. Todo ello, lo repetimos, deriva de la naturaleza misma de las cosas de orden iniciático, donde las consideraciones individuales no cuentan para nada, y no tienen como fin el desviar ciertas investigaciones, aunque ésta sea una consecuencia de hecho; pero, ¿cómo podrían los profanos suponer otras intenciones de las que ellos mismos pueden tener?

De ahí proviene también, en muchos casos, la dificultad o incluso la imposibilidad de identificar a los autores de obras que tengan cierto carácter iniciático (3): o son por completo anónimas o, lo que viene a ser lo mismo, no tienen como firma sino una marca simbólica o un nombre convencional; no hay, por lo demás, ninguna razón para que sus autores hayan tenido en el mundo profano un papel aparente cualquiera. Cuando tales obras llevan por el contrario el nombre de un individuo conocido en algún lugar que haya vivido efectivamente, no se está quizá mucho más avanzado, pues no por ello se sabrá exactamente con quién o con qué tiene que ver: este individuo puede muy bien no haber sido más que un portavoz, una máscara; en semejante caso, su pretendida obra podrá implicar conocimientos que él jamás habrá realmente tenido; puede no ser sino un iniciado de grado inferior, o incluso un simple profano que habrá sido elegido por cualquier razón contingente (4), y entonces no es evidentemente el autor lo que importa, sino únicamente la organización que le ha inspirado.

Por lo demás, incluso en el orden profano, uno puede extrañarse de la importancia atribuida en nuestros días a la individualidad de un autor y a todo lo que le concierne de cerca o de lejos; el valor de la obra, ¿depende en forma alguna de estas cosas? Por otra parte, es fácil comprobar que la preocupación por vincular el propio nombre a una obra se encuentra tanto menos en una civilización que esté más estrechamente unida a los principios tradicionales, de la cual, en efecto, el “individualismo” bajo todas sus formas es verdaderamente su propia negación. Se puede comprender sin dificultad que todo ello se produzca, y no queremos insistir más, puesto que son cosas sobre las cuales nos hemos explicado a menudo; pero no era inútil indicar aún, en esta ocasión, el papel del

espíritu antitradicional, característico de la época moderna, como causa principal de la incompreensión de las realidades iniciáticas y de la tendencia a reducirlas a los puntos de vista profanos. Es este espíritu lo que, bajo nombres tales como "humanismo" y "racionalismo", se esfuerza constantemente, desde hace siglos, en reducirlo todo a las proporciones de la individualidad humana vulgar, es decir, de la porción restringida que conocen los profanos, y en negar todo lo que sobrepasa este dominio, angostamente limitado, luego en particular todo lo que depende de la iniciación, al grado que sea. Apenas hay necesidad de indicar que las consideraciones que acabamos de exponer aquí se basan esencialmente en la doctrina metafísica de los estados múltiples del ser, de la cual son una aplicación directa (5); ¿cómo podría esta doctrina ser comprendida por quienes pretenden hacer del hombre individual, e incluso sólo de su modalidad corporal, un todo completo y cerrado, un ser que se basta a sí mismo, en lugar de no ver sino lo que en realidad es, la manifestación contingente y transitoria de un ser en un dominio muy particular entre una multitud indefinida de éstos, cuyo conjunto constituye la Existencia universal, y a los cuales corresponden, para este mismo ser, otras tantas modalidades de estados diferentes, de los cuales será posible tomar conciencia precisamente siguiendo la vía que le es abierta mediante la iniciación?

NOTAS:

(1). Este caso es especialmente, en Occidente, el de los verdaderos Rosa-Cruz.

(2). La primera debe además ser considerada como no teniendo sino una existencia ilusoria con respecto a la segunda, no solamente en razón de la diferencia de grados de realidad a los cuales se refieren respectivamente, sino también porque, como hemos explicado antes, el "segundo nacimiento" implica necesariamente la "muerte" de la individualidad profana, que de este modo no puede subsistir mas que a título de simple apariencia exterior.

(3). Esto es, por lo demás, susceptible de una aplicación más general en todas las civilizaciones tradicionales, debido al carácter iniciático ligado a los propios oficios, de forma que toda obra de arte (o lo que los modernos denominarían así), del género que sea, participa necesariamente de éste en cierta medida. Sobre esta cuestión, que es la del sentido superior y tradicional del "anonimato", ver *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. IX.

(4). Por ejemplo, parece que haya sido así, al menos en parte, con las novelas del Santo Graal; es también a una cuestión de este género a la que se refieren, en el fondo, todas las discusiones a las cuales ha dado lugar la "personalidad" de Shakespeare, aunque, de hecho, quienes se libran a ellas jamás han llevado la cuestión sobre el verdadero terreno, de manera que apenas han hecho sino embrollarla de forma casi inextricable.

(5). Ver, para una exposición completa de lo que se trata, nuestro estudio sobre *Les Etats multiples de l'être*.

Versión original en "Le Voile d'Isis", enero de 1935.

Capítulo XXVIII: EL SIMBOLISMO DEL TEATRO

Anteriormente hemos comparado la confusión existente entre un ser y su manifestación exterior y profana y aquella que se cometería pretendiendo identificar a un actor con el personaje al cual interpreta; para comprender hasta qué punto es exacta esta comparación, algunas consideraciones generales sobre el simbolismo del teatro no estarán aquí fuera de propósito, aunque no se apliquen de forma exclusiva a lo concerniente propiamente al dominio iniciático. Por supuesto, este simbolismo puede estar vinculado con el carácter original de las artes y los oficios, los cuales poseían un valor de este orden debido al hecho de estar unidos a un principio superior, del cual derivaban a título de aplicaciones contingentes, y que no se han vuelto profanos, como a menudo hemos explicado, sino como consecuencia de la degeneración espiritual de la humanidad en el transcurso de la marcha descendente de su ciclo histórico.

Puede decirse, de manera general, que el teatro es un símbolo de la manifestación, de la cual expresa tan perfectamente como le es posible su carácter ilusorio (1); y este simbolismo puede ser considerado, sea desde el punto de vista del actor, sea desde el del teatro mismo. El actor es un símbolo del "Sí" o de la personalidad manifestándose mediante una serie indefinida de estados y de modalidades, que pueden ser considerados como otros tantos papeles diferentes; y es preciso notar la importancia que tenía el antiguo uso de la máscara para ver la perfecta exactitud de este simbolismo (2). Bajo la máscara, en efecto, el actor permanece el mismo en todos sus papeles, como la personalidad es "no afectada" por todas sus manifestaciones; la supresión de la máscara, por el contrario, obliga al actor a modificar su propia fisonomía y parece así alterar en cierto modo su identidad esencial. Sin embargo, en todos los casos, el actor permanece en el fondo distinto de lo que parece ser, al igual que la personalidad es distinta a los múltiples estados manifestados, que no son sino las apariencias exteriores y mudables de las cuales se reviste para realizar, según los diversos modos que convienen a su naturaleza, las posibilidades indefinidas que contiene en sí misma en la permanente actualidad de la no-manifestación.

Si pasamos al otro punto de vista, podemos decir que el teatro es una imagen del mundo: ambos son propiamente una "representación", pues el mundo, no existiendo sino como consecuencia y expresión del Principio, del cual depende esencialmente en todo lo que es, puede ser considerado como simbolizando a su manera el orden *principal*, y este carácter simbólico le confiere además un valor superior a lo que es en sí mismo, puesto que es por ello que participa de un mayor grado de realidad (3). En árabe, el teatro es designado con la palabra *tamthîl*, que, como todas las que derivan de la raíz *mathl*, tiene propiamente el sentido de semejanza, comparación, imagen o figura; y algunos teólogos musulmanes emplean la expresión *âlam tamthîl*, que podría traducirse como "mundo figurado" o "mundo de representación" para designar todo lo que en las Escrituras sagradas es descrito en términos simbólicos y no debe ser tomado en sentido literal. Es notable que algunos apliquen especialmente esta expresión a lo referente a los ángeles y los demonios, quienes efectivamente "representan" los estados superiores e inferiores del ser, y que, por lo demás, no pueden evidentemente ser descritos sino simbólicamente mediante términos prestados del mundo sensible; y, por una singular coincidencia, se conoce, además, el considerable papel que tuvieron precisamente estos ángeles y demonios en el teatro religioso de la Edad Media occidental. El teatro, en efecto, no está forzosamente limitado a representar el mundo humano, es decir, un único estado de manifestación; puede también representar al mismo tiempo los mundos superiores e inferiores. En los "misterios" de la Edad Media, la escena era, por esta razón, dividida en numerosos niveles, correspondientes a los diferentes mundos, generalmente repartidos según la división ternaria cielo, tierra, infierno; y la acción se desarrollaba simultáneamente en las diferentes divisiones representando la simultaneidad esencial de los estados del ser. Los modernos, no comprendiendo este simbolismo, han llegado a considerar como una "ingenuidad", por no decir como una torpeza, lo que tenía aquí precisamente el más profundo sentido; y lo que es asombroso es la rapidez con la cual se ha desarrollado esta incomprensión, tan patente entre los escritores del siglo XVII; este salto radical entre la mentalidad de la Edad Media y la de los tiempos modernos no es ciertamente uno de los menores enigmas de la historia. Puesto que acabamos de hablar de "misterios", no creemos inútil señalar la singularidad de esta denominación con doble sentido: se debería, con rigor etimológico, escribir "misterios" (4), pues esta palabra deriva del latín *ministerium*, significando "oficio" o "función", lo que indica claramente hasta qué punto las representaciones teatrales de esta especie eran, en su origen, consideradas como formando parte integrante de la celebración de las fiestas religiosas (5). Pero lo que es extraño es que esta palabra se haya contraído y abreviado hasta convertirse en un exacto homónimo de "misterios", y a ser finalmente confundida con esta otra palabra, de origen griego

y derivación completamente diferente; ¿es solamente por alusión a los "misterios" de la religión, puestos en escena en las piezas así llamadas, que esta asimilación ha podido producirse? Esta puede ser sin duda una razón muy plausible; pero por otra parte, si se piensa que representaciones simbólicas análogas tenían lugar en los "misterios" de la Antigüedad, en Grecia y probablemente también en Egipto (6), se puede estar tentado de ver en ello algo que venga de mucho más lejos, y como un indicio de la continuidad de una determinada tradición esotérica e iniciática, afirmándose al exterior, a intervalos más o menos alejados, a través de manifestaciones similares, con la requerida adaptación a la diversidad de circunstancias de tiempo y lugar (7). Hemos tenido a menudo, en otras ocasiones, que señalar la importancia, como procedimiento del lenguaje simbólico, de las asimilaciones fonéticas entre palabras filológicamente distintas; hay aquí algo que, en verdad, no tiene nada de arbitrario, a pesar de lo que puedan pensar la mayor parte de nuestros contemporáneos, y que se relaciona muy directamente con los modos de interpretación derivados del *nirukta* hindú; pero los secretos de la constitución íntima del lenguaje están tan completamente perdidos hoy en día que apenas es posible hacer una alusión sin que cada uno imagine que se trata de "falsas etimologías", incluso de vulgares "juegos de palabras", y Platón mismo, que a veces recurrió a este género de interpretación, como hemos indicado incidentalmente a propósito de los "mitos", no goza de favor ante la "crítica" pseudo-científica de los espíritus limitados por los prejuicios modernos.

Para terminar con estas indicaciones, haremos notar aún, en el simbolismo del teatro, otro punto de vista, el que se relaciona con el autor dramático: los diferentes personajes, siendo producciones mentales de éste, pueden ser considerados como representando modificaciones secundarias y en cierto modo prolongaciones de él mismo, casi de la misma forma que las formas sutiles producidas en el estado de sueño (8). La misma consideración se aplicaría por otra parte evidentemente a la producción de toda obra de la imaginación, del género que sea; pero, en el caso particular del teatro, lo especial es que esta producción se realiza de forma sensible, dando la propia imagen de la vida, tal y como tiene lugar igualmente en el sueño. El autor tiene entonces, bajo este aspecto, una función verdaderamente "demiúrgica", puesto que produce un mundo al que extrae por completo de sí mismo; y está ahí el símbolo mismo del Ser produciendo la manifestación universal. Tanto en este caso como en el del sueño, la unidad esencial del productor de las "formas ilusorias" no es afectada por esta multiplicidad de modificaciones accidentales, al igual que la unidad del Ser no es afectada por la multiplicidad de la manifestación. Así, desde cualquier punto de vista en que nos situemos, se encuentra siempre en el teatro este carácter que es su razón profunda, por desconocida que pueda ser para quienes sólo ven el punto de vista puramente profano, y que constituye, por su propia naturaleza, uno de los más perfectos símbolos de la manifestación universal.

NOTAS:

- (1). No decimos irreal; está claro que la ilusión debe ser considerada solamente como una realidad menor.
- (2). Cabría por otra parte indicar que esta máscara se llamaba en latín *persona*; la personalidad es, literalmente, lo que se esconde tras la máscara de la individualidad.
- (3). Es también la consideración del mundo, sea como referido al Principio, sea solamente en lo que en sí mismo es, lo que diferencia fundamentalmente el punto de vista de las ciencias tradicionales y el de las ciencias profanas.
- (4). En francés, *mistères*, y no, como se hace normalmente, *mystères*. (N. del T.)
- (5). Es igualmente de *ministerium*, en sentido de "función", de donde deriva por otra parte la palabra "oficio" [*metier*], tal como ya hemos señalado en otro lugar (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. VIII).
- (6). A estas representaciones simbólicas se puede vincular directamente la "puesta en acción" ritual de las "leyendas" iniciáticas de las que hemos hablado.
- (7). La "exteriorización" en modo religioso, en la Edad Media, puede haber sido la consecuencia de una tal adaptación; ésta no constituye entonces una objeción contra el carácter esotérico de esta tradición en sí misma.
- (8). Cf. *Les Etats multiples de l'Être*, cap. VI

Primera versión publicada en "Le Voile d'Isis, febrero de 1932

Capítulo XXIX: “OPERATIVO” Y “ESPECULATIVO”

Cuando tratábamos de la cuestión de las cualificaciones iniciáticas, hicimos alusión a cierta confusión muy extendida acerca del sentido del término “operativo” y también, por consiguiente, sobre el de “especulativo”, que, en cierto modo, se le opone; y, como entonces dijimos, nos parece que debe insistirse especialmente sobre este tema, puesto que hay una estrecha relación entre este error y el desconocimiento general de lo que realmente debe ser la iniciación. Históricamente, si así puede decirse, la cuestión se plantea de forma más particular a propósito de la Masonería, puesto que es ahí donde los términos de que se trata son habitualmente empleados; pero no es difícil comprender que, en el fondo, tiene un alcance mucho más amplio, y que incluso hay aquí algo que, según las diversas modalidades, es susceptible de aplicarse a todas las formas iniciáticas; esto es lo que de hecho tiene toda la importancia desde el punto de vista en que nos situamos.

El punto de partida del error que indicamos consiste en lo siguiente: debido a que la forma de la iniciación masónica está ligada a un oficio, lo que, por otra parte, como hemos señalado, está muy lejos de ser un caso excepcional, y a que los símbolos y ritos, en una palabra, sus métodos propios, en todo lo que tienen de “específico”, se apoyan esencialmente en el oficio de constructor, se ha llegado a confundir “operativo” con “corporativo”, deteniéndose así en el aspecto más exterior y superficial, tal como es natural para quien no tiene ninguna idea o ni siquiera ninguna sospecha de la “realización” iniciática. La opinión más extendida podría entonces formularse así: los Masones “operativos” eran exclusivamente hombres del oficio; poco a poco, “aceptaron” entre ellos, a título honorífico en cierto modo, a personas ajenas al arte de construir (1); pero, finalmente, ocurre que este segundo elemento se convierte en el predominante, y de ahí resulta la transformación de la Masonería “operativa” en Masonería “especulativa”, no teniendo ya con el oficio sino una relación ficticia o “ideal”. Esta Masonería “especulativa” data, como se sabe, de principios del s. XVIII; pero algunos, comprobando la presencia de miembros no obreros en la antigua Masonería “operativa”, creen poder deducir que éstos eran ya Masones “especulativos”. En todos los casos, parece pensarse, de una manera casi unánime, que la transformación que da origen a la Masonería “especulativa” indica una superioridad con respecto a aquello de lo que deriva, como si representara un “progreso” en sentido “intelectual” y respondiera a una concepción de un nivel más elevado; y no falta quien, a este respecto, opone las “especulaciones” del “pensamiento” a las ocupaciones del oficio, como si fuera esto de lo que se trata cuando es cuestión de lo que no proviene del orden de las actividades profanas sino del dominio iniciático.

De hecho, no había antiguamente otra distinción que la de los Masones “libres”, que eran los hombres del oficio, llamándose así a causa de las franquicias otorgadas por los soberanos a sus corporaciones, y sin duda también (quizá deberíamos decir ante todo) porque la condición de hombre libre de nacimiento era una de las cualificaciones requeridas para ser admitido a la iniciación (2), y Masones “aceptados”, que no eran profesionales, y entre los cuales se hacía un apartado para los eclesiásticos, que eran iniciados en Logias especiales (3) para poder desempeñar la función de “capellán” en las Logias ordinarias; pero ambos eran igualmente, aunque a títulos diferentes, miembros de una sola y misma organización, la Masonería “operativa”; y, ¿cómo habría podido ser de otro modo, cuando ninguna Logia habría podido funcionar naturalmente sin estar provista de un “capellán”, luego sin contar al menos con un Masón “aceptado” entre sus miembros? (4). Por otra parte, es exacto decir que la Masonería “especulativa” se formó debido a la acción de los Masones “aceptados” (5); y esto puede en suma explicarse simplemente por el hecho de que, no estando directamente vinculados al oficio, y no teniendo por ello una base tan sólida para el trabajo iniciático bajo la forma de la que se trata, podían, más fácilmente o más completamente que los demás, perder de vista una parte de lo que comporta la iniciación, y diríamos incluso la parte más importante, puesto que es aquella que concierne propiamente a la “realización” (6). Todavía será preciso añadir que eran quizá también, debido a su situación social y a sus relaciones exteriores, más accesibles a ciertas influencias del mundo profano, políticas, filosóficas u otras, que actuarían igualmente en el mismo sentido, “distrayéndolos”, en la acepción propia de la palabra, del trabajo iniciático, si es que no llegaban incluso a conducirles a cometer molestas confusiones entre ambos dominios, tal como después se ha visto a menudo.

Es aquí, habiendo partido de consideraciones históricas para una mayor comodidad de nuestra exposición, donde tocamos el fondo de la cuestión: el paso de lo “operativo” a lo “especulativo”, lejos de constituir un “progreso” como lo quisieran los modernos que no comprenden su significado, es exactamente todo lo contrario desde el punto de vista iniciático; implica, no forzosamente una desviación propiamente hablando, pero sí al menos una degeneración en el sentido de una

aminoración; y, como acabamos de decir, esta aminoración consiste en la negligencia y el olvido de todo lo que es “realización”, pues es esto lo que es verdaderamente “operativo”, para no dejar subsistir mas que una visión puramente teórica de la iniciación. No debe olvidarse, en efecto, que “especulación” y “teoría” son sinónimos; y es evidente que la palabra “teoría” no debe ser tomada aquí en su original sentido de “contemplación”, sino únicamente en el que siempre tiene en el lenguaje actual, y que la palabra “especulación” expresa sin duda más claramente, puesto que ofrece, por su propia derivación, la idea de algo que no es sino un “reflejo”, como la imagen vista en un espejo (7), es decir, un conocimiento indirecto, por oposición al conocimiento efectivo que es la consecuencia inmediata de la “realización”, o que más bien no hace sino uno con ésta. Por otra parte, la palabra “operativo” no debe ser considerada exactamente como un equivalente de “práctico”, en tanto que este último término se refiere siempre a la “acción” (lo que además es estrictamente conforme a su etimología), de manera que no podría ser empleada aquí sin impropiedad (8); en realidad, se trata de ese “cumplimiento” del ser que es la “realización” iniciática, con todo el conjunto de los medios de diferentes órdenes que pueden ser empleados en vistas a ese fin; y no deja de ser interesante señalar que una palabra del mismo origen, la palabra “obra”, es también usada precisamente en este sentido en la terminología alquímica.

Es entonces fácil darse cuenta de lo que queda en el caso de una iniciación que no es mas que “especulativa”: la transmisión iniciática subsiste siempre, puesto que la “cadena” tradicional no ha sido interrumpida; pero, en lugar de la posibilidad de una iniciación efectiva siempre que ningún defecto individual la obstaculice, no hay mas que una iniciación virtual, condenada a permanecer así por la fuerza de las cosas, ya que la limitación “especulativa” significa propiamente que este estadio no puede ser superado, siendo todo lo que va más lejos, por propia definición, de orden “operativo”. Esto no quiere decir, por supuesto, que los ritos no tengan efecto en semejante caso, puesto que permanecen siendo siempre, incluso aunque quienes los cumplan no sean conscientes de ello, el vehículo de la influencia espiritual; pero este efecto es por así decir “diferido” en cuanto a su desarrollo “en acto”, y no es sino como un germen al cual faltan las condiciones necesarias para su eclosión, residiendo estas condiciones en el trabajo “operativo”, solo mediante el cual la iniciación puede tornarse efectiva.

A propósito de esto, debemos aún insistir sobre el hecho de que tal degeneración de una organización iniciática no cambia sin embargo nada de su naturaleza esencial, e incluso la continuidad de la transmisión basta para que, si se presentan circunstancias favorables, una restauración sea siempre posible, debiendo entonces necesariamente esta restauración ser concebida como un retorno al estado “operativo”. Sólo que es evidente que, más una organización está así aminorada, más posibilidades de desviación, al menos parciales, existen, los cuales, por lo demás, pueden naturalmente producirse en muchos sentidos diferentes; y estas desviaciones, no teniendo sino un carácter accidental, hacen de hecho muy difícil una restauración, aunque, a pesar de todo, ésta permanezca todavía siendo posible en principio. Sea como fuere, una organización iniciática que posea una filiación auténtica y legítima, independientemente del estado más o menos degenerado al cual se encuentre reducida en la actualidad, no podría seguramente ser confundida jamás con una pseudo-iniciación cualquiera, que no es en suma sino una pura nada, ni con la contra-iniciación, la cual es algo, pero algo absolutamente negativo, que va directamente contra el objetivo que se propone esencialmente toda verdadera iniciación (9).

Por otra parte, la inferioridad del punto de vista “especulativo”, tal y como hemos explicado, muestra además, por añadidura, que el “pensamiento”, cultivado por él mismo, no podría en ningún caso ser competencia de una organización iniciática como tal; ésta no es una agrupación donde se deba “filosofar” o librarse a discusiones “académicas”, no más que a todo otro género de ocupación profana (10). La “especulación” filosófica, cuando se ha introducido aquí, es ya una verdadera desviación, mientras que la “especulación” aplicada sobre el dominio iniciático, si está reducida a sí misma en lugar de no ser, como normalmente debería, sino una simple preparación al trabajo “operativo”, constituye solamente esa aminoración de la que anteriormente hemos hablado. Aún hay aquí una distinción importante, pero que creemos lo suficientemente clara como para que no sea necesario insistir más sobre ella; en suma, puede decirse que hay desviación, más o menos grave según los casos, siempre que hay confusión entre el punto de vista iniciático y el punto de vista profano. Esto no debe perderse de vista cuando se quiere apreciar el grado de degeneración al cual una organización iniciática puede haber llegado; pero, fuera de toda desviación, se pueden siempre, de forma muy exacta, aplicar los términos “operativo” y “especulativo”, con respecto a una forma iniciática

cualquiera, incluso si no toma a un oficio como "soporte", haciéndolos corresponder respectivamente a la iniciación efectiva y a la iniciación virtual.

NOTAS:

(1). De hecho, estas personas debían no obstante tener al menos alguna conexión indirecta con este arte, aunque no fuera sino a título de "protectores" (o *patrones* en el sentido inglés de la palabra); de una manera análoga, más tarde, los impresores (cuyo ritual estaba constituido principalmente por la "leyenda" de Fausto) "aceptaron" a todos aquellos que tenían alguna relación con el arte del libro, es decir, no solamente a los libreros, sino también a los propios autores.

(2). No se puede, sin desviar por completo a las palabras de su sentido legítimo, dar otra interpretación a la expresión "nacido libre" (*free-born*) aplicada al candidato a la iniciación, y que con seguridad no tiene nada que ver con una "liberación" de supuestos "prejuicios".

(3). Estas Logias son llamadas *Logias de Jakin*, y el "capellán" mismo era denominado *Brother Jakin* en la antigua Masonería "operativa".

(4). En realidad, deberíamos incluso decir que contaba obligatoriamente con dos, siendo el otro de ellos un médico.

(5). Estos Masones no habían recibido por otra parte la totalidad de los grados "operativos", y debido a ello se explica la existencia, en el origen de la Masonería "moderna", de ciertas lagunas a las que era preciso por consiguiente colmar, lo que no puede hacerse sino mediante la intervención de supervivientes de la "antigua" Masonería, mucho más numerosos en el s. XVIII de lo que creen generalmente los historiadores.

(6). Ya hemos señalado esta diferencia anteriormente, a propósito del actual estado del *Compagnonnage* y de la Masonería; los *Compagnons* llaman de buen grado a los Masones "sus Hermanos especulativos", y, al mismo tiempo que esta expresión implica el reconocimiento de una comunidad de origen, también cabe a veces un cierto matiz de desdén que, a decir verdad, no está completamente injustificado, tal como podrá comprenderse tras las consideraciones aquí expuestas.

(7). La palabra *speculum*, en latín, significa en efecto "espejo".

(8). Aquí está, en suma, toda la diferencia que existe en griego entre los respectivos sentidos de las palabras *praxis* y *poésis*.

(9). Hemos tenido, a menudo, la ocasión de comprobar que tales precisiones no eran en absoluto superfluas; así, debemos protestar formalmente contra toda interpretación que tienda, por una confusión voluntaria o involuntaria, a aplicar a una organización iniciática cualquier indicación que, en nuestros escritos, se refiera en realidad sea a la pseudo-iniciación, sea a la contra-iniciación.

(10). Jamás hemos podido comprender lo que quiere decir exactamente la expresión "sociedades de pensamiento" inventada por algunos para designar a una categoría de agrupaciones que parece bastante mal definida; pero lo que hay de seguro es que, incluso si existe realmente algo a lo cual pueda convenir esta denominación, no podría en todo caso tener la menor relación con ninguna organización iniciática.

Versión original en "Études Traditionnelles", mayo a julio de 1936.

Capítulo XXX: INICIACIÓN EFECTIVA E INICIACIÓN VIRTUAL

Aunque la distinción entre la iniciación efectiva y la iniciación virtual pueda ya haber sido suficientemente comprendida con ayuda de las consideraciones que preceden, es lo bastante importante como para que intentemos precizarla todavía un poco más; y, a este respecto, señalaremos en principio que, entre las condiciones de la iniciación que hemos indicado, la vinculación a una organización tradicional regular (presuponiendo naturalmente la cualificación) es suficiente para una iniciación virtual, mientras que el trabajo interior que va a continuación concierne propiamente a la iniciación efectiva, que es en suma, en todos sus grados, el desarrollo “en acto” de las posibilidades a las cuales da acceso la iniciación virtual. Esta iniciación virtual es entonces la iniciación entendida en el sentido más estricto de la palabra, es decir, como una “entrada” o un “comienzo”; por supuesto, ello no significa de ningún modo que pueda ser considerada como algo que se basta a sí mismo, sino solamente que es el punto de partida necesario para todo el resto; cuando se ha entrado en una vía, todavía es preciso esforzarse para seguir, e incluso, si se puede, para seguir hasta el final. Se podría resumir todo ello en pocas palabras: entrar en la vía es la iniciación virtual; seguir la vía es la iniciación efectiva; pero desgraciadamente, de hecho, muchos permanecen en el umbral, no siempre porque sean incapaces de ir más lejos, sino también, especialmente en las actuales condiciones del mundo occidental, debido a la degeneración de ciertas organizaciones que, convertidas únicamente en “especulativas” como acabamos de explicar, no pueden por ello ayudarles en forma alguna en el trabajo “operativo”, aunque no sea sino en los estadios más elementales, y no les facilitan nada que pueda siquiera permitirles suponer la existencia de una “realización”. Sin embargo, incluso en estas organizaciones, se habla todavía, a cada instante, de “trabajo” iniciático, o al menos de algo que se considera como tal; pero entonces se puede legítimamente plantear esta cuestión: ¿en qué sentido y en qué medida esto corresponde aún a alguna realidad?

Para responder a esta pregunta, recordaremos que la iniciación es esencialmente una transmisión, y añadiremos que esto puede entenderse en dos sentidos diferentes: por un lado, transmisión de una influencia espiritual, y, por otro, transmisión de una enseñanza tradicional. Es la transmisión de la influencia espiritual la que debe ser considerada en primer lugar, no sólo porque deba lógicamente preceder a toda enseñanza, lo que es evidente desde el momento en que se ha comprendido la necesidad de la vinculación tradicional, sino aún y sobre todo porque es ésta lo que constituye esencialmente la iniciación en sentido estricto, ya que, en el caso de que no se tratara sino de iniciación virtual, todo podría en suma limitarse a esto, sin que hubiera necesidad de añadir posteriormente ningún tipo de enseñanza. En efecto, la enseñanza iniciática, de la cual habremos de precisar a continuación su carácter particular, no puede ser sino una ayuda exterior aportada al trabajo interior de realización, a fin de apoyarlo y guiarlo tanto como sea posible; ésta es, en el fondo, su única razón de ser, y solamente en ello puede consistir la parte exterior y colectiva de un verdadero “trabajo” iniciático, si se entiende a éste realmente en su significado legítimo y normal.

Ahora bien, lo que hace la cuestión un poco más compleja es que las dos especies de transmisión que acabamos de indicar, siendo en efecto distintas en razón de la diferencia de sus naturalezas, no pueden sin embargo jamás estar completamente separadas una de otra; y esto requiere aún algunas explicaciones, a pesar de que ya hayamos en cierto modo tratado este punto implícitamente cuando hemos hablado de las estrechas relaciones entre el rito y el símbolo. En efecto, los ritos son esencialmente, y ante todo, el vehículo de la influencia espiritual, la cual no puede sin ellos ser transmitida en modo alguno; pero al mismo tiempo, debido a que tienen, en todos sus elementos constituyentes, un carácter simbólico, comportan también necesariamente una enseñanza en sí mismos, puesto que, como hemos dicho, los símbolos son precisamente el único lenguaje realmente conveniente para la expresión de las verdades de orden iniciático. Inversamente, los símbolos son esencialmente un medio de enseñanza, y no solo de enseñanza exterior, sino también de algo más, en tanto que deben servir principalmente de “soportes” para la meditación, que es al menos el comienzo de un trabajo interior; pero estos mismos símbolos, en tanto que elementos rituales y en razón de su carácter “no-humano”, son además “soportes” de la propia influencia espiritual. Por otra parte, si se piensa que el trabajo interior sería ineficaz sin la acción o, si se prefiere, sin la colaboración de esta influencia espiritual, se podrá comprender que la meditación sobre los símbolos toma, en ciertas condiciones, el carácter de un verdadero rito, y de un rito que, esta vez, no confiere únicamente la iniciación virtual, sino que permite alcanzar un grado más o menos avanzado de iniciación efectiva.

Por el contrario, en lugar de servirse de los símbolos de esta manera, uno puede también limitarse a “especular” sobre ellos, sin proponerse nada más; no queremos ciertamente decir con esto que sea

ilegítimo explicar los símbolos, en la medida de lo posible, y pretender desarrollar, mediante los comentarios apropiados, los diferentes sentidos que contienen (a condición, por lo demás, de guardarse de toda “sistematización”, que es incompatible con la esencia misma del simbolismo); pero queremos decir que esto no debería, en todo caso, ser considerado sino como una simple preparación a algo más, y es justamente esto lo que, por definición, escapa forzosamente al punto de vista “especulativo” como tal. Este no puede sino atenerse a un estudio exterior de los símbolos, que no podría evidentemente hacer pasar a quienes a él se entregan de la iniciación virtual a la iniciación efectiva; además, a menudo se queda en los significados más superficiales, puesto que, para ir más adelante, se necesita ya un grado de comprensión que en realidad supone algo distinto de la simple “erudición”; y es preciso incluso considerarlos afortunados si no se extravían más o menos completamente en consideraciones “colaterales”, como por ejemplo cuando se quiere sobre todo encontrar en los símbolos un pretexto a la “moralización”, o extraer pretendidas aplicaciones sociales, incluso políticas, que no tienen ciertamente nada de iniciático y ni siquiera de tradicional. En este último caso, ya se ha franqueado el límite en que el “trabajo” de ciertas organizaciones deja por completo de ser iniciático, aunque sea de forma “especulativa”, para caer pura y simplemente en el punto de vista profano; este límite es también, naturalmente, el que separa la simple degeneración de la desviación, y no es sino muy fácil de comprender cómo la “especulación”, tomada como un fin en sí misma, se presta enojosamente a deslizarse de una a otra de una manera casi insensible.

Podemos ahora concluir con esta cuestión: en tanto que no se hace sino “especular”, incluso manteniéndose en el punto de vista iniciático y sin desviarse en una u otra forma de él, uno se encuentra en cierto modo encerrado en un atolladero, pues no podría superarse con ello la iniciación virtual; y, por otra parte, ésta existiría perfectamente sin ninguna “especulación”, puesto que es la consecuencia inmediata de la transmisión de la influencia espiritual. El efecto del rito mediante el cual es operada esta transmisión es aplazado, como dijimos, y permanece en estado latente y “velado” en tanto no se pase de lo “especulativo” a lo “operativo”; es decir, las consideraciones teóricas no tienen valor real en tanto que trabajo propiamente iniciático mas que si están destinadas a preparar la “realización”; y son, de hecho, una preparación necesaria, pero esto es lo que el punto de vista “especulativo” es incapaz de reconocer, el cual, consecuentemente, no puede en absoluto dar conciencia de ello a quienes limitan su horizonte.

Capítulo XXXI: DE LA ENSEÑANZA INICIÁTICA

Debemos volver sobre los caracteres que son propios de la enseñanza iniciática, y por los cuales se diferencia profundamente de toda enseñanza profana; se trata aquí de lo que puede llamarse la exterioridad de esta enseñanza, es decir, de los medios de expresión por los cuales puede ser transmitida en cierta medida y hasta cierto punto, a título de preparación al trabajo puramente interior por el cual la iniciación, de virtual que era al comienzo, devendrá más o menos completamente efectiva. Muchos, no dándose cuenta de lo que debe ser realmente la enseñanza iniciática, no ven en ella otra cosa, como particularidad digna de destacarse, que el empleo del simbolismo; es por otra parte muy cierto que éste juega en efecto un papel esencial en ella, pero hay que saber además por cuál motivo es así; ahora bien, ellos, no encarando las cosas sino de una manera completamente superficial, y deteniéndose en las apariencias y en las formas exteriores, no comprenden de ningún modo la razón de ser e incluso, podría decirse, la necesidad del simbolismo, al que, en estas condiciones, no pueden sino encontrar extraño y por lo menos inútil. Suponen en efecto que la doctrina iniciática no es apenas, en el fondo, más que una filosofía como las otras, un poco diferente sin duda por su método, pero en todo caso nada más, pues su mentalidad está hecha de tal modo que son incapaces de concebir otra cosa; y bien cierto es que, por las razones que hemos expuesto anteriormente, la filosofía nada tiene que ver con el simbolismo e incluso se le opone en un cierto sentido. Los que, a pesar de esta equivocación, consintieran de todos modos en reconocer a la enseñanza de una doctrina tal algún valor desde un punto de vista u otro, y por motivos cualesquiera, que habitualmente no tienen nada de iniciático, esos mismos no podrían llegar jamás sino a hacer de ella a lo sumo una especie de prolongación de la enseñanza profana, de complemento a la educación ordinaria, al uso de una élite relativa (1). Ahora bien, tal vez es preferible negar totalmente su valor, lo que equivale en suma a ignorarla pura y simplemente, que rebajarla así y, demasiado a menudo, presentar en su nombre y en su lugar la expresión de opiniones particulares cualesquiera, más o menos coordinadas, sobre toda suerte de cosas que, en realidad, ni son iniciáticas en ellas mismas ni por la manera en que son tratadas; esa es propiamente aquella desviación del trabajo “especulativo” a la cual ya hemos hecho alusión.

Hay también otra manera de encarar la enseñanza iniciática que es apenas menos falsa que ésta, aunque sea en apariencia enteramente contraria: es la que consiste en querer oponerla a la enseñanza profana, como si en cierto modo se situara al mismo nivel, atribuyéndole por objeto cierta ciencia especial, más o menos vagamente definida, puesta en contradicción y conflicto a cada instante con las otras ciencias, aunque declarada siempre superior a éstas por hipótesis y sin que las razones de ello sean nunca expuestas con claridad. Este modo de ver es sobre todo el de los ocultistas y otros pseudo-iniciados, quienes por otra parte, en realidad, están lejos de despreciar la enseñanza profana tanto como gustan decir, pues incluso le toman prestadas numerosas cosas más o menos disfrazadas, y, por lo demás, poco concuerda esta actitud de oposición con la preocupación constante que tienen, de otro lado, de encontrar puntos de comparación entre la doctrina tradicional, o lo que ellos creen ser tal, y las ciencias modernas; verdad es que oposición y comparación suponen igualmente, en el fondo, que se trata de cosas del mismo orden. Hay ahí un doble error: por una parte, la confusión del conocimiento iniciático con el estudio de una ciencia tradicional más o menos secundaria (ya sea ésta la magia o cualquier otra cosa de este género) y, por otra, la ignorancia de lo que constituye la diferencia esencial entre el punto de vista de las ciencias tradicionales y el de las ciencias profanas; pero, después de todo lo que ya hemos dicho, no ha lugar a seguir insistiendo sobre ello.

Ahora, si la enseñanza iniciática no es ni la prolongación de la enseñanza profana, como lo querrían unos, ni su antítesis, como lo sostienen otros, si no constituye ni un sistema filosófico ni una ciencia especializada, es que es en realidad de un orden totalmente diferente; pero no habría además que buscar el dar de ella una definición propiamente hablando, lo que sería aún deformarla inevitablemente. Ello, el empleo constante del simbolismo en la transmisión de esta enseñanza puede ser ya suficiente para hacerlo entrever, desde el momento en que se admite, como es simplemente lógico hacerlo aun sin ir al fondo de las cosas, que un modo de expresión enteramente diferente del lenguaje ordinario debe estar hecho para expresar ideas igualmente otras que las que expresa este último, y concepciones que no se dejan traducir íntegramente por palabras, para las cuales es necesario un lenguaje menos limitado, más universal, porque ellas mismas son de un orden más universal. Es necesario además añadir que, si las concepciones iniciáticas son esencialmente distintas a las concepciones profanas, es ante todo porque proceden de otra mentalidad que éstas (2), de las que difieren menos aún por su objeto que por el punto de vista bajo el cual lo encaran; y ello es así forzosamente desde el momento en que éste no puede ser “especializado”, lo que

equivaldría a pretender imponer al conocimiento iniciático una limitación que es incompatible con su naturaleza misma. Es fácil admitir entonces que, por una parte, todo lo que puede ser considerado desde el punto de vista profano puede serlo también, pero entonces de una manera enteramente distinta y con otra comprensión, desde el punto de vista iniciático (ya que, como lo hemos dicho a menudo, no hay en realidad un dominio profano al cual ciertas cosas pertenecerían por su naturaleza, sino tan sólo un punto de vista profano, que no es en el fondo sino una manera ilegítima y desviada de encarar esas cosas) (3), mientras que, por otra, hay cosas que escapan completamente a todo punto de vista profano (4) y que son exclusivamente propias del solo dominio iniciático.

Que el simbolismo, que es como la forma sensible de toda enseñanza iniciática, sea realmente en efecto un lenguaje más universal que los lenguajes vulgares, es lo que ya hemos explicado precedentemente, y no es lícito dudar de ello un sólo instante si se considera solamente que cualquier símbolo es susceptible de interpretaciones múltiples, para nada en contradicción entre ellas, sino al contrario completándose unas a otras, y todas igualmente verdaderas aunque procediendo de puntos de vista diferentes; y, si ello es así, es que ese símbolo es menos la expresión de una idea claramente definida y delimitada (a la manera de las ideas “claras y distintas” de la filosofía cartesiana, supuestas como enteramente expresables por términos) que la representación sintética y esquemática de todo un conjunto de ideas y concepciones que cada uno podrá captar según sus aptitudes intelectuales propias y en la medida en que esté preparado para su comprensión. Así, el símbolo, a quien acceda a penetrar su significado profundo, podrá hacerle concebir incomparablemente más que todo lo que es posible expresar directamente; asimismo es el único medio de transmitir, hasta donde se puede, todo aquello inexpresable que constituye el dominio propio de la iniciación o, antes bien, para hablar más rigurosamente, de depositar las concepciones de este orden en germen en el intelecto del iniciado, quien deberá después hacerlas pasar de la potencia al acto, desarrollarlas y elaborarlas por su trabajo personal, porque nadie puede hacer nada más que prepararle para ello, trazándole, mediante fórmulas apropiadas, el plan que luego habrá de realizar en él mismo para acceder a la posesión efectiva de la iniciación que no ha recibido del exterior más que virtualmente. No hay además que olvidar que, si la iniciación simbólica, que no es sino la base y el soporte de la iniciación efectiva, es forzosamente la única que puede ser dada exteriormente, al menos puede ser conservada y transmitida aun por los que no comprenden ni su sentido ni su alcance; es suficiente que los símbolos sean conservados intactos para que sean siempre susceptibles de despertar, en quien es capaz de ello, todas las concepciones de las que ellos figuran la síntesis. En ello, recordémoslo de nuevo, reside el verdadero secreto iniciático, que es inviolable por su naturaleza y que se defiende por sí mismo contra la curiosidad de los profanos y del cual el secreto relativo de ciertos signos exteriores no es más que una figuración simbólica; este secreto, cada uno podrá penetrarlo más o menos según la extensión de su horizonte intelectual, pero, aun cuando lo haya penetrado íntegramente, no podrá jamás comunicar efectivamente a otro lo que él mismo habrá comprendido; todo lo más podrá ayudar a acceder a esta comprensión sólo a aquellos que para ello son actualmente aptos.

Esto no impide de ningún modo que las formas sensibles que están en uso para la transmisión de la iniciación externa y simbólica tengan, incluso fuera de su papel esencial como soporte y vehículo de la influencia espiritual, su valor propio en tanto que medio de enseñanza; a este respecto, se puede hacer notar (y esto nos lleva de nuevo a la conexión íntima del símbolo con el rito) que ellas traducen los símbolos fundamentales en gestos, tomando este término en el sentido más amplio, como lo hemos hecho ya precedentemente, y que, de esta manera, hacen en cierto modo “vivir” al iniciado la enseñanza que le es presentada (5), lo que es la manera más adecuada y más aplicable generalmente de prepararle su asimilación, ya que todas las manifestaciones de la individualidad humana se traducen necesariamente, en sus condiciones actuales de existencia, en modos diversos de la actividad vital. No habría, por otro lado, que pretender por ello hacer de la vida, como lo quisieran muchos modernos, una suerte de principio absoluto; la expresión de una idea en modo vital no es, después de todo, sino un símbolo como los otros, así como lo es, por ejemplo, su traducción en modo espacial, que constituye un símbolo geométrico o un ideograma; pero es, podría decirse, un símbolo que, por su naturaleza particular, es susceptible de penetrar más inmediatamente que ningún otro en el interior mismo de la individualidad humana. En el fondo, si todo proceso de iniciación presenta en sus diferentes fases una correspondencia, sea con la vida humana individual, sea incluso con el conjunto de la vida terrestre, es que el desarrollo de la manifestación vital misma, particular o general, “microcósmica” o “macrocósmica”, se efectúa según un plan análogo al que el iniciado debe realizar en él mismo, para realizarse en la completa expansión de todas las potencias de su ser. Son siempre y en todo, unos planes que corresponden a una misma concepción sintética, de modo que

son *principalmente* idénticos, y, aunque todos diferentes e indefinidamente variados en su realización, proceden de un “arquetipo” único, plan universal trazado por la Voluntad suprema que es designada simbólicamente como el “Gran Arquitecto del Universo”.

Por consiguiente todo ser tiende, conscientemente o no, a realizar en él mismo, por los medios apropiados a su naturaleza particular, lo que las formas iniciáticas occidentales, apoyándose en el simbolismo “constructivo”, llaman el “plan del Gran Arquitecto del Universo” (6), y a concurrir por ello, según la función que le pertenece en el conjunto cósmico, a la realización total de ese mismo plan, la cual no es en suma sino la universalización de su propia realización personal. Es en el punto preciso de su desarrollo en el cual un ser toma realmente conciencia de esta finalidad, cuando comienza para él la iniciación efectiva, que debe conducirlo por grados, y según su vía personal, a esa realización integral que se cumple, no en el desarrollo aislado de ciertas facultades especiales, sino en el desarrollo completo, armónico y jerárquico, de todas las posibilidades implicadas en la esencia de ese ser. Por otra parte, ya que el fin es necesariamente el mismo para todo lo que tiene el mismo principio, es en los medios empleados para acceder a él donde reside exclusivamente lo que es propio de cada ser, considerado en los límites de la función especial que está determinada para él por su naturaleza individual, y que, cualquiera que sea, debe ser considerada como un elemento necesario del orden universal y total; y, por la naturaleza misma de las cosas, esta diversidad de las vías particulares subsiste en tanto que el dominio de las posibilidades individuales no es efectivamente sobrepasado.

Así, la instrucción iniciática, encarada en su universalidad, debe comprender, como otras tantas aplicaciones, en variedad indefinida, de un mismo principio trascendente, todas las vías de realización que son propias, no solamente a cada categoría de seres, sino también a cada ser individual considerado en particular; y, comprendiéndolas todas así en ella misma, las totaliza y sintetiza en la unidad absoluta de la Vía universal (7). Así pues, si los principios de la iniciación son inmutables, sus modalidades pueden y deben variar de modo que se adapten a las condiciones múltiples y relativas de la existencia manifestada, condiciones cuya diversidad hace que, matemáticamente por así decirlo, no pueda haber dos cosas idénticas en todo el universo, así como lo hemos explicado ya en otras ocasiones (8). Se puede por consiguiente decir que es imposible que haya, para dos individuos diferentes, dos iniciaciones exactamente semejantes, aun desde el punto de vista exterior y ritual, y con mucha mayor razón desde el punto de vista del trabajo interior del iniciado; la unidad y la inmutabilidad del principio no exigen de ningún modo una uniformidad y una inamovilidad que son por otra parte irrealizables de hecho, y que, en realidad, no representan más que el reflejo “invertido” de aquellas en el grado más bajo de la manifestación; y la verdad es que la enseñanza iniciática, implicando una adaptación a la diversidad indefinida de las naturalezas individuales, se opone por ello a la uniformidad que la enseñanza profana considera al contrario como su “ideal”. Las modificaciones de las que se trata se limitan por otra parte, desde luego, a la traducción exterior del conocimiento iniciático y a su asimilación por tal o cual individualidad, porque, en la medida que tal traducción es posible, debe forzosamente tener en cuenta relatividades y contingencias, mientras que lo que expresa es independiente de ellas en su esencia *principal*, comprendiendo todas las posibilidades en la simultaneidad de una síntesis única.

La enseñanza iniciática, exterior y transmisible en formas, no es en realidad y no puede ser, lo hemos dicho ya e insistimos de nuevo en ello, sino una preparación del individuo para adquirir el verdadero conocimiento iniciático por el efecto de su trabajo personal. Se le puede así indicar la vía a seguir, el plan a realizar, y disponerle a tomar la actitud mental e intelectual necesaria para acceder a una comprensión efectiva y no simplemente teórica; se le puede además asistir y guiar controlando su trabajo de una manera constante, pero eso es todo, porque ningún otro, así fuese un “Maestro” en la acepción más completa del término (9), puede hacer este trabajo por él. Lo que el iniciado debe forzosamente adquirir por él mismo, porque nadie ni nada exterior a él se lo puede comunicar, es en suma la posesión efectiva del secreto iniciático propiamente dicho; para que pueda llegar a realizar esta posesión en toda su extensión y con todo lo que ella implica, es necesario que la enseñanza que sirve por así decirlo de base y de soporte a su trabajo personal esté constituida de tal modo que se abra sobre posibilidades realmente ilimitadas, y le permita así extender indefinidamente sus concepciones, en amplitud y en profundidad a la vez, en lugar de encerrarlas, como lo hace todo punto de vista profano, en los límites más o menos estrechos de una teoría sistemática o de una fórmula verbal cualquiera.

NOTAS:

(1). Desde luego, aquellos de los que se trata son igualmente incapaces de concebir lo que es la élite en el único sentido verdadero de este término, sentido que tiene también un valor propiamente iniciático como lo explicaremos seguidamente.

(2). En realidad, el término "mentalidad" es insuficiente a este respecto, como veremos después, pero no hay que olvidar que no se trata presentemente más que de un estado preparatorio al verdadero conocimiento iniciático, y en el cual, por consiguiente, no es posible aún recurrir directamente al intelecto trascendente.

(3). Lo que decimos aquí podría aplicarse igual de bien al punto de vista tradicional en general que al punto de vista propiamente iniciático; desde el momento en que se trata solamente de distinguirlos del punto de vista profano, no hay en suma ninguna diferencia que hacer en lo que a esto respecta entre uno y otro.

(4). E incluso también hay que añadir, al punto de vista tradicional exotérico, que es en suma la manera legítima y normal de encarar lo que es deformado por el punto de vista profano, de suerte que ambos se refieren en cierto modo a un mismo dominio, lo que no disminuye en nada su diferencia profunda; pero, más allá de este dominio que puede llamarse exotérico, ya que es el que concierne igual e indistintamente a todos los hombres, hay el dominio esotérico y propiamente iniciático, que no pueden sino ignorar enteramente los que se mantienen en el orden exotérico.

(5). De ahí lo que hemos llamado la "puesta en acción" de las "leyendas" iniciáticas; nos podríamos remitir aquí a lo que hemos dicho del simbolismo del teatro.

(6). Este simbolismo está por otra parte lejos de ser exclusivamente propio de las formas occidentales; el *Vishwakarma* de la tradición hindú, en particular, es exactamente la misma cosa que el "Gran Arquitecto del Universo".

(7). Esta Vía universal es el *Tao* de la tradición extremo oriental.

(8). Véase especialmente *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. VII.

(9). Entendemos por ello lo que se llama un *Gurú* en la tradición hindú, o un *Shajj* en la tradición islámica, y que nada tiene en común con las ideas fantásticas que se imaginan en ciertos medios iniciáticos occidentales.

Primera versión publicada en "Le Symbolisme", enero de 1913 y en "Le Voile d'Isis", octubre-noviembre de 1933.

Capítulo XXXII: LOS LÍMITES DE LO MENTAL

Hablábamos hace un momento de la mentalidad necesaria para la adquisición del conocimiento iniciático, mentalidad totalmente diferente de la mentalidad profana, y a cuya formación contribuye en gran medida la observancia de los ritos y de las formas exteriores en uso en las organizaciones tradicionales, sin perjuicio de sus restantes efectos de orden más profundo; pero debe comprenderse que no se trata sino de un estadio preliminar, correspondiente a una preparación todavía totalmente teórica, y no de la iniciación efectiva. Cabría, en efecto, insistir sobre la insuficiencia de lo mental con respecto a todo conocimiento de orden propiamente metafísico e iniciático; estamos obligados a emplear el término “mente”, con preferencia sobre cualquier otro, como equivalente al sánscrito *manas*, puesto que están vinculados por su raíz; entendemos entonces con ello el conjunto de las facultades de conocimiento que son específicamente características del individuo humano (designado también él mismo, en diversas lenguas, mediante palabras que tienen la misma raíz), la principal de las cuales es la razón.

Hemos precisado a menudo la distinción entre la razón, facultad de orden puramente individual, y el intelecto puro, que es por el contrario supra-individual, por lo que es inútil volver aquí sobre ello; únicamente recordaremos que el conocimiento metafísico, en el verdadero sentido de la palabra, siendo de orden universal, sería imposible si no hubiera en el ser una facultad del mismo orden, luego trascendente en relación con el individuo: esta facultad es propiamente la intuición intelectual. En efecto, siendo todo conocimiento esencialmente una identificación, es evidente que el individuo, como tal, no puede alcanzar el conocimiento de lo que está más allá del dominio individual, lo que sería contradictorio; este conocimiento no es posible sino porque el ser que es un individuo humano en un cierto estado contingente de manifestación es también otra cosa al mismo tiempo; sería absurdo decir que el hombre, en tanto que hombre y por sus medios humanos, puede superarse a sí mismo; pero el ser que aparece en este mundo como un hombre es, en realidad, algo completamente distinto debido al principio permanente e inmutable que lo constituye en su esencia profunda (1). Todo conocimiento que pueda ser llamado realmente iniciático resulta de una comunicación establecida conscientemente con los estados superiores; y es a tal comunicación a lo que se refieren claramente, si se los entiende en su verdadero sentido y sin tener en cuenta el abuso que demasiado a menudo se comete en el lenguaje ordinario de nuestra época, términos como los de “inspiración” y “revelación” (2).

El conocimiento directo del orden trascendente, con la certeza absoluta que ello implica, es evidentemente, en sí mismo, incomunicable e inexpressable; toda expresión, siendo necesariamente formal por definición, y en consecuencia individual (3), le es por ello inadecuada y no puede ofrecer, en cierto modo, sino un reflejo en el orden humano. Este reflejo puede ayudar a algunos seres a alcanzar realmente este conocimiento, despertando en ellos las facultades superiores, pero, tal y como ya hemos mencionado, no podría en forma alguna dispensarles de hacer personalmente lo que nadie puede hacer por ellos; es únicamente un “soporte” para su trabajo interior. Hay que establecer a este respecto una gran diferencia, como medios de expresión, entre los símbolos y el lenguaje ordinario; hemos explicado antes que los símbolos, debido a su carácter esencialmente sintético, son particularmente aptos para servir de punto de apoyo a la intuición intelectual, mientras que el lenguaje, que es esencialmente analítico, no es propiamente sino el instrumento del pensamiento discursivo y racional. Todavía es preciso añadir que los símbolos, por su elemento “no-humano”, llevan en ellos mismos una influencia cuya acción es susceptible de despertar directamente la facultad intuitiva entre quienes meditan sobre ellos de manera apropiada; pero esto se refiere únicamente a su uso en cierto modo ritual como soporte para la meditación, y no a los comentarios verbales que es posible hacer sobre su significado, y que no representan en cualquier caso sino un estudio todavía exterior (4). Estando estrechamente ligado el lenguaje humano, por su constitución, al ejercicio de la facultad racional, resulta que todo lo que es expresado o traducido por medio de este lenguaje toma forzosamente, de manera más o menos explícita, una forma de “razonamiento”; pero debe comprenderse que no puede sin embargo haber sino una similitud puramente aparente y exterior, similitud de forma y no de fondo, entre el razonamiento ordinario, concerniente a las cosas del dominio individual a las cuales es propia y directamente aplicable, y el que está destinado a reflejar, tanto como le sea posible, algo de las verdades de orden supra-individual. Esta es la razón de que hayamos dicho que la enseñanza iniciática no debía tomar jamás una forma “sistemática”, sino que debía siempre por el contrario abrirse sobre posibilidades ilimitadas, de manera que preserve la parte de lo inexpressable, que es en realidad todo lo esencial; y, por ello, el lenguaje, cuando es aplicado a las verdades de este orden, participa en cierto modo del carácter de los símbolos propiamente dichos (5). Sea como fuere, aquel que, mediante el estudio de una exposición

dialéctica cualquiera, alcanza un conocimiento teórico de algunas de estas verdades, no tiene sin embargo todavía en absoluto por ello un conocimiento directo y real (o más exactamente "realizado"), con vistas al cual este conocimiento discursivo y teórico no podría constituir nada más que una simple preparación.

Esta preparación teórica, por indispensable que sea de hecho, no tiene no obstante en sí misma sino un valor de medio contingente y accidental; en tanto que nos atengamos a ello, no se podría hablar de iniciación efectiva, ni siquiera en el grado más elemental. Si no hubiera aparte nada más, no habría aquí en suma sino lo análogo, en un orden más elevado, de lo que es una "especulación" cualquiera refiriéndose a otro dominio (6), pues tal conocimiento, simplemente teórico, no es sino para lo mental, mientras que el conocimiento efectivo es "para el espíritu y el alma", es decir, en suma, para el ser al completo. Esta es además la razón de que, incluso fuera del punto de vista iniciático, los simples místicos, sin sobrepasar los límites del dominio individual, son no obstante, en su orden, que es el de la tradición exotérica, indudablemente superiores no solo a los filósofos, sino incluso a los teólogos, pues la menor parcela de conocimiento efectivo vale incomparablemente más que todos los razonamientos procedentes de la mente (7).

En tanto que el conocimiento no es sino para lo mental, no es más que un simple conocimiento "por reflejo", como aquel de las sombras que ven los prisioneros de la caverna simbólica de Platón, luego un conocimiento indirecto y completamente exterior; pasar de la sombra a la realidad, asirla directamente, es propiamente pasar de lo "exterior" a lo "interior", y también, bajo el punto de vista en que más particularmente nos situamos aquí, de la iniciación virtual a la iniciación efectiva. Este paso implica la renuncia a lo mental, es decir, a toda facultad discursiva, que en adelante se convierte en impotente, puesto que no podría franquear los límites que por su propia naturaleza le son impuestos (8); la intuición intelectual es lo único que está más allá de estos límites, ya que no pertenece al orden de las facultades individuales. Se puede decir, empleando el simbolismo tradicional fundado sobre las correspondencias orgánicas, que el centro de la conciencia debe ser entonces transferido del "cerebro" al "corazón" (9); para esta transferencia, toda "especulación" y toda dialéctica no podrían evidentemente ser de ninguna utilidad; y es solamente a partir de ahora que es posible hablar realmente de iniciación efectiva. El punto en el cual ésta comienza se sitúa entonces más allá de donde acaba todo lo que puede haber de relativamente válido en una "especulación" cualquiera; entre ambas hay un verdadero abismo, al cual sólo la renuncia a lo mental, como acabamos de decir, permite superar. Quien se apegue al razonamiento y no lo supere en el momento requerido permanece prisionero de la forma, que es la limitación mediante la que se define el estado individual; no sobrepasará entonces jamás a ésta, y nunca irá más lejos de lo "exterior", es decir, permanecerá unido al ciclo indefinido de la manifestación. El paso de lo "exterior" a lo "interior" es también el paso de la "multiplicidad" a la unidad, de la circunferencia al centro, al punto único desde donde le es posible al ser humano, restaurado en las prerrogativas del "estado primordial", elevarse a los estados superiores (10) y, mediante la realización total de su verdadera esencia, ser en fin efectiva y actualmente lo que es desde toda eternidad potencialmente. Quien se conoce a sí mismo en la "verdad" de la "Esencia" eterna e infinita (11) conoce y posee todas las cosas en sí mismo y por sí mismo, pues ha alcanzado el estado incondicionado que no deja fuera de sí ninguna posibilidad, y este estado, con respecto al cual todos los demás, por elevados que sean, no son realmente sino estadios preliminares sin ninguna medida común con él (12), este estado, que es el fin último de toda iniciación, es propiamente lo que debe entenderse por la "Identidad Suprema".

NOTAS:

(1). Se trata aquí de la distinción fundamental entre el "Sí" y el "yo", o entre la personalidad y la individualidad, que está en el principio mismo de la teoría metafísica de los estados múltiples del ser.

(2). Ambas palabras designan en el fondo lo mismo, considerado desde dos puntos de vista algo diferentes: lo que es "inspiración" para el ser que la recibe se transforma en "revelación" para los demás seres a quienes se le transmite, en la medida en que ello es posible, manifestándolo exteriormente mediante un modo de expresión cualquiera.

(3). Recordaremos que la forma es, entre las condiciones de la existencia manifestada, la que propiamente caracteriza a todo estado individual como tal.

(4). Esto no significa, por supuesto, que quien explique los símbolos sirviéndose del lenguaje ordinario tenga forzosamente un conocimiento exterior, sino únicamente que esto es todo lo que puede comunicar a los demás mediante tales explicaciones.

(5). Este empleo superior del lenguaje es sobre todo posible cuando se trata de lenguas sagradas, que precisamente son tales porque están constituidas de forma que llevan sobre sí mismas este carácter propiamente simbólico; es naturalmente mucho más difícil con las lenguas ordinarias, especialmente cuando éstas no son empleadas habitualmente mas que para expresar puntos de vista profanos, como es el caso de las lenguas modernas.

(6). Podría compararse tal "especulación", en el orden esotérico, no a la filosofía, que no se refiere sino a un punto de vista por completo profano, sino más bien a lo que es la teología en el orden tradicional exotérico y religioso.

(7). Debemos precisar que esta superioridad de los místicos debe entenderse exclusivamente en cuanto a su estado interior, pues, por otro lado, puede ocurrir, como ya hemos indicado, que, a falta de preparación teórica, sean incapaces de expresar algo de forma inteligible; y, además, es preciso tener en cuenta el hecho de que, a pesar de lo que verdaderamente hayan "realizado", corren siempre el riesgo de extraviarse, ya que no pueden sobrepasar las posibilidades del orden individual.

(8). Esta renuncia no significa en modo alguno que el conocimiento del cual se trata entonces sea en cierto modo contrario u opuesto al conocimiento mental, en tanto que éste sea válido y legítimo en su orden relativo, es decir, en el dominio individual; se podría repetir de nuevo, para evitar todo equívoco a este respecto, que lo supraracional no tiene nada en común con lo "irracional".

(9). Apenas hay necesidad de recordar que el "corazón", tomado simbólicamente para representar el centro de la individualidad humana considerada en su integridad, está siempre en correspondencia, en todas las tradiciones, con el intelecto puro, lo que no tiene absolutamente ninguna relación con el "sentimentalismo" que le atribuyen las concepciones profanas de los modernos.

(10). Cf. *L'Esotérisme de Dante*, pp. 58-61.

(11). Tomamos aquí el término "verdad" en el sentido del árabe *haqîqah*, y la palabra "Esencia" en el sentido de *Edh-Dhât*. -A esto se refiere en la tradición islámica este *hadîth*: "Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor" (*Man arafa nafhasu faqad arafa Rabbahu*); y este conocimiento es obtenido a través de lo que se denomina el "ojo del corazón" (*aynul-qalb*), que no es sino la intuición intelectual, como expresan estas palabras de *El-Hallâj*: "Yo vi a mi Señor mediante el ojo de mi corazón, y dije: ¿quién eres?. El dijo: Tú" (*Raaytu Rabbî bi-ayni albî, faqultu man anta, qâla anta*).

(12). Con esto no deben entenderse únicamente los estados que corresponden a extensiones de la individualidad, sino también los estados supra-individuales todavía condicionados.

Primera versión publicada en "Voile d'Isis", octubre de 1930.

Capítulo XXXIII: CONOCIMIENTO INICIÁTICO Y “CULTURA” PROFANA

Ya indicamos anteriormente que es preciso guardarse de toda confusión entre el conocimiento doctrinal de orden iniciático, incluso cuando no sea aún sino teórico y simplemente preparatorio para la “realización”, y todo lo que es instrucción puramente exterior o saber profano, que no tiene en realidad ninguna relación con este conocimiento. No obstante, debemos todavía insistir especialmente sobre este punto, pues no hemos tenido sino muy a menudo que comprobar la necesidad de hacerlo: es preciso acabar con el prejuicio demasiado extendido que pretende que lo que se ha convenido en llamar la “cultura”, en sentido profano y “mundano”, tenga un valor, aunque no sea sino a título de preparación, frente al conocimiento iniciático, cuando no puede verdaderamente tener ningún punto de contacto con éste.

En principio, se trata aquí, pura y simplemente, de una ausencia de relación: la instrucción profana, desde cualquier grado que se la considere, no puede servir de nada al conocimiento iniciático, y (hechas todas las reservas sobre la degeneración intelectual que implica la adopción del punto de vista profano) no es incompatible con éste (1); aparece únicamente, a este respecto, como algo indiferente, al mismo título que la habilidad manual adquirida por el ejercicio de un oficio mecánico, o aún que la “cultura física” tan de moda en nuestros días. En el fondo, todo esto es exactamente del mismo orden para quien se sitúa en el punto de vista que nos ocupa; pero el peligro está en dejarse llevar por la apariencia engañosa de una pretendida “intelectualidad” que no tiene absolutamente nada que ver con la pura y verdadera intelectualidad, y el constante abuso que se hace precisamente de la palabra “intelectual” por parte de nuestros contemporáneos basta para probar que este peligro no es sino demasiado real. Surge a menudo, entre otros inconvenientes, una tendencia a querer unir o más bien mezclar muchas cosas que son de orden totalmente diferente; sin volver a hablar a propósito de ello de la intrusión de un género de “especulación” por completo profano en algunas organizaciones iniciáticas occidentales, recordaremos únicamente la vanidad, que hemos señalado en muchas ocasiones, de todas las tentativas hechas para establecer un lazo o una comparación cualquiera entre la ciencia moderna y el conocimiento tradicional (2). Algunos llegan incluso, en este sentido, a pretender encontrar en la primera “confirmaciones” de la segunda, como si ésta, que descansa sobre principios inmutables, pudiera sacar el menor beneficio de una conformidad accidental y exterior con algunos de los hipotéticos resultados, sin cesar cambiantes, de esta búsqueda incierta y vacilante a la que los modernos gustan adornar con el nombre de “ciencia”.

Pero no insistiremos ahora sobre este aspecto de la cuestión, ni tampoco sobre el peligro que puede haber, cuando se le otorga una importancia exagerada a este saber inferior (y frecuentemente incluso ilusorio), en consagrar a él toda la actividad en detrimento de un conocimiento superior, cuya posibilidad misma llegará así a ser totalmente desconocida o ignorada. Se sabe que este caso es en efecto el de la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos; y, para ellos, la cuestión de una relación entre el conocimiento iniciático, o incluso tradicional en general, evidentemente no se plantea, puesto que ni siquiera suponen la existencia de tal conocimiento. Pero, sin llegar a este extremo, la instrucción profana puede constituir a menudo de hecho, si no en principio, un obstáculo para la adquisición del verdadero conocimiento, es decir, todo lo contrario a una preparación eficaz, y ello por diversas razones sobre las cuales debemos ahora explicarnos un poco más en detalle.

En primer lugar, la educación profana impone ciertas costumbres mentales de las cuales puede ser más o menos difícil deshacerse después; es fácil comprobar que las limitaciones e incluso las deformaciones que son la normal consecuencia de la enseñanza iniciática son a menudo irremediables; y, para escapar a esta molesta influencia, hacen falta disposiciones especiales que no pueden ser sino excepcionales. Hablamos aquí de manera completamente general, y no insistiremos acerca de los inconvenientes particulares, como la estrechez de miras que inevitablemente resulta de la “especialización”, o la “miopía intelectual” que es acompañante habitual de la “erudición” cultivada por sí misma; lo esencial es observar que, si el conocimiento profano en sí mismo es simplemente indiferente, los métodos mediante los cuales es inculcado son en realidad la negación de aquellos que abren el acceso al conocimiento iniciático.

Después, es preciso tener en cuenta, como un obstáculo que está lejos de ser insignificante, esa especie de engreimiento que es causado frecuentemente por un pretendido saber, y que incluso, en mucha gente, es tanto más acentuado cuando este saber es más elemental, inferior e incompleto; por otra parte, sin necesidad de salir de las contingencias de la “vida ordinaria”, los perjuicios de la instrucción primaria a este respecto son fácilmente reconocibles por todos aquellos que no estén ofuscados por ciertas ideas preconcebidas. Es evidente que, entre dos ignorantes, aquel que se dé

cuenta de que no sabe nada está en una disposición mucho más favorable para la adquisición del conocimiento que aquel que cree saber algo; las posibilidades naturales del primero están, podría decirse, intactas, mientras que las del segundo están como “inhibidas” y no pueden desarrollarse libremente. Por otra parte, incluso admitiendo una igual buena voluntad entre los dos individuos considerados, ocurriría, en todos los casos, que uno de ellos tendría en primer lugar que desprenderse de las falsas ideas de las que está su mente atestada, mientras que el otro estaría al menos dispensado de este trabajo preliminar y negativo, que representa uno de los sentidos de lo que la iniciación masónica designa simbólicamente como el “despojamiento de los metales”. Puede explicarse fácilmente con esto un hecho que hemos tenido frecuentemente ocasión de comprobar en lo concerniente a las personas llamadas “cultivadas”; se sabe lo que se entiende comúnmente por esta palabra: no se trata aquí ni siquiera de una instrucción un poco sólida, por limitado e inferior que sea su alcance, sino de un conocimiento superficial de toda especie de cosas, de una educación ante todo “literaria”, en todo caso puramente libresco y verbal, que permite hablar con aplomo de todo, incluido lo que se ignora por completo, y susceptible de engañar a quienes, seducidos por estas brillantes apariencias, no se dan cuenta de que éstas no encubren sino la nada. Esta “cultura” produce generalmente, a otro nivel, efectos comparables a los que recordábamos hace un momento con objeto de la instrucción primaria; ciertamente hay excepciones, pues puede ocurrir que quien ha recibido tal “cultura” esté dotado de las suficientes favorables disposiciones naturales como para no apreciarla sino en su justo valor y no ser engañado; pero no exageramos nada diciendo que, aparte de estas excepciones, la gran mayoría de las personas “cultivadas” deben ser incluidas entre aquellos cuyo estado mental es muy desfavorable a la recepción del verdadero conocimiento. Hay entre ellos, frente a éste, una especie de resistencia a menudo inconsciente, a veces voluntaria; incluso aquellos que no niegan formalmente, con una idea preconcebida y *a priori*, todo lo que es de orden esotérico o iniciático, testimonian al menos a este respecto una completa falta de interés, y ocurre hasta que llegan a aparentar hacer alarde de su ignorancia sobre estas cosas, como si esto fuera a sus ojos una de las señales de la superioridad que su “cultura”, se supone, les confiere. Que no se crea que hay por nuestra parte la menor intención caricaturesca; no hacemos más que decir exactamente lo que hemos visto en numerosas circunstancias, no solamente en Occidente, sino también en Oriente, donde por otra parte este tipo del hombre “cultivado” tiene afortunadamente muy poca importancia, no habiendo hecho sino muy recientemente su aparición y como producto de cierta educación “occidentalizada”, de donde resulta, hagámoslo notar de pasada, que este hombre “cultivado” es necesariamente al mismo tiempo un “modernista” (3). La conclusión que se saca de esto es que las personas de esta especie son simplemente los menos “iniciables” de los profanos, y sería perfectamente ilógico tener su opinión en cuenta, aunque no fuera sino para intentar adaptar la presentación de ciertas ideas; por lo demás, conviene añadir que la preocupación por la “opinión pública” en general es una actitud tan “anti-iniciática” como es posible.

Aún debemos, en esta ocasión, precisar otro punto que se vincula estrechamente con estas consideraciones: y es que todo conocimiento exclusivamente “libresco” no tiene nada en común con el conocimiento iniciático, ni siquiera considerado en su estadio simplemente teórico. Esto incluso puede parecer evidente tras lo que acaba de decirse, pues todo lo que no es sino estudio libresco forma parte indudablemente de la educación más exterior; si insistimos es porque alguien podría engañarse en lo tocante al caso en que este estudio se hace sobre libros cuyo contenido es de orden iniciático. Quien lee tales libros a la manera de las gentes “cultivadas”, o incluso quien los estudia a la manera de los “eruditos” y según los métodos profanos, no estará por ello más próximo al verdadero conocimiento, puesto que alega disposiciones que no le permiten penetrar el sentido real ni asimilarlo en ningún grado; el ejemplo de los orientalistas, con la incomprensión total de la cual hacen gala generalmente, es una ilustración perfectamente destacable. Caso distinto es aquel de quien, tomando a estos mismos libros como “soportes” de su trabajo interior, que es el papel al que están esencialmente destinados, sabe ver más allá de las palabras y encuentra en ellos una ocasión y un punto de apoyo para el desarrollo de sus propias posibilidades; aquí, se vuelve en suma a la utilización propiamente simbólica de la cual es susceptible el lenguaje, y de la que hemos hablado anteriormente. Esto, se comprenderá sin esfuerzo, no tiene nada en común con el simple estudio libresco, aunque los libros sean el punto de partida; el hecho de acumular en la memoria nociones verbales no aporta ni siquiera la sombra de un conocimiento real; sólo cuenta la penetración del “espíritu” envuelto bajo las formas exteriores, penetración que supone que el ser lleva en sí mismo las posibilidades correspondientes, ya que todo conocimiento es esencialmente identificación; y, sin esta cualificación inherente a la naturaleza misma del ser, las más altas expresiones del conocimiento iniciático, en la medida en que es expresable, y las Escrituras sagradas de todas las tradiciones, no serán jamás sino “letra muerta” y *flatus vocis*.

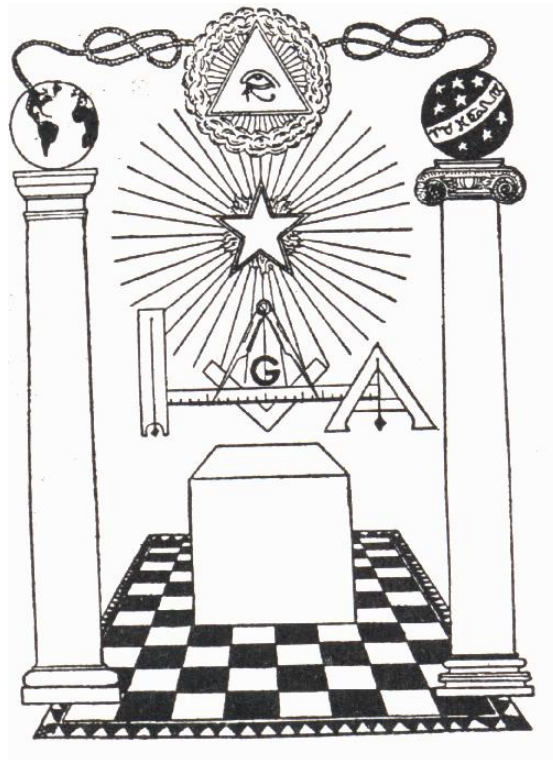
NOTAS:

(1). Es evidente que, sobre todo, quien recibe desde su infancia la instrucción profana y "obligatoria" en las escuelas no podría ser tenido como responsable, ni ser considerado con ello como "descalificado" para la iniciación; toda la cuestión está en saber qué "huella" le ha dejado, pues de ello dependen realmente sus propias posibilidades.

(2). Cf. especialmente *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, caps. XVIII y XXXII.

(3). Sobre las relaciones entre este "modernismo" y la oposición a todo esoterismo, ver *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XI.

Primera versión publicada en "Voile d'Isis", junio de 1936



Capítulo XXXIV: MENTALIDAD ESCOLAR Y PSEUDO-INICIACIÓN

Una de las señas características de la mayor parte de las organizaciones pseudo-iniciáticas modernas es la forma en la que utilizan ciertas comparaciones tomadas de la “vida ordinaria”, es decir, en suma, de la actividad profana bajo cualquiera de las formas que reviste corrientemente en el mundo contemporáneo. No se trata aquí solamente de analogías que, a pesar de la molesta banalidad de las imágenes así empleadas y del hecho de que estén tan alejadas como es posible de todo simbolismo tradicional, podrían todavía ser más o menos válidas con ciertos límites; más o menos, decimos, pues no debe olvidarse que, en el fondo, el punto de vista profano como tal conlleva siempre en sí mismo algo de ilegítimo, en tanto que es una verdadera negación del punto de vista tradicional; pero lo más grave es que estas cosas son tomadas de la manera más literal, llegando hasta a una especie de asimilación de pretendidas realidades espirituales con formas de actividad que, al menos en las actuales condiciones, son propiamente lo opuesto a toda espiritualidad. Es así cómo, en ciertas escuelas ocultistas que antaño conocimos, se planteaban continuamente “deudas a pagar”, y esta idea era llevada hasta la obsesión; en el teosofismo y sus diferentes derivados más o menos directos, se trata constantemente de “lecciones que aprender”, y todo es descrito en términos “escolares”, lo que nos conduce de nuevo a la confusión entre el conocimiento iniciático y la instrucción profana. El Universo entero no es concebido sino como una vasta escuela en la cual los seres pasan de una clase a otra a medida que han “aprendido sus lecciones”; la representación de estas clases sucesivas está por otra parte íntimamente unida a la concepción “reencarnacionista”, pero no es este punto el que nos interesa ahora, pues es sobre el error inherente a estas imágenes “escolares” y sobre la mentalidad esencialmente profana de la que proceden que nos proponemos llamar la atención, independientemente de la relación que pueden tener de hecho con tal o cual teoría particular.

La instrucción profana, tal como está constituida en el mundo moderno, y sobre la cual están modeladas todas las representaciones en cuestión, es evidentemente una de las cosas que presentan en mayor grado un carácter anti-tradicional; se puede incluso decir que no está hecha en cierto modo sino para ello, o al menos que es en este carácter donde reside su primera y principal razón de ser, pues es evidente que es uno de los instrumentos más potentes de los que se puede disponer para llegar a la destrucción del espíritu tradicional. Es inútil insistir aquí una vez más sobre estas consideraciones; pero hay otro punto que a primera vista puede parecer menos evidente, y es el siguiente: incluso si tal desviación no se hubiera producido, semejantes representaciones “escolares” serían aún erróneas cuando se pretende aplicarlas al orden iniciático, pues la instrucción exterior, aunque no fuera profana como lo es actualmente, sino por el contrario legítima e incluso tradicional en su orden, no deja de ser, por su naturaleza y su destino, algo completamente diferente de lo que se relaciona con el dominio iniciático. Habría aquí entonces, en todos los casos, una confusión entre el exoterismo y el esoterismo, confusión que demuestra no solamente una ignorancia de la verdadera naturaleza del esoterismo, sino también una pérdida del sentido tradicional en general, y que, en consecuencia, es, en sí misma, una manifestación de la mentalidad profana; pero, para comprenderlo mejor, conviene precisar un poco más de lo que lo hemos hecho hasta aquí ciertas diferencias profundas que existen entre la instrucción exterior y la iniciación, lo que hará por otra parte aparecer más claramente un aspecto que se encuentra ya en ciertas organizaciones iniciáticas auténticas, pero en estado de degeneración, y que naturalmente está, con mayor razón y acentuada hasta la caricatura, en las organizaciones pseudo-iniciáticas a las cuales hemos aludido.

Con este propósito, debemos decir en primer lugar que hay, en la propia enseñanza universitaria, o más bien en su origen, algo que es mucho menos simple e incluso más enigmático de lo que se cree de ordinario, a falta de plantearse una cuestión que debería no obstante presentarse inmediatamente al pensamiento de cualquiera que sea capaz de la menor reflexión: si hay una verdad evidente, en efecto, es que no se puede conferir o transmitir a los demás algo que no se posee(1); ¿cómo entonces los grados universitarios han podido ser instituidos en principio, si no es mediante la intervención, bajo una forma u otra, de una autoridad de orden superior? Debe entonces haber habido aquí una verdadera “exteriorización” (2), que puede también ser considerada al mismo tiempo como un “descenso” en este orden inferior al cual necesariamente pertenece toda enseñanza “pública”, aunque esté constituida sobre las bases más estrictamente tradicionales (la llamaríamos de buen grado “escolástica”, según el uso de la Edad Media, para reservar preferentemente a la palabra “escolar” su sentido profano habitual); y es por otra parte en virtud de este “descenso” como esta enseñanza podía participar efectivamente, en los límites de su propio dominio, con el espíritu mismo de la tradición. Esto enlaza, por un lado, con lo que se sabe de los caracteres generales de la época

a la cual se remonta el origen de las Universidades, es decir, de la Edad Media, y también, por otro lado, y más particularmente, con el hecho demasiado poco observado de que la distinción en tres grados universitarios está manifiestamente calcada sobre la constitución de una jerarquía iniciática (3). Recordemos igualmente, a este respecto, que, como ya hemos hecho notar en otro lugar (4), las ciencias del *trivium* y del *quadrivium*, al mismo tiempo que representaban, en su sentido exotérico, divisiones de un programa de enseñanza universitaria, estaban también, mediante una transposición apropiada, puestas en correspondencia con grados de iniciación (5); pero no hace falta decir que tal correspondencia, respetando rigurosamente las relaciones normales entre los diferentes órdenes, no podría en modo alguno implicar el traspaso, al dominio iniciático, de cosas tales como un sistema de clases y exámenes como el que comporta forzosamente la enseñanza exterior. Apenas hay necesidad de añadir que, habiendo sido las Universidades occidentales, en los tiempos modernos, completamente desviadas de su espíritu original, y no pudiendo entonces tener el menor contacto con un principio superior capaz de legitimarlas, los grados que han sido conservados, en lugar de ser como una imagen exterior de los grados iniciáticos, no son sino una simple parodia, al igual que una ceremonia profana es la parodia o la falsificación de un rito, y que las ciencias profanas mismas son, bajo más de un aspecto, una parodia de las ciencias tradicionales; este último caso es, por lo demás, totalmente comparable al de los grados universitarios, los cuales, si se han mantenido de forma continua, representan actualmente un verdadero “residuo” de lo que han sido en su origen, tal como las ciencias profanas son, como hemos explicado en más de una ocasión, un “residuo” de las antiguas ciencias tradicionales.

Hemos aludido hace un momento a los exámenes, y sobre este punto quisiéramos ahora insistir un poco: estos exámenes, como se puede comprobar por su práctica constante en las civilizaciones más diferentes, tienen su lugar y su razón de ser en la enseñanza exterior, incluso tradicional, donde, en cierto modo por definición, no se dispone de ningún criterio de otro orden; pero cuando por el contrario se trata de un dominio puramente interior como el de la iniciación, se convierten en completamente vanos e ineficaces, y no podrían normalmente tener sino un papel exclusivamente simbólico, casi del mismo modo que el secreto relacionado con ciertas formas rituales no es sino un símbolo del verdadero secreto iniciático; son por otra parte perfectamente inútiles en una organización iniciática en tanto que ésta sea verdaderamente lo que debe ser. Únicamente, de hecho, es preciso tener en cuenta ciertos casos de degeneración, donde no habiendo nadie capaz de aplicar los criterios reales (sobre todo en razón del completo olvido de las ciencias tradicionales que son las únicas que pueden proporcionarlos, tal como hemos dicho a propósito de las cualificaciones iniciáticas), se les ha reemplazado hasta instituir, para el paso de un grado a otro, exámenes más o menos similares en su forma, si no en su programa, a los exámenes universitarios, y que, como éstos, no pueden en suma aplicarse sino sobre cosas “aprendidas”, al igual que, en ausencia de una autoridad interior efectiva, se instituyen formas administrativas comparables a las de los gobiernos profanos. Ambas cosas, no siendo en el fondo sino dos efectos de la misma causa, aparecen además como estrechamente unidas entre sí, y se las encuentra casi siempre simultáneamente en las mismas organizaciones; se las encuentra así a ambas asociadas, no solamente en la realidad, sino también en tanto que representaciones imaginarias en las organizaciones pseudo-iniciáticas: así, los teosofistas, que usan tan de buen grado imágenes “escolares”, conciben por otra parte lo que ellos llaman el “gobierno oculto del mundo” como dividido en diferentes “departamentos”, cuyas atribuciones se inspiran manifiestamente en las de los ministerios y administraciones del mundo profano. Esta última indicación nos conduce además a reconocer cuál puede ser el principal origen de los errores de este género: y es que los inventores de las organizaciones pseudo-iniciáticas, no conociendo, siquiera desde fuera, ninguna organización auténticamente iniciática aparte de las que han llegado a ese estado de degeneración (y es natural que así sea, puesto que son las únicas que subsisten todavía en nuestros días en el mundo occidental), no han creído poder hacer nada mejor que imitarlas, e, inevitablemente, las han imitado en lo que tienen de más exterior, que es también lo más afectado por la degeneración en cuestión y donde ésta se afirma más claramente a través de cosas como las que acabamos de considerar; y, no contentos con introducir esta imitación en la constitución de sus propias organizaciones, la han proyectado mediante la imaginación, por así decir, en “otro mundo”, es decir, en la representación que se forman del mundo espiritual o de lo que ellos creen que es tal. El resultado es que, mientras las organizaciones iniciáticas, en tanto no han sufrido ninguna desviación, están constituidas a imagen del verdadero mundo espiritual, la caricatura de éste se encuentra, a la inversa, en la imagen de las organizaciones pseudo-iniciáticas, las cuales, queriendo copiar a ciertas organizaciones iniciáticas para guardar las apariencias, no han tomado en realidad más que las partes deformadas por préstamos tomados al mundo profano.

Tratándose de organizaciones iniciáticas más o menos degeneradas o de organizaciones pseudo-iniciáticas, se ve que lo que se produce así, mediante la introducción de formas profanas, es exactamente lo inverso del "descenso" que considerábamos al hablar del origen de las instituciones universitarias, y por el cual, en una época de civilización tradicional, el exoterismo se modelaba en cierto modo sobre el esoterismo, y lo inferior sobre lo superior; pero la gran diferencia entre ambos casos es que, en el de una organización aminorada e incluso desviada hasta cierto punto, la presencia de estas formas parásitas no impide que la transmisión de una influencia espiritual exista siempre a pesar de todo, mientras que, en el de la pseudo-iniciación, no hay tras estas mismas formas sino el vacío puro y simple. Lo que los promotores de la pseudo-iniciación ciertamente no dudan es que, traspasando sus ideas "escolares" y otras cosas del mismo género hasta en su representación del orden universal, han puesto simplemente sobre éste la marca de su mentalidad profana; lo más lamentable es que aquellos a quienes se les presentan estas concepciones fantásticas no sean capaces de discernir esta marca, la cual, si pudieran darse cuenta de lo que significa, debería bastar para ponerles en guardia contra tales maniobras e incluso para disuadirles para siempre.

NOTAS:

(1). Hemos visto a un escritor masónico afirmar que "fue preciso que el primer iniciado se iniciara a sí mismo", y ello con la intención evidente de negar el origen "no humano" de la iniciación; sería difícil llevar lo absurdo más lejos, como hemos demostrado al explicar cuál es la verdadera naturaleza de la iniciación; pero, en el dominio que sea, no es apenas menos absurdo suponer que alguien haya podido darse a sí mismo lo que no tenía, y con mayor razón transmitirlo; ya hemos planteado en otro lugar una cuestión de este género con objeto del carácter eminentemente sospechoso de la transmisión psicoanalítica (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXIV).

(2). Ya hemos hablado de tal "exteriorización", en otro orden, a propósito de la relación existente entre ciertos ritos exotéricos y ritos iniciáticos.

(3). Los tres grados de bachiller, licenciado y doctor reproducen la división ternaria frecuentemente adoptada por las organizaciones iniciáticas, y que se encuentra especialmente en la Masonería con los tres grados de Aprendiz, Compañero y Maestro.

(4). Ver *L'Esotérisme de Dante*, pág. 10-15.

(5). Hay entonces otra división, no ternaria, sino septenaria, que estaba en uso especialmente en la organización medieval de los "*Fedeli d'Amore*", y también, en la antigüedad, en los misterios mitraicos; en ambos casos, los siete grados o "escalones" de la iniciación estaban igualmente puestos en relación con los siete cielos planetarios.

Versión original publicada en "Etudes Traditionnelles", febrero de 1940.

Capítulo XXXV: INICIACIÓN Y “PASIVIDAD”

Hemos dicho anteriormente que todo lo que depende del conocimiento iniciático no podría en modo alguno ser objeto de discusiones, y que, por otra parte, la discusión en general es, si así puede decirse, un procedimiento profano por excelencia; algunos han pretendido extraer de este hecho la consecuencia de que la enseñanza iniciática debía ser recibida “pasivamente”, e incluso han querido argumentar contra la iniciación en sí misma. Hay aquí un equívoco particularmente importante de disipar: la enseñanza iniciática, para ser realmente aprovechable, requiere naturalmente una actitud mental “receptiva”, pero “receptividad” no es en absoluto sinónimo de “pasividad”; y esta enseñanza exige por el contrario, por parte de quien la recibe, un esfuerzo constante de asimilación, que es algo esencialmente activo, e incluso al más alto grado que pueda concebirse. En realidad, es más bien a la enseñanza profana a la que se podría dirigir, con cierta razón, el reproche de pasividad, puesto que no se propone otro objetivo que el de suministrar datos que deben ser “aprendidos” más bien que comprendidos, es decir, que el alumno debe simplemente registrar y almacenar en su memoria, sin que sean objeto de ninguna asimilación real; por el carácter totalmente exterior de esta enseñanza y de sus resultados, la actividad personal e interior se encuentra evidentemente reducida al mínimo, si no es de hecho inexistente.

Hay además, en el fondo del equívoco de que se trata, algo todavía mucho más grave; en efecto, a menudo hemos notado, entre quienes pretenden ser adversarios del esoterismo, una lamentable tendencia a confundirlo con sus imitaciones, y, por consiguiente, a englobar en los mismos ataques las cosas en realidad más diferentes, incluso las más opuestas. Hay aquí aún, evidentemente, un ejemplo de la incompreensión moderna; la ignorancia de todo lo que se relaciona con el dominio esotérico e iniciático es tan completa y general, en nuestra época, que nada puede asombrar a este respecto, y esto puede ser una excusa, en muchos casos, para quienes actúan así; no obstante, a veces se está tentado de plantearse si ésta es una explicación suficiente para quien quiera ir al fondo de la cuestión. En principio, es evidente que esta incompreensión y esta ignorancia entran en el plan de destrucción de toda idea tradicional cuya realización se prosigue a través de todo el período moderno, y, en consecuencia, no pueden ser sino deseadas y mantenidas por las influencias subversivas que trabajan para esta destrucción; pero, aparte de esta consideración de orden por completo general, parece que haya aún algo, en lo aludido, que responde a un propósito más preciso y claramente definido. En efecto, cuando se quiere confundir deliberadamente a la iniciación con la pseudo-iniciación e incluso con la contra-iniciación, mezclándolo todo de manera tan inextricable para que nadie pueda reconocerlo, es verdaderamente difícil, por poco que se sea capaz de alguna reflexión, no preguntarse a quién o a qué aprovechan todas estas confusiones. Por supuesto, no es una cuestión de buena o mala fe lo que queremos plantear aquí; ésta no tendría por otra parte más que una importancia muy secundaria, pues la maleficencia de las falsas ideas que están así difundidas no se encuentra ni aumentada ni disminuida; y es muy posible que el prejuicio del que algunos dan prueba sea únicamente debido a que obedezcan inconscientemente a alguna sugestión. Lo que debe deducirse es que los enemigos de la tradición iniciática no engañan solo a quienes atraen hacia las organizaciones que ellos “controlan” directa o indirectamente, y que aquellos mismos que creen combatirlos son a veces, de hecho, instrumentos también útiles, aunque de otra forma, para los fines que se proponen. Es doblemente ventajoso para la contra-iniciación, cuando no puede conseguir disimular por completo sus procedimientos y sus objetivos, atribuir éstos a la iniciación real, puesto que con ello perjudica indudablemente a ésta, y, al mismo tiempo, aleja el peligro que la amenaza desorientando a los espíritus que podrían encontrarse sobre la vía de ciertos descubrimientos.

Nos hemos hecho estas reflexiones muchas veces (1), y aún, en particular, a propósito de un libro publicado hace algunos años en Inglaterra, por un antiguo miembro de ciertas organizaciones de carácter esencialmente sospechoso, es decir, organizaciones pseudo-iniciáticas que están entre aquellas donde se distingue más claramente la señal de una influencia de la contra-iniciación; aunque las haya abandonado e incluso se haya vuelto abiertamente contra ellas, no deja de permanecer forzosamente afectado por las enseñanzas recibidas, y esto es principalmente visible en la concepción que se hace de la iniciación. Esta concepción, en la que domina precisamente la idea de la “pasividad”, es lo bastante extraña como para merecer ser más especialmente señalada; sirve de idea directora a lo que quiere ser una historia de las organizaciones iniciáticas, o llamadas tales, desde la antigüedad hasta nuestros días, historia eminentemente poco realista, donde todo está embrollado en la forma que dijimos antes, y que se apoya en múltiples citas heteróclitas cuya mayor parte está tomada de “fuentes” muy dudosas; pero, como ciertamente no tenemos la intención de hacer aquí una especie de reseña del libro de que se trata, no es esto lo que nos interesa ahora, no

más que lo que es simplemente conforme a ciertas tesis “convenidas” que se encuentran invariablemente en todas las obras de este género. Preferimos limitarnos, pues es lo más “instructivo” desde nuestro punto de vista, a mostrar los errores implícitos en la idea directora misma, errores que el autor debe manifiestamente a sus anteriores vinculaciones, si bien no hace en suma más que contribuir a difundirlos y acreditar las opiniones de aquellos de los que se cree convertido en adversario, y a las que sigue al tomar por iniciación lo que le han presentado como tal, aunque no sea realmente sino una de las vías que pueden servir para preparar muy eficazmente agentes o instrumentos de la contra-iniciación.

Naturalmente, todo esto de lo que se trata está confinado en un determinado dominio puramente psíquico, y, debido a ello, no podría tener ninguna relación con la verdadera iniciación, puesto que ésta es por el contrario de orden esencialmente espiritual; hay mucha cuestión de “magia” ahí dentro, y, como ya hemos explicado suficientemente, las operaciones mágicas de un género cualquiera no constituyen en absoluto un proceso iniciático. Por otra parte, nos encontramos con esta singular creencia de que toda iniciación debe descansar sobre el despertar y la ascensión de la fuerza sutil que la tradición hindú designa con el nombre de *kundalinî*, mientras que éste no es, de hecho, sino un método propio de ciertas formas iniciáticas muy particulares; no es, por otra parte, la primera vez que hemos comprobado, en lo que llamaríamos de buen grado las leyendas anti-iniciáticas, una especie de obsesión por *kundalinî* que es por lo menos curiosa, y cuyas razones, en general, no aparecen muy claramente. Aquí, la cosa se encuentra unida estrechamente con cierta interpretación del simbolismo de la serpiente, tomada en un sentido exclusivamente “maléfico”; el autor parece no tener la menor idea del doble significado de algunos símbolos, cuestión muy importante que ya hemos tratado en otro lugar (2). Sea como fuere, el *Kundalinî-Yoga*, tal como es practicado esencialmente en la iniciación tántrica, es con seguridad distinto a la magia; pero lo que es considerado abusivamente bajo este nombre, en el caso que nos ocupa, puede no ser sino esto; si no se tratara más que de pseudo-iniciación, sería sin duda aún menos que esto, una ilusión “psicológica” pura y simple; pero, si la contra-iniciación interviene en cualquier grado, puede muy bien haber una desviación real, e incluso una especie de “inversión”, que desemboque en una toma de contacto, no con un principio trascendente o con los estados superiores del ser, sino simplemente con la “luz astral”, o más bien con el mundo de las “influencias errantes”, es decir, en suma, con la parte más inferior del dominio sutil. El autor, que acepta la expresión de “luz astral” (3), designa a este resultado con el nombre de “iluminación”, que se torna así curiosamente equívoco; en lugar de aplicarse a algo de orden puramente intelectual y a la adquisición de un conocimiento superior, como normalmente debería si fuera tomado en un sentido iniciático legítimo, no se refiere sino a fenómenos de “clarividencia” o a otros “poderes” de la misma categoría, muy poco interesantes en sí mismos, y por otra parte especialmente negativos en este caso, pues parece que sirven finalmente para volver a quien es afectado por ellos accesible a las sugerencias emanantes de pretendidos “Maestros” desconocidos, los cuales, en este caso, no son más que siniestros “magos negros”.

Admitimos de buena gana la exactitud de tal descripción para ciertas organizaciones auxiliares de la contra-iniciación, casi no pretendiendo éstas, en efecto, de manera general, sino hacer de sus miembros simples instrumentos a los que pueda utilizar a su antojo; solamente nos preguntamos, pues este punto no está perfectamente claro, qué papel preciso tiene el supuesto “iniciado” en las operaciones mágicas que deben conducir a semejante resultado, y parece que éste no puede ser, en el fondo, sino el papel totalmente pasivo de un “sujeto”, en el sentido en que los “psiquistas” de todo género entienden esta palabra. Pero lo que negamos de la forma más absoluta es que este mismo resultado tenga nada en común con la iniciación, que excluye por el contrario toda pasividad; ya hemos explicado, desde el principio, que ésta es una de las razones por las cuales es incompatible con el misticismo; con mayor razón lo es con lo que implica una pasividad de un orden incomparablemente más bajo que el de los místicos, entrando en suma en lo que se acostumbra, tras la invención del espiritismo, designar bajo el vulgar nombre de “mediumnidad”. Quizá, digámoslo de pasada, de lo que se trata es muy comparable a lo que fue el origen real de la “mediumnidad” y del propio espiritismo; y, por otra parte, cuando la “clarividencia” es obtenida a través de ciertos “entrenamientos” psíquicos, incluso si *kundalinî* no actúa para nada, tiene comúnmente como efecto volver al ser eminentemente “sugestionable”, como lo prueba la conformidad constante, a la cual ya hemos aludido más arriba, de sus visiones con las especiales teorías de la escuela a la cual pertenecen; no es entonces difícil comprender el partido que pueden sacar los verdaderos “magos negros”, es decir, los representantes conscientes de la contra-iniciación. Es fácil darse cuenta de que todo ello va directamente contra el objetivo propio de la iniciación, que es propiamente “liberar” al ser de todas las contingencias, y no imponerle nuevos lazos que vengan aún a añadirse a los que

condicionan naturalmente la existencia del hombre ordinario; el iniciado no es un "sujeto", es incluso exactamente lo contrario; toda tendencia a la pasividad no puede ser más que un obstáculo a la iniciación, y, donde ella es predominante, constituye una "descalificación" irremediable. Por lo demás, en toda organización iniciática que guarde una conciencia clara de su verdadero objetivo, todas las prácticas hipnóticas u otras que impliquen el empleo de un "sujeto" son consideradas como ilegítimas y estrictamente prohibidas; y añadiremos que incluso está prescrito mantener siempre una actitud activa con respecto a los estados espirituales transitorios que puedan ser alcanzados en los primeros estadios de la "realización", con el fin de evitar con ello todo peligro de "autosugestión" (4); con todo rigor, bajo el punto de vista iniciático, la pasividad no es concebible ni admisible sino exclusivamente frente al Principio supremo.

Bien sabemos que se podría objetar a esto que ciertas vías iniciáticas comportan una sumisión más o menos completa hacia un *gurú*; pero esta objeción no es en absoluto válida, en primer lugar porque se trata aquí de una sumisión consentida de pleno grado, no de una sujeción imponiéndose a espaldas del discípulo, y después porque el *gurú* es siempre perfectamente conocido por éste, que está en relación real y directa con él, y que no es un personaje desconocido manifestándose "en astral", es decir, toda fantasmagoría aparte, actuando a través de una especie de influencia "telepática" para enviar sugerencias sin que el discípulo que las recibe pueda en modo alguno saber de dónde le vienen. Además, esta sumisión no tiene sino el carácter de un simple medio "pedagógico", podríamos decir de una necesidad transitoria; no solamente el verdadero instructor espiritual no abusará jamás, sino que además no se servirá de ella más que para tornar al discípulo capaz de liberarse lo antes posible, pues, si hay una afirmación invariable en semejante caso, es que el verdadero *gurú* es puramente interior, no es otro que el "Sí" del propio ser, y el *gurú* exterior no hace sino representarlo en tanto que el ser no pueda todavía ponerse en comunicación consciente con este "Sí". La iniciación debe precisamente conducir a la consciencia plenamente realizada y efectiva del "Sí", lo que evidentemente no podría ser cuestión ni de niños en tutela ni de autómatas psíquicos; la "cadena" iniciática no está hecha para encadenar al ser, sino al contrario, para proporcionarle un apoyo que le permita elevarse indefinidamente y sobrepasar sus propias limitaciones de ser individual y condicionado. Incluso cuando se trata de aplicaciones contingentes que pueden coexistir secundariamente con el objetivo esencial, una organización iniciática no tiene por qué hacer instrumentos pasivos y ciegos, cuyo lugar normal no podría estar en todo caso sino en el mundo profano, puesto que toda cualificación les faltaría; lo que se debe encontrar entre sus miembros, en todos los grados y en todas las funciones, es una colaboración consciente y voluntaria, que implique toda la comprensión efectiva de la que cada uno es susceptible; y ninguna verdadera jerarquía puede realizarse y mantenerse sobre otra base que ésta.

NOTAS

(1). Hay a este respecto, en ciertas campañas antimasonicas, "interioridades" completamente extraordinarias.

(2). *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXX.

(3). El origen de esta expresión se remonta a Paracelso, aunque, de hecho, es sobre todo conocida por las divagaciones ocultistas a las cuales ha servido de pretexto.

(4). Es lo que un *Shajj* expresaba un día con estas palabras: "Es preciso que el hombre domine al *hâl* (estado espiritual todavía no estabilizado), y no que el *hâl* domine al hombre" (*Lâzim el-insân yarkab el-hâl, wa laysa el-hâl yarkab el-insân*).

Versión original en "Etudes Traditionnelles", junio de 1937.

Capítulo XXXVI: INICIACIÓN Y “SERVICIO”

Entre las características de las organizaciones pseudo-iniciáticas modernas, no hay quizá ninguna casi más general ni más patente que el hecho de atribuir un valor esotérico e iniciático a consideraciones que no pueden tener realmente un sentido más o menos aceptable más que en el dominio más puramente exotérico; tal confusión, que concuerda con el empleo de esas imágenes extraídas de la “vida ordinaria” del cual ya hemos hablado, es, por otro lado, parte en cierto modo inevitable por parte de los profanos que, queriendo hacerse pasar por lo que no son, tienen la pretensión de hablar de cosas que ignoran y de las cuales se hacen naturalmente una idea a medida de lo que son capaces de comprender. No menos naturalmente, las consideraciones de este género sobre las cuales insisten más están siempre en conformidad con las tendencias predominantes de la época actual, y siguen incluso a éstas en sus variaciones más o menos secundarias; se podría plantear, a este respecto, cómo el hecho de sufrir la influencia del mundo profano puede conciliarse con las menores pretensiones iniciáticas; pero, por supuesto, los interesados no se dan cuenta en absoluto de lo que hay aquí de contradictorio. Podrían fácilmente citarse las organizaciones que, en sus principios, ofrecían la imagen de una especie de intelectualidad, al menos a quienes no iban al fondo de las cosas, y que después han llegado a confinarse cada vez más en las peores banalidades sentimentales; y es evidente que este despliegue de sentimentalismo no hace sino corresponder a lo que se puede comprobar actualmente en el “mundo exterior”. Se encuentran además, de un lado y de otro, exactamente las mismas fórmulas tan vacías como grandilocuentes, cuyo efecto depende de esas “sugestiones” a las que hemos aludido, aunque quienes las emplean no sean siempre ciertamente conscientes de los fines a los cuales tiende todo ello, y el ridículo que ofrecen a los ojos de cualquiera que sepa reflexionar un poco se encuentra aún más acentuado en el caso que éstas sirven como parodias del esoterismo. Este ridículo es una verdadera “marca” de las influencias que realmente actúan detrás de todo esto, incluso si quienes las obedecen están lejos de sospechar nada; pero, sin necesidad de insistir más sobre estas indicaciones de orden general, queremos solamente considerar aquí un caso que nos parece particularmente significativo, y que, por lo demás, se vincula en cierta forma con lo que hemos señalado hace un momento a propósito de la “pasividad”.

En la fraseología especial de las organizaciones de que se trata, hay palabras que aparecen uniformemente con una insistencia siempre creciente: estas palabras son las de “servicio” y “servidores”; cada vez más, se las encuentra en todas partes y con todo propósito; hay en esto como una especie de obsesión, y se puede legítimamente preguntar a qué género de “sugestión” corresponden: sin duda, es preciso aquí tener en cuenta la manía occidental de la “humildad” o al menos, hablando más exactamente, su ostentación exterior, pues la realidad pueda ser muy diferente, como cuando, en los mismos ambientes, las querellas más violentas y odiosas se acompañan de grandes discursos sobre la “fraternidad universal”. Está claro, por otra parte, que, en este caso, se trata de una humildad totalmente “laica” y “democrática”, en perfecto acuerdo con un “ideal” que consiste, no en elevar a lo inferior en la medida en que sea capaz de ello, sino por el contrario en bajar a lo superior a su nivel; es evidente, en efecto, que es necesario estar penetrado de este “ideal” moderno, esencialmente antijerárquico, para no darse cuenta de lo que hay de enojoso en semejantes expresiones, incluso aunque las intenciones que recubren no tengan nada que no sea loable en sí mismo; sería preciso sin duda, bajo este último aspecto, distinguir entre las diversas aplicaciones que pueden hacerse, pero lo que aquí nos importa es solamente el estado de espíritu que traducen las palabras empleadas.

Sin embargo, si estas consideraciones generales son igualmente válidas en todos los casos, no bastan cuando se trata más especialmente de la pseudo-iniciación; hay entonces, además, una confusión debida a la preponderancia atribuida por los modernos a la acción, por un lado, y al punto de vista social, por otro, y que les hace imaginarse que estas cosas deben intervenir hasta en un dominio en que no tienen en realidad nada que hacer. Por una de esas extrañas transposiciones de todo orden normal a las cuales nuestra época está acostumbrada, las actividades más exteriores llegan a ser consideradas como condiciones esenciales de la iniciación, a veces incluso como su objetivo, pues, por increíble que esto sea, hay quienes llegan a no ver otra cosa más que un medio para “servir” mejor; y, nótese bien, hay aún una circunstancia agravante que consiste en que estas actividades son concebidas de hecho de la forma más profana, estando desprovistas del carácter tradicional, aunque por completo exotérico, que podrían al menos revestir si estuvieran consideradas desde el punto de vista religioso; pero ciertamente está lejos de la religión el simple moralismo “humanitario” que es la realidad de los pseudo-iniciados de toda categoría.

Por otra parte, es innegable que el sentimentalismo, bajo todas sus formas, dispone siempre a cierta “pasividad”; por ello retomamos la cuestión que ya hemos tratado anteriormente, y es ahí donde se

encuentra, muy probablemente, la razón de ser principal de la “sugestión” que tenemos ahora a la vista, y en todo caso lo que la hace particularmente peligrosa. En efecto, a fuerza de repetir a cualquiera que debe “servir” no importa a qué, aunque sea a vagas entidades “ideales”, se acaba por poner en una tal disposición al que será llevado a “servir” efectivamente, cuando la ocasión se le ofrezca, a todo lo que pretenda encarnar a tales entidades o representarlas de la manera más positiva; y las órdenes que podrá recibir, sea cual sea su carácter, incluso aunque sean las peores extravagancias, encontrarán entonces en él la obediencia de un verdadero “servidor”. Se comprenderá sin esfuerzo que este medio sea uno de los mejores que es posible poner en práctica para preparar a los instrumentos que la contra-iniciación podrá utilizar a su antojo; y aún está, por añadidura, la ventaja de ser uno de los menos comprometedores, puesto que la “sugestión”, en los casos de este género, puede muy bien ser ejercida por vulgares embaucadores, es decir, por otros instrumentos inconscientes, sin que quienes les conducen ocultamente tengan jamás necesidad de intervenir directamente.

Que no se nos objete que, ahí donde se plantea así una cuestión de “servicio”, podría en suma tratarse de lo que la tradición hindú denominaría una vía de *bhakti*; a pesar del elemento sentimental que ésta implica en cierta medida (aunque sin no obstante degenerar jamás por ello en el “sentimentalismo”), esto es algo distinto; e, incluso si se quiere tomar *bhakti*, en lenguaje occidental, por “devoción” como ordinariamente se hace, aunque no sea ésta a lo sumo sino una acepción derivada y el sentido primero y esencial de la palabra sea en realidad el de “participación”, tal como ha demostrado Ananda K. Coomaraswamy, “devoción” no es “servicio”, o, al menos, sería exclusivamente “servicio divino”, y no, como dijimos antes, “servicio” a no importa quién o qué. En cuanto al “servicio” a un *gurú*, si se tiene que emplear esta palabra, ahí donde tal cosa existe, no es, repitémoslo, sino a título de disciplina preparatoria, únicamente referido a lo que podrían llamarse los “aspirantes”, y no a quienes ya han alcanzado una iniciación efectiva; y estamos aún muy lejos del carácter de alta finalidad espiritual atribuida tan curiosamente al “servicio” por los pseudo-iniciados. En fin, puesto que es preciso tratar de prevenir todas las objeciones posibles, en cuanto a los lazos existentes entre los miembros de una organización iniciática, no se le puede dar evidentemente el nombre de “servicio” a la ayuda prestada por el superior como tal al inferior, ni más generalmente a las relaciones donde la doble jerarquía de grados y funciones, sobre la cual volveremos a continuación, debe siempre ser rigurosamente observada.

No insistiremos más sobre este tema, en suma demasiado desagradable; pero al menos hemos creído necesario, viendo a cuántos “servicios” diversos y sospechosos es invitada hoy en día la gente en todas partes, señalar al peligro que se oculta ahí y decir lo que es tan claramente como es posible. Para terminar, en pocas palabras, añadiremos simplemente esto: el iniciado no debe ser un “servidor”, o, al menos, no debe serlo sino de la Verdad. (1)

NOTAS:

(1). En árabe *El-Haqq*, que es, no hay que olvidarlo, uno de los principales nombres divinos.

Primera versión publicada en "Etudes Traditionnelles", julio de 1937.

Capítulo XXXVII: EL DON DE LENGUAS

Una cuestión directamente vinculada con la de la enseñanza iniciática y sus adaptaciones es esta de lo que se llama el “don de lenguas”, que a menudo se menciona entre los privilegios de los verdaderos Rosa-Cruz, o, hablando más exactamente (pues la palabra “privilegios” podría dar lugar fácilmente a falsas interpretaciones), entre sus signos característicos, aunque es, por lo demás, susceptible de una aplicación mucho más amplia de la que se hace ciñéndola a una forma tradicional particular. A decir verdad, no parece que jamás se haya explicado muy claramente lo que debe entenderse con ello desde el punto de vista propiamente iniciático, pues muchos de quienes han empleado esta expresión parecen haberla entendido únicamente en su sentido más literal, lo que es insuficiente, a pesar de que, sin duda, este sentido literal pueda estar en cierto modo justificado. En efecto, la posesión de ciertas claves del lenguaje puede, para comprender y hablar los más diversos idiomas, facilitar medios muy distintos de los corrientemente usados; y es cierto, sin duda, que existe, en el orden de las ciencias tradicionales, lo que podría denominarse una filología sagrada, completamente diferente de la filología profana que ha visto la luz en el Occidente moderno. Sin embargo, aun aceptando esta primera interpretación y situándola en su dominio propio, que es el de las aplicaciones contingentes del esoterismo, cabe considerar sobre todo un sentido simbólico, de orden más elevado, que se sobrepone a ella sin contradecirla en absoluto, y que por otro lado está en perfecto acuerdo con los datos iniciáticos comunes a todas las tradiciones, sean de Oriente o de Occidente.

Desde este punto de vista se puede decir que aquel que posee verdaderamente el “don de lenguas” es aquel que habla a cada uno en su propio lenguaje, en el sentido de que se expresa siempre bajo una forma apropiada a la manera de pensar de los hombres a los cuales se dirige. Es también a esto que se hace alusión, de una manera más exterior, cuando se dice que los Rosa-Cruz debían siempre adoptar las costumbres y los hábitos de los países en los que se encontraban; y algunos añaden incluso que debían adoptar un nuevo nombre cada vez que cambiaban de país, como si revistieran entonces una nueva individualidad. Así, el Rosa-Cruz, en virtud del grado espiritual que había alcanzado, ya no estaba ligado exclusivamente a ninguna forma definida, como tampoco a las condiciones especiales de ningún sitio determinado (1), y por esta razón era un “Cosmopolita” en el verdadero sentido de la palabra (2). La misma enseñanza se encuentra en el esoterismo islámico: Mohyiddin ibn Arabi dice que “el verdadero sabio no se liga a ninguna creencia”, por estar más allá de todos los credos particulares, al haber obtenido el conocimiento de lo que es su principio común; pero es precisamente por este motivo que puede, según las circunstancias, hablar el lenguaje apropiado a cada creencia. No hay aquí, a pesar de lo que puedan pensar los profanos, ni “oportunismo” ni disimulo de ningún tipo; por el contrario, es la consecuencia necesaria de un conocimiento que es superior a todas las formas, pero que solo puede comunicarse (en la medida en que es comunicable) a través de las formas, de las cuales cada una, al ser una adaptación especial, no podría convenir indistintamente a todos los hombres. Para comprender esto, puede comparárselo a la traducción de un mismo pensamiento a diversas lenguas: siempre es el mismo pensamiento, por sí mismo independiente de toda expresión; pero, cada vez que es expresado en otra lengua, se hace accesible a unos hombres que, sin ello, no hubieran podido conocerlo; y esta comparación es por otra parte rigurosamente conforme con el simbolismo del “don de lenguas”.

Aquel que ha llegado a este punto es quien ha alcanzado, a través de un conocimiento directo y profundo (y no solamente teórico o verbal), el fondo idéntico de todas las doctrinas tradicionales, quien ha encontrado, situándose en el punto central de cual éstas han emanado, la verdad una que se esconde bajo la diversidad y la multiplicidad de las formas exteriores. La diferencia, en efecto, no está jamás sino en la forma y la apariencia; el fondo esencial es siempre y en todas partes el mismo, porque no hay más que una verdad, aunque tenga múltiples aspectos según los puntos de vista más o menos especiales desde los cuales se la considere, y, como dicen los iniciados musulmanes, “la doctrina de la Unidad es única” (3); pero es necesaria una variedad de formas para adaptarse a las condiciones mentales de tal o cual país, de tal o cual época, o, si se prefiere, para corresponder a los diversos puntos de vista particulares que están determinados por estas condiciones; y quienes se detienen en la forma ven sobre todo las diferencias, hasta el extremo de tomarlas a veces por oposiciones, mientras que éstas desaparecen por el contrario para quienes van más allá. Estos pueden después descender sobre la forma, pero ya sin ser afectados por ella en absoluto, sin que su conocimiento profundo sufra la menor modificación; pueden, tal y como las consecuencias se derivan de un principio, procediendo de arriba a abajo, de lo interior a lo exterior (y es debido a ello que la verdadera síntesis es, como ya explicamos anteriormente, totalmente opuesta al vulgar “sincretismo”), realizar todas las adaptaciones de la doctrina fundamental. Así resulta que, para retomar siempre el mismo simbolismo, no estando ya obligados a hablar una determinada lengua, pueden hablarlas

todas, porque han tomado conocimiento del principio mismo del cual todas las lenguas derivan por adaptación; lo que aquí llamamos lenguas son todas las formas tradicionales, religiosas u otras, que no son en efecto sino adaptaciones de la gran Tradición primordial y universal, vestidos diversos de la única verdad. Aquellos que han dejado atrás todas las formas particulares y han llegado a la universalidad, y que "saben" mientras que los otros no hacen más que "creer" simplemente, son necesariamente "ortodoxos" con respecto a toda tradición regular; y, al mismo tiempo, son los únicos que pueden llamarse plena y efectivamente "católicos", en el sentido rigurosamente etimológico de esta palabra (4), mientras que los demás no pueden serlo jamás sino virtualmente, por una especie de aspiración que aún no ha realizado su objeto, o de movimiento que, aún estando dirigido hacia el centro, no ha llegado realmente a alcanzarlo.

Aquellos que han pasado más allá de la forma están, por ello mismo, liberados de las limitaciones inherentes a la condición individual de la humanidad ordinaria; aquellos que no han llegado más que al centro del estado humano, sin todavía haber realizado efectivamente los estados superiores, están al menos, en todo caso, libres de las limitaciones por las cuales el hombre caído de este "estado primordial" en el cual están reintegrados, está unido a una individualidad particular, así como a una forma determinada, puesto que todas las individualidades y todas las formas del dominio humano tienen su principio inmediato en el punto mismo donde ellos están situados. Esta es la razón de que puedan, como dijimos más arriba, revestir individualidades diversas con el fin de adaptarse a todas las circunstancias; estas individualidades no tienen, para ellos, verdaderamente más importancia que simples vestiduras. Puede comprenderse con ello lo que realmente significa el cambio de nombre, y esto se relaciona naturalmente con lo que antes hemos expuesto acerca de los nombres iniciáticos; por otra parte, en cualquier lugar en donde esta práctica se encuentre, representa siempre un cambio de estado en un orden más o menos profundo; en las propias órdenes monásticas, su razón de ser no es en suma diferente en el fondo, pues, aquí también, la individualidad profana (5) debe desaparecer para dejar lugar a un ser nuevo, y, aún cuando el simbolismo ya no es comprendido del todo en su sentido profundo, conserva sin embargo por sí mismo cierta eficacia.

Si se han comprendido estas pocas indicaciones, se comprenderá al mismo tiempo porqué los verdaderos Rosa-Cruz jamás han podido constituir cualquier cosa que se parezca siquiera de lejos a una "sociedad", ni aún una organización exterior del tipo que sea; ellos han podido, sin duda, tal como hacen todavía en Oriente, y especialmente en Extremo Oriente, iniciados de un grado comparable al suyo, inspirar más o menos directamente, y en cierto modo invisiblemente, a organizaciones exteriores constituidas temporalmente con vistas a tal o cual fin especial y definido; pero, a pesar de que estas organizaciones puedan por dicha razón ser llamadas "rosacrucianas", ellos mismos no se ligan a éstas, y, salvo quizá en algunos casos excepcionales, no desempeñan ningún papel aparente en ellas. Lo que se ha llamado Rosa-Cruz en Occidente desde el siglo XIV, y que ha recibido otras denominaciones en otros tiempos y en otros lugares, porque el nombre no tiene aquí más que un valor propiamente simbólico y debe adaptarse a las circunstancias, no es una asociación cualquiera, sino la colectividad de los seres que han llegado a un mismo estado superior al de la humanidad ordinaria, a un mismo grado de iniciación efectiva, del cual acabamos de indicar uno de los aspectos esenciales, y que poseen además las mismas características interiores, lo que les basta para reconocerse entre ellos sin tener necesidad de ningún signo exterior. Por esta razón no tienen otro lugar de reunión que "el Templo del Espíritu Santo, que está en todas partes", de manera que las descripciones que ha veces se les han dado no pueden sino ser entendidas simbólicamente; y por este mismo motivo se mantienen necesariamente desconocidos para los profanos entre los que viven, exteriormente semejantes a ellos, aunque completamente diferentes en realidad, porque sus únicos signos distintivos son puramente interiores y no pueden ser percibidos más que por quienes han alcanzado el mismo desarrollo espiritual, de forma que su influencia, que se relaciona más bien con una "acción de presencia" que con una actividad exterior cualquiera, se ejerce a través de vías que son totalmente incomprensibles para el común de los hombres.

NOTAS:

(1). Ni de ninguna época particular, podríamos añadir; pero esto, que se refiere directamente al carácter de "longevidad", necesitaría, para su mayor comprensión, de más amplias explicaciones que no pueden encontrar aquí su lugar; daremos más adelante algunas indicaciones sobre la cuestión de la "longevidad".

(2). Se sabe que el término "Cosmopolita" ha servido de firma "encubierta" a diversos personajes que, si no eran ellos mismos verdaderos Rosa-Cruz, parecen haber servido al menos de portavoces de ellos para la transmisión exterior de ciertas enseñanzas, y que podían consiguientemente identificarse con ellos en cierta medida, en tanto que desempeñaban esta función particular.

(3) *Et-tawhîdu wâhidun.*

(4). La palabra "católico", tomada así en su acepción original, aparece frecuentemente en los textos de inspiración más o menos directamente rosacruciana.

(5). Con todo rigor, sería mejor decir la modalidad profana de la individualidad, ya que es evidente que, en el orden exotérico, el cambio no puede ser lo bastante profundo como para realizarse sobre algo que no sean las simples modalidades.

Versión original en "Le Voile d'Isis", 1927 y en "Etudes Traditionnelles", julio de 1939.



Capítulo XXXVIII: ROSA-CRUZ Y ROSACRUCIANOS

Puesto que nos hemos visto conducidos a hablar de los Rosa-Cruz, quizá no sea inútil, aunque este tema se relacione con un caso particular más bien que con la iniciación en general, añadir algunas precisiones, ya que el nombre de Rosa-Cruz es, en nuestros días, empleado de una manera vaga y a menudo abusiva, y aplicado indistintamente a los personajes más diferentes, de entre los cuales muy pocos, sin duda, tendrían realmente derecho a ello. Con objeto de evitar todas estas confusiones, parece que lo mejor sería establecer una distinción clara entre Rosa-Cruz y Rosacruzianos, pudiendo este último término recibir sin ningún inconveniente mayor extensión que el primero; y es probable que la mayoría de los pretendidos Rosa-Cruz, comúnmente llamados así, no fueran realmente sino Rosacruzianos. Para comprender la utilidad y la importancia de esta distinción, es preciso en primer lugar recordar que, como ya hemos dicho hace un momento, los verdaderos Rosa-Cruz jamás han constituido una organización con formas exteriores definidas, y no obstante ha habido, a partir de los inicios del siglo XVII al menos, numerosas organizaciones a las que se puede calificar de Rosacruzianas (1), lo cual no quiere decir en absoluto que sus miembros fueran Rosa-Cruz; se puede incluso estar seguro de que no lo eran, y esto por el único hecho de que formarían parte de tales asociaciones, lo que a primera vista puede parecer paradójico e incluso contradictorio, pero que es no obstante fácilmente comprensible después de las consideraciones anteriormente expuestas.

La distinción que indicamos está lejos de reducirse a una simple cuestión de terminología, y se relaciona en realidad con algo que es de un orden mucho más profundo, puesto que el término de Rosa-Cruz es propiamente, como hemos explicado, la designación de un grado iniciático efectivo, es decir, de un determinado estado espiritual, cuya posesión, evidentemente, no está unida de manera necesaria al hecho de pertenecer a cierta organización definida. Lo que representa es lo que se puede llamar la perfección del estado humano, pues el propio símbolo de la Rosa-Cruz figura, por los dos elementos de los que está compuesto, la reintegración del ser en el centro de este estado y la plena expansión de sus posibilidades individuales a partir de este centro; indica entonces muy exactamente la restauración del “estado primordial”, o, lo que viene a ser lo mismo, el término de la iniciación en los “Pequeños Misterios”. Por otro lado, desde el punto de vista al que podemos llamar “histórico”, es preciso tener en cuenta el hecho de que esta denominación de Rosa-Cruz, unida expresamente al uso de cierto simbolismo, no ha sido empleada más que en ciertas circunstancias determinadas de tiempo y lugar, fuera de las cuales sería ilegítimo aplicarla; se podría decir que aquellos que poseían el grado del cual se trata han aparecido como Rosa-Cruz solamente en estas circunstancias y por razones contingentes, al igual que han podido, en otras circunstancias, aparecer bajo otros nombres y otros aspectos. Esto, por supuesto, no significa que el símbolo al cual este nombre se refiere no pueda ser mucho más antiguo que el empleo que se le ha dado, e incluso, como para todo símbolo verdaderamente tradicional, sería sin duda completamente vano buscarle un origen definido. Lo que queremos decir es solamente que el nombre extraído del símbolo no ha sido aplicado a un grado iniciático más que a partir del siglo XIV, y, además, únicamente en el mundo occidental; no se aplica entonces sino en relación con cierta forma tradicional, la del esoterismo cristiano, o, más precisamente, la del hermetismo cristiano; volveremos más adelante sobre lo que es preciso entender exactamente por el término “hermetismo”.

Lo que acabamos de decir está indicado por la propia leyenda de Christian Rosenkreutz, cuyo nombre es por lo demás puramente simbólico, y en quien es dudoso que deba verse un personaje histórico, como algunos han afirmado, pues más bien aparece como la representación de lo que puede llamarse una “entidad colectiva” (2). El sentido general de la “leyenda” de este supuesto fundador, y en particular de los viajes que le son atribuidos (3), parece ser el de que, tras la destrucción de la Orden del Temple, los iniciados del esoterismo cristiano se reorganizaron, de acuerdo con los iniciados del esoterismo islámico, para mantener, en la medida de lo posible, el lazo que aparentemente había sido roto a causa de esta destrucción; pero esta reorganización debió hacerse en una forma más oculta, invisible en cierto modo, y sin tomar su punto de apoyo en una institución exteriormente conocida que, como tal, habría podido ser destruida una vez más (4). Los verdaderos Rosa-Cruz fueron propiamente los inspiradores de esta reorganización, o, si se desea, fueron los poseedores del grado iniciático del cual hemos hablado, considerados especialmente en tanto que desempeñaron este papel, que se continuó hasta el momento en que, después de otros acontecimientos históricos, el lazo tradicional de que se trata fue definitivamente roto para el mundo occidental, lo cual se produjo en el curso del siglo XVII (5). Se dice que los Rosa-Cruz se retiraron entonces a Oriente, lo que significa que no hubo a partir de ese momento en Occidente ninguna iniciación que permitiera alcanzar efectivamente este grado, y también que la acción que se había

ejercido hasta entonces para la conservación de la enseñanza tradicional correspondiente dejó de manifestarse, al menos de forma regular y normal (6).

En cuanto a saber quiénes fueron los verdaderos Rosa-Cruz, y afirmar con certeza si tal o cual personaje fue uno de ellos, parece completamente imposible, debido al hecho de que se trata esencialmente de un estado espiritual, luego puramente interior, del cual sería muy imprudente querer juzgar por cualquier signo exterior. Además, en razón de la naturaleza de su papel, estos Rosa-Cruz no han podido, como tales, dejar ninguna huella visible en la historia profana, de manera que, incluso aunque sus nombres pudieran ser conocidos, no dirían sin duda nada a nadie; a este respecto, volveremos por otra parte a lo que ya hemos dicho acerca de los cambios de nombre, y que explica suficientemente aquello que puede ser en realidad. En cuanto a los personajes cuyos nombres son conocidos, especialmente como autores de tal o cual escrito, y que son designados comúnmente como Rosa-Cruz, lo más probable es que, en muchos casos, fueran influenciados o inspirados más o menos directamente por los Rosa-Cruz, a los cuales sirvieron en cierto modo de portavoces (7), lo que expresaremos diciendo que fueron solamente Rosacrucianos, hayan o no pertenecido a cualquiera de las agrupaciones a las que puede darse la misma denominación. Por el contrario, si se descubre excepcional y como accidentalmente que un verdadero Rosa-Cruz haya desempeñado un papel en los acontecimientos exteriores, sería en cierto modo a pesar de su calidad más bien que a causa de ella, y entonces los historiadores pueden estar muy lejos de suponer esta calidad, pues de tal manera ambas cosas pertenecen a dominios diferentes. Todo ello, con seguridad, es poco satisfactorio para los curiosos, pero deben resignarse; muchas cosas escapan a los medios de la investigación de la historia profana, que forzosamente, por su naturaleza, nos permiten captar nada más que lo que puede llamarse el “exterior” de los acontecimientos.

Todavía es necesario añadir otra razón por la cual los verdaderos Rosa-Cruz permanecen siendo siempre desconocidos: es que ninguno de ellos puede jamás afirmarse como tal, al igual que, en la iniciación islámica, ningún auténtico *Çûfî* puede vanagloriarse de este título. Hay aquí incluso una similitud que es particularmente interesante señalar, aunque, a decir verdad, no hay equivalencia entre ambas denominaciones, pues lo que en la palabra *Çûfî* está implicado es en realidad de un orden más elevado que lo que indica la de Rosa-Cruz y se refiere a posibilidades que sobrepasan a las del estado humano, incluso considerado en su perfección; debería, con todo rigor, estar reservada exclusivamente al ser que ha llegado a la realización de la “Identidad Suprema”, es decir, al fin último de toda iniciación (8); pero es evidente que tal ser posee *a fortiori* el grado que hace al Rosa-Cruz y puede, si ha lugar, cumplir las funciones correspondientes. Comúnmente se hace por lo demás el mismo abuso con la palabra *Çûfî* que con la de Rosa-Cruz, llegando a aplicarla a veces a aquellos que solamente están sobre la vía que conduce a la iniciación efectiva, sin haber alcanzado aún ni siquiera los primeros grados de ésta; y puede notarse con este propósito que semejante extensión ilegítima es dada no menos usualmente a la palabra *Yogî* en lo que concierne a la tradición hindú, si bien esta palabra, que también designa propiamente a aquel que ha alcanzado el objetivo supremo, y que es el exacto equivalente de *Çûfî*, llega a ser aplicada a quienes no están aún sino en los estadios preliminares e incluso en la preparación más exterior. No solamente en tal caso, sino también para quien ha llegado a los grados más elevados, sin no obstante haber alcanzado el término final, la denominación que conviene propiamente es la de *mutaḥawwuf*, y, como el *Çûfî* no está marcado por ninguna distinción exterior, esta denominación será también la única que podrá tomar o aceptar, no en virtud de consideraciones puramente humanas como la prudencia o la humildad, sino porque su estado espiritual constituye verdaderamente un secreto incommunicable (9). Una distinción análoga a esta, en un orden más restringido (puesto que no sobrepasa los límites del estado humano) es la que se puede expresar con los términos Rosa-Cruz y Rosacruciano, pudiendo este último designar a todo aspirante al estado de Rosa-Cruz, sea cual sea el grado que haya alcanzado efectivamente, incluso aunque todavía no haya recibido más que una iniciación simplemente virtual en la forma en la cual esta designación conviene propiamente de hecho. Por otra parte, se puede deducir de lo que acabamos de decir una especie de criterio negativo, en el sentido en que, si alguien se declara a sí mismo Rosacruz o *çûfî*, se puede entonces afirmar, sin tener necesidad de examinar las cosas más a fondo, que ciertamente no lo es en realidad.

Otro criterio negativo resulta del hecho de que los Rosa-Cruz no se unieron jamás a ninguna organización exterior; si alguien es conocido como habiendo sido miembro de una organización tal, puede entonces afirmarse que, al menos en tanto formó parte activamente, no fue un verdadero Rosacruz. Es de señalar además que las organizaciones de este género no llevaron el título de Rosa-Cruz sino muy tardíamente, puesto que no se las ve aparecer así, como dijimos antes, sino hasta el

siglo XVII, es decir, poco antes del momento en que los verdaderos Rosa-Cruz se retiraron de Occidente; y es además visible, por muchos indicios, que quienes se dieron entonces a conocer bajo este título estaban ya más o menos desviados, o, en todo caso, muy alejados de la fuente original. Con mayor razón ocurre para las organizaciones que se constituyeron aún más tarde bajo el mismo nombre, y de las cuales la mayor parte no habrían podido sin duda reclamar para ellas, con respecto a los Rosa-Cruz, ninguna filiación auténtica y regular, por indirecta que fuera (10); y no hablamos, por supuesto, de las múltiples formaciones pseudo-iniciáticas contemporáneas que no tienen de Rosa-Cruz sino el nombre usurpado, no poseyendo ninguna traza de una doctrina tradicional cualquiera, y habiendo simplemente adoptado, por una iniciativa totalmente individual de sus fundadores, un símbolo al que cada uno interpreta según su propia fantasía, a falta de conocer su verdadero sentido, que escapa tan completamente a estos pretendidos Rosacrucianos como al primer profano que aparezca.

Todavía hay un punto sobre el cual debemos regresar para una mayor precisión: hemos dicho que debió haber, en el origen del Rosacrucismo, una colaboración entre los iniciados de los esoterismos cristiano e islámico; esta colaboración debió además continuarse seguidamente, puesto que se trataba en definitiva de conservar el lazo entre las iniciaciones de Oriente y de Occidente. Iremos incluso más lejos: los mismos personajes, ya provengan del Cristianismo, ya del Islam, han podido, si han vivido en Oriente y en Occidente, (y las constantes alusiones a sus viajes, dejando aparte todo simbolismo, hace pensar que éste debió ser el caso de muchos de ellos) ser a la vez Rosa-Cruz y *Çûfis* (o *mutaçawwufîn* de grados superiores), implicando el estado espiritual que habían alcanzado que estaban más allá de las diferencias que existen entre las formas exteriores, y que no afectan en nada a la unidad esencial y fundamental de la doctrina tradicional. Por supuesto, no deja de ser conveniente mantener, entre *Taçawwuf* y Rosacrucismo, la distinción entre dos formas diferentes de enseñanza tradicional; y los Rosacrucianos, discípulos más o menos directos de los Rosa-Cruz, son únicamente aquellos que siguen la vía especial del hermetismo cristiano; pero no puede haber ninguna organización iniciática plenamente digna de este nombre y que posea la conciencia efectiva de su objetivo que no tenga, en la cúspide de su jerarquía, seres que hayan superado la diversidad de las apariencias formales. Estos podrán, según las circunstancias, mostrarse como Rosacrucianos, como *mutaçawwufîn*, o con cualquier otro aspecto; son verdaderamente el lazo viviente entre todas las tradiciones, porque, debido a su conciencia de la unidad, participan efectivamente de la gran Tradición primordial, de la cual todas las demás han derivado por adaptación a los tiempos y los lugares, y que es una como la Verdad misma.

NOTAS:

(1). Es a una organización de este género a la que pertenecía especialmente Leibnitz; hemos hablado en otro lugar de la inspiración manifiestamente rosacruciana de algunas de sus concepciones, aunque también hemos demostrado que no era posible considerar que hubiera recibido algo más que una iniciación simplemente virtual, y además incompleta incluso bajo el aspecto teórico (ver *Les Principes du Calcul infinitésimal*).

(2). Esta "leyenda" es en suma del mismo género que las otras "leyendas" iniciáticas a las cuales hemos aludido anteriormente.

(3). Recordaremos aquí la alusión que hicimos más arriba al simbolismo iniciático del viaje; hay, por lo demás, especialmente en conexión con el hermetismo, muchos otros viajes, como los de Nicolás Flamel, por ejemplo, que parecen tener ante todo un significado simbólico.

(4). De ahí el nombre de "Colegio de los Invisibles" dado a veces a la colectividad de los Rosa-Cruz.

(5). La fecha exacta de esta ruptura está indicada, en la historia exterior de Europa, por la conclusión de los tratados de Westfalia, que pusieron fin a lo que aún subsistía de la "Cristiandad" medieval para sustituirla por una organización puramente "política", en el sentido moderno y profano de la palabra.

(6). Sería inútil pretender determinar "geográficamente" el lugar de retiro de los Rosa-Cruz; de entre todas las aseveraciones que hay con respecto a este tema, la más real es ciertamente la de que se retiraron al "reino del Preste Juan", que no es, como hemos explicado en otro lugar (*Le Roi du Monde*, pp. 13-15), sino una representación del centro espiritual supremo, donde están en efecto conservadas en estado latente, hasta el fin del ciclo actual, todas las formas tradicionales que, por una u otra razón, han dejado de manifestarse al exterior.

(7). Es muy dudoso que un Rosa-Cruz haya jamás escrito nada, y, en todo caso, no podría ser más que de una manera estrictamente anónima, impidiéndole su propia cualidad el presentarse entonces como un simple individuo hablando en su nombre.

(8). Es interesante indicar que la palabra *Çûff*, por el valor de las letras que la componen, equivale numéricamente a *el-hikmah el-ilahiyah*, es decir, "la Sabiduría divina". La diferencia entre el Rosa-Cruz y el *Çûff* se corresponde exactamente con la que existe, en el Taoísmo, entre el "hombre verdadero" y el "hombre trascendente".

(9). Es éste por otra parte, en árabe, uno de los sentidos de la palabra *sirr*, "secreto", en el particular empleo que hace la terminología "técnica" del esoterismo.

(10). Probablemente fue así, en el siglo XVIII, para organizaciones tales como la que fue conocida bajo el nombre de "Rosa-Cruz de Oro".

Primera versión publicada en "Le Voile d'Isis", mayo de 1931.

Capítulo XXXIX: GRANDES MISTERIOS Y PEQUEÑOS MISTERIOS

Hemos hecho alusión repetidas veces, en lo que precede, a la distinción entre “Grandes Misterios” y “Pequeños Misterios”, denominaciones tomadas de la antigüedad griega, pero que en realidad son susceptibles de una aplicación completamente general; debemos ahora insistir un poco más sobre ello, a fin de precisar cómo debe ser entendida esta distinción. Lo que ante todo debe comprenderse es que no hay aquí diferentes géneros de iniciación, sino estadios o grados de una misma iniciación, considerando a ésta como debiendo constituir un conjunto completo y ser seguida hasta su último término; en principio, los “Pequeños Misterios” no son entonces más que una preparación para los “Grandes Misterios”, puesto que su término no es aún sino una etapa de la vía iniciática. Decimos en principio, pues es muy evidente que, de hecho, cada ser no puede llegar más que hasta el punto en que se detienen sus propias posibilidades; en consecuencia, algunos podrán no estar cualificados sino para los “Pequeños Misterios”, o incluso para una porción más o menos restringida de éstos; pero esto solamente significa que no son capaces de seguir la vía iniciática hasta el final, y no que sigan una vía distinta a la de aquellos que pueden ir más lejos que ellos.

Los “Pequeños Misterios” comprenden todo lo que se relaciona con el desarrollo de las posibilidades del estado humano considerado en su integridad; desembocan entonces en lo que hemos denominado la perfección de este estado, es decir, en lo que es designado tradicionalmente como la restauración del “estado primordial”. Los “Grandes Misterios” conciernen propiamente a la realización de los estados supra-humanos: tomando al ser en el punto en que lo han dejado los “Pequeños Misterios”, y que es el centro del dominio de la individualidad humana, lo conducen más allá de este dominio, y a través de los estados supra-individuales, aunque todavía condicionados, hasta el estado incondicionado que es el único y verdadero fin, y que es denominado la “Liberación final” o la “Identidad Suprema”. Para caracterizar respectivamente ambas fases, se puede, aplicando el simbolismo geométrico (1), hablar de “realización horizontal” y de “realización vertical”, debiendo servir la primera de base a la segunda; esta base está representada simbólicamente por la tierra, que corresponde al dominio humano, y la realización supra-humana es entonces descrita como un ascenso a través de los cielos, que corresponden a los estados superiores del ser (2). Por otra parte, es fácil de comprender por qué motivo la segunda presupone necesariamente a la primera; el punto central del estado humano es el único en que es posible la comunicación directa con los estados superiores, efectuándose ésta según el eje vertical que encuentra en este punto el dominio humano; es preciso entonces haber alcanzado primero este centro para poder después elevarse, según la dirección del eje, a los estados supra-individuales; y por esta razón, empleando el lenguaje de Dante, el “Paraíso terrestre” es una etapa sobre la vía que conduce al “Paraíso celestial” (3).

Hemos citado y explicado en otro lugar un texto en el cual Dante sitúa al “Paraíso celestial” y al “Paraíso terrestre” respectivamente en relación con lo que deben ser, desde el punto de vista tradicional, el papel de la autoridad espiritual y el del poder temporal, es decir, con otras palabras, con la función sacerdotal y la función real (4); nos contentaremos con recordar brevemente las importantes consecuencias que se desprenden de esta correspondencia desde el punto de vista que nos ocupa ahora. Resulta en efecto que los “Grandes Misterios” están en relación directa con la “iniciación sacerdotal”, y los “Pequeños Misterios” con la “iniciación real” (5); si empleamos términos prestados de la organización hindú de las castas, podemos decir entonces que, normalmente, los primeros pueden ser considerados como el dominio propio de los Brahmanes y los segundos como el de los Kshatriyas (6). También puede decirse que el primero de ambos dominios es de orden “sobrenatural” o “metafísico”, mientras que el segundo es solamente de orden “natural” o “físico”, lo que se corresponde efectivamente con las respectivas atribuciones de la autoridad espiritual y del poder temporal; y, por otra parte, esto permite también caracterizar claramente el orden de conocimiento al cual se refieren los “Grandes Misterios” y los “Pequeños Misterios” y que ponen en práctica gracias a la realización iniciática que les concierne: éstos comportan esencialmente el conocimiento de la naturaleza (considerada, no es preciso decirlo, desde el punto de vista tradicional y no desde el punto de vista profano de las ciencias modernas), y aquellos el conocimiento de lo que está más allá de la naturaleza. El conocimiento metafísico puro depende entonces propiamente de los “Grandes Misterios”, y el conocimiento de las ciencias tradicionales de los “Pequeños Misterios”; como el primero es por otra parte el principio del cual derivan necesariamente todas las ciencias tradicionales, resulta entonces que los “Pequeños Misterios” dependen esencialmente de los “Grandes Misterios” y tienen en ellos su principio mismo, al igual que el poder temporal, para ser legítimo, depende de la autoridad espiritual y tiene en ella su principio.

Acabamos de hablar solamente de los Brahmanes y de los Kshatriyas, pero no debe olvidarse que los Vaishyas pueden también estar cualificados para la iniciación; de hecho, encontramos en todas partes, como estándoles más especialmente destinadas, formas iniciáticas basadas en el ejercicio de los oficios, sobre las cuales no tenemos la intención de extendernos demasiado, puesto que hemos explicado suficientemente en otro lugar su principio y su razón de ser (7), y además hemos debido hablar de ello aquí mismo en repetidas ocasiones, dado que es precisamente a tales formas a las que se vincula todo lo que de organizaciones iniciáticas subsiste en Occidente. Para los Vaishyas, con mayor razón aún que para los Kshatriyas, el dominio iniciático que propiamente conviene es el de los “Pequeños Misterios”; esta comunidad de dominio, si puede decirse, ha conducido frecuentemente a contactos entre las formas de iniciación destinadas a unos y otros (8), y, por consiguiente, a relaciones muy estrechas entre las organizaciones mediante las cuales estas formas son respectivamente practicadas (9). Es evidente que, más allá del estado humano, las diferencias individuales, sobre las que esencialmente se apoyan las iniciaciones de oficio, desaparecen totalmente y no podrían desempeñar ningún papel; desde el momento en que el ser ha llegado al “estado primordial”, las diferencias que dan nacimiento a las diversas funciones “especializadas” ya no existen, aunque todas estas funciones tengan igualmente su principio, o más bien por ello mismo; y es a esta fuente común a la que en efecto se trata de remontar, llegando hasta el término de los “Pequeños Misterios”, para poseer en su plenitud todo lo que está implicado en el ejercicio de una función cualquiera.

Si consideramos la historia de la humanidad tal como la enseñan las doctrinas tradicionales, en conformidad con las leyes cíclicas, debemos decir que, en el origen, el hombre, teniendo plena posesión de su estado de existencia, poseía naturalmente por ello las posibilidades correspondientes a todas las funciones, anteriormente a toda distinción entre ellas. La división de estas funciones se produjo en un estado ulterior, representando un estado ya inferior al “estado primordial”, pero en el que cada ser humano, no teniendo más que ciertas posibilidades determinadas, poseía aún espontáneamente la conciencia efectiva de estas posibilidades. Es solamente en un período de mayor oscurecimiento que esta conciencia se perdió; y, desde entonces, la iniciación fue necesaria para permitir al hombre reencontrar, con esta conciencia, el estado anterior al cual ella es inherente; tal es en efecto el primero de sus objetivos, el que se propone más inmediatamente. Esto, para ser posible, implica una transmisión que se remonta, a través de una “cadena” ininterrumpida, hasta el estado que se trata de restaurar, y así, progresivamente, hasta el “estado primordial” mismo; y aún, no deteniéndose aquí la iniciación, y no siendo los “Pequeños Misterios” sino la preparación a los “Grandes Misterios”, es decir, a la toma de posesión de los estados superiores del ser, es preciso en definitiva elevarse más allá de los orígenes de la humanidad; y por esta razón la cuestión de un origen “histórico” de la iniciación se muestra como completamente desprovista de sentido. Ocurre por otra parte lo mismo en lo concerniente al origen de los oficios, de las artes y de las ciencias, consideradas en su concepción tradicional y legítima, pues todos, a través de diferenciaciones y adaptaciones múltiples, pero secundarias, derivan igualmente del “estado primordial”, que los contiene a todos en principio, y, por ello, se relacionan con otros órdenes de existencia, más allá de la humanidad misma, lo cual es por lo demás necesario para que puedan, cada uno en su rango y según su medida, concurrir efectivamente a la realización del “plan del Gran Arquitecto del Universo”.

Debemos aún añadir que, puesto que los “Grandes Misterios” tienen por dominio el conocimiento metafísico puro, que es esencialmente uno e inmutable en razón de su carácter *principlal*, es únicamente en el dominio de los “Pequeños Misterios” donde pueden producirse desviaciones; y esto podría explicar muchos hechos referentes a ciertas organizaciones iniciáticas incompletas. De manera general, estas desviaciones suponen que el vínculo normal con los “Grandes Misterios” ha sido roto, de forma que los “Pequeños Misterios” han llegado a ser tomados como un fin en sí mismos; y, en estas condiciones, no pueden siquiera llegar realmente a su término, pues se dispersan en cierto modo en un desarrollo de posibilidades más o menos secundarias, desarrollo que, no estando ordenado en vistas a un fin superior, corre el riesgo entonces de adquirir un carácter “desarmónico”, el cual constituye precisamente la desviación. Por otra parte, es también en este mismo dominio de los “Pequeños Misterios”, y solamente aquí, donde la contra-iniciación es susceptible de oponerse a la verdadera iniciación y de entrar en lucha con ella (10); el de los “Grandes Misterios”, que se relaciona con los estados superiores y con el orden puramente espiritual, está, por su naturaleza misma, más allá de tal oposición, luego totalmente cerrado a todo lo que no es la verdadera iniciación según la ortodoxia tradicional. Resulta de todo ello que la posibilidad de extravío subsiste en tanto que el ser no esté aún reintegrado en el “estado primordial”, pero deja de existir cuando éste alcanza el centro de la individualidad humana; y por este motivo se puede decir

que aquel que ha llegado a este punto, es decir, a la terminación de los "Pequeños Misterios", está ya virtualmente "liberado" (11), aunque no pueda estarlo efectivamente sino cuando haya recorrido la vía de los "Grandes Misterios" y realizado finalmente la "Identidad Suprema".

NOTAS:

(1). Ver nuestra exposición en *Le Symbolisme de la Croix*.

(2). Hemos explicado ampliamente esta representación en *L'Esotérisme de Dante*.

(3). En la tradición islámica, los estados en los cuales desembocan respectivamente los "Pequeños Misterios" y los "Grandes Misterios" son designados como el "hombre primordial" (*el-insân ul qadîm*) y el "hombre universal" (*el-insân ul-kâmil*); ambos términos corresponden entonces propiamente al "hombre verdadero" y al "hombre trascendente" del Taoísmo, a los cuales hemos recordado en una nota anterior.

(4). Ver *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. VIII. -Este texto es el pasaje en el cual Dante, al final de su tratado *De Monarchia*, definió las atribuciones respectivas del Papa y del Emperador, que representan la plenitud de ambas funciones en la constitución de la "Cristiandad".

(5). Las funciones sacerdotal y real comportan el conjunto de las aplicaciones cuyos principios son suministrados respectivamente por las correspondientes iniciaciones, de donde el empleo de las expresiones "arte sacerdotal" y "arte real" para designar a estas aplicaciones.

(6). Sobre este punto, ver *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. II.

(7). Ver *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. VIII.

(8). En Occidente, es en la Caballería donde se encontraban, en la Edad Media, las formas de iniciación propias de los Kshatriyas, o de lo que debe ser considerado como el equivalente de éstos tan exactamente como es posible.

(9). Esto es lo que explica, limitándonos a dar aquí un único ejemplo característico, que una expresión como la de "arte real" haya podido ser empleada y conservada hasta nuestros días por una organización como la Masonería, unida por sus orígenes al ejercicio de un oficio.

(10). Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXVIII.

(11). Es lo que la terminología búdica llama *anâgamî*, es decir, "aquel que no retorna" a un estado de manifestación

Capítulo XL: INICIACIÓN SACERDOTAL E INICIACIÓN REAL

A pesar de que lo que acaba de ser dicho baste en suma para caracterizar claramente a la iniciación sacerdotal y a la iniciación real, creemos deber insistir aún un poco sobre la cuestión de sus relaciones, en razón de ciertas concepciones erróneas que hemos encontrado en varios lugares, y que tienden a representar a cada una de estas dos iniciaciones como formando por sí misma un todo completo, de tal manera que se trataría, no de dos grados jerárquicos diferentes, sino de dos tipos doctrinales irreductibles. La principal intención de quienes propagan tal concepción parece ser, en general, oponer las tradiciones orientales, que serían del tipo sacerdotal o contemplativo, a las tradiciones occidentales, que serían del tipo real y guerrero o activo; y, cuando no se llega a proclamar la superioridad de éstas sobre aquellas, se pretende al menos ponerlas en pie de igualdad. Añadamos incidentalmente que esto se acompaña a menudo, en lo concerniente a las tradiciones occidentales, de opiniones históricas muy engañosas sobre su origen, tales como, por ejemplo, la hipótesis de una “tradicón mediterránea” primitiva y única, que muy probablemente jamás existió.

En realidad, originalmente, y antes de la división de las castas, las dos funciones sacerdotal y real no existían en estado distinto y diferenciado; estaban contenidas ambas en su principio común, que está más allá de las castas, y del cual éstas no han surgido sino en una fase posterior del ciclo de la humanidad terrestre (1). Por otro lado, es evidente que, desde el momento en que han sido distinguidas las castas, toda organización social ha debido, bajo una forma u otra, contenerlas igualmente a todas, puesto que representan diferentes funciones que necesariamente deben coexistir; no puede concebirse una sociedad compuesta únicamente de Brahmanes, ni otra compuesta únicamente de Kshatriyas. La coexistencia de estas funciones implica normalmente su jerarquización, conforme a su naturaleza propia, y en consecuencia la de los individuos que las desempeñan; el Brahmán es superior al Kshatriya por naturaleza, y no porque haya tomado más o menos arbitrariamente el primer lugar en la sociedad; lo es porque el conocimiento es superior a la acción, porque el dominio “metafísico” es superior al dominio “físico”, como el principio es superior a lo que de él deriva; y de aquí proviene también, no menos naturalmente, la distinción entre los “Grandes Misterios”, constituyendo propiamente la iniciación sacerdotal, y los “Pequeños Misterios”, constituyendo propiamente la iniciación real.

Dado esto, toda tradición, para ser regular y completa, debe contener a la vez, en su aspecto esotérico, a ambas iniciaciones, o más exactamente a las dos partes de la iniciación, es decir, los “Grandes Misterios” y los “Pequeños Misterios”, estando por otra parte la segunda esencialmente subordinada a la primera, tal como indican muy claramente los propios términos que respectivamente las designan; esta subordinación no ha podido ser negada más que por los Kshatriyas rebeldes, que se han esforzado por invertir las relaciones normales, y que, en algunos casos, han podido lograr constituir una especie de tradición irregular e incompleta, reducida a lo correspondiente al dominio de los “Pequeños Misterios”, el único del cual tenían conocimiento, y presentando falsamente a ésta como la doctrina total (2). En tal caso, sólo subsiste la iniciación real, por lo demás degenerada y desviada a causa del hecho de no estar ligada al principio que la legitimaba; en cuanto al caso contrario, aquel en donde solo existía la iniciación sacerdotal, es con seguridad imposible encontrar el menor ejemplo en ningún sitio. Esto basta para volver a situar las cosas en su sitio: si hay verdaderamente dos tipos de organizaciones tradicionales e iniciáticas, es porque uno es regular y normal y el otro irregular y anormal, uno completo y el otro incompleto (y, faltaría añadir, incompleto por lo alto); no podría ser de otro modo, y ello de una manera absolutamente general, tanto en Occidente como en Oriente.

Ciertamente, al menos en el actual estado de las cosas, como hemos dicho en repetidas ocasiones, las tendencias contemplativas están mucho más ampliamente difundidas en Oriente y las tendencias activas (o mejor dicho “actuantes” en el sentido más externo) en Occidente; pero no hay aquí, a pesar de todo, más que una cuestión de proporción, y no de exclusividad. Si hubiera una organización tradicional en Occidente (y queremos decir con esto una organización tradicional íntegra, poseyendo efectivamente los dos aspectos esotérico y exotérico), debería normalmente, al igual que las de Oriente, comprender a la vez a la iniciación sacerdotal y a la iniciación real, sean cuales puedan ser las formas particulares que puedan tomar para adaptarse a las condiciones del medio, pero siempre con el reconocimiento de la superioridad de la primera sobre la segunda, y esto con independencia del número de individuos que fueran aptos para recibir respectivamente una u otra de estas dos iniciaciones, pues el número no es nada y no podría en forma alguna modificar lo que es inherente a la naturaleza de las cosas (3).

Lo que puede engañar es que en Occidente, aunque la iniciación real no existe actualmente, como tampoco la iniciación sacerdotal (4), se encuentran más fácilmente vestigios de la primera que de la segunda; esto se refiere ante todo a los lazos que generalmente existen entre la iniciación real y las iniciaciones de oficio, tal y como ya hemos indicado, y en razón de los cuales tales vestigios pueden encontrarse en las organizaciones derivadas de estas iniciaciones de oficio y que todavía subsisten hoy en día en el mundo occidental (5). Incluso hay algo más: debido a un muy extraño fenómeno, a veces se ve reaparecer, de una forma más o menos fragmentaria, aunque no obstante reconocible, algo de estas tradiciones disminuidas y desviadas que fueron, en circunstancias muy diversas de tiempo y lugar, el producto de la rebelión de los Kshatriyas, y cuyo carácter "naturalista" constituye siempre la marca principal (6). Sin insistir demasiado, señalaremos únicamente el predominio frecuentemente otorgado, en semejante caso, a cierto punto de vista "mágico" (y no es necesario, por otra parte, entender con esto exclusivamente la búsqueda de efectos exteriores más o menos extraordinarios, como ocurre cuando no se trata sino de pseudo-iniciación), resultado de la alteración de las ciencias tradicionales separadas de su principio metafísico (7).

La "mezcla de las castas", es decir, en suma, la destrucción de toda verdadera jerarquía, característica del último período del *Kali-Yuga* (8), hace, por lo demás, más difícil, especialmente para quienes no van hasta el fondo de las cosas, determinar exactamente la naturaleza real de elementos como los aludidos; y todavía no hemos llegado sin duda al grado más extremo de la confusión. El ciclo histórico, surgido de un nivel superior a la distinción entre las castas, debe desembocar, a través de un descenso gradual del que hemos descrito en otro lugar sus diferentes etapas (9), en un nivel inferior a esta misma distinción, pues evidentemente hay, como ya hemos indicado, dos formas de ser opuestas fuera de las castas: se puede estar más allá o de este lado, por encima de la más alta o por debajo de la más baja de ellas; y, si el primero de ambos casos era normalmente el de los hombres al inicio del ciclo, el segundo será el de la inmensa mayoría en su fase final; ya se ven indicios muy claros como para que sea inútil detenernos más en ello, pues, a menos de estar completamente cegado por ciertos prejuicios, nadie puede negar que la tendencia a la nivelación por abajo sea una de las características más evidentes de la época actual (10).

Se podría no obstante objetar lo siguiente: si el fin de un ciclo debe necesariamente coincidir con el comienzo de otro, ¿cómo el punto más bajo podrá reunirse con el punto más alto? Ya hemos respondido a esta cuestión en otro lugar (11): un enderezamiento deberá en efecto operarse, y no será posible precisamente sino cuando el punto más bajo haya sido alcanzado: ello se relaciona propiamente con el secreto de la "inversión de los polos". Esta alteración deberá por lo demás ser preparada, incluso visiblemente, antes del fin del ciclo actual; pero no podrá serlo sino por aquel que, uniendo en sí las potencias del Cielo y de la Tierra, las de Oriente y Occidente, manifestará al exterior, a la vez en el dominio del conocimiento y en el de la acción, el doble poder sacerdotal y real conservado a través de las edades, en la integridad de su principio único, por los ocultos depositarios de la Tradición primordial. Sería además inútil el querer saber ahora cuándo y cómo se producirá tal manifestación, y sin duda será muy diferente de todo lo que se podría imaginar a este respecto; los "misterios del Polo" (*el-asrâr-el-qutbâniyah*) están con seguridad bien guardados, y nada podrá darse a conocer al exterior antes de que el tiempo fijado sea cumplido.

NOTAS:

(1). Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. I.

(2). Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. III.

(3). Para evitar todo posible equívoco, debemos precisar que sería por completo erróneo suponer, después de lo que hemos dicho acerca de la correspondencia respectiva entre ambas iniciaciones con los "Grandes Misterios" y los "Pequeños Misterios", que la iniciación sacerdotal no incluye el paso por los "Pequeños Misterios"; pero la verdad es que este paso puede efectuarse mucho más rápidamente en tal caso, en razón de que los Brâhmanes, por su naturaleza, son llevados más directamente al conocimiento *principal*, y, en consecuencia, no tienen necesidad de demorarse en un desarrollo detallado de posibilidades contingentes, de manera que los "Pequeños Misterios" pueden ser reducidos para ellos al mínimo, es decir, a lo único que constituye lo esencial y que apunta inmediatamente a la obtención del "estado primordial".

(4). Es evidente que, en todo esto, entendemos estos términos en el sentido más general, como designando a las iniciaciones que respectivamente convienen a la naturaleza de los Kshatriyas y a la de los Brâhmanes, pues, en cuanto al ejercicio de las funciones correspondientes en el orden social, la coronación de los reyes y la ordenación

sacerdotal no representan sino "exteriorizaciones", como ya hemos mencionado antes, es decir, que no dependen más que del orden exotérico y no implican ninguna iniciación, aunque fuera simplemente virtual.

(5). Se podría recordar especialmente, a este respecto, la existencia de grados "caballerescos" entre los altos grados que están superpuestos a la Masonería propiamente dicha; sea cual pueda ser de hecho su origen histórico más o menos antiguo, cuestión sobre la cual siempre sería posible discutir indefinidamente sin llegar jamás a ninguna solución precisa, el principio mismo de su existencia no puede realmente explicarse sino por esto, y es todo lo que importa desde el punto de vista en que nos situamos ahora.

(6). Las manifestaciones de este género parecen haber tenido mayor extensión en la época del Renacimiento, aunque, aún en nuestros días, están muy lejos de haber cesado, a pesar de que generalmente tengan un carácter muy cerrado y sean completamente ignoradas, no solamente del "gran público", sino incluso de la mayoría de quienes pretenden especializarse en el estudio de lo que se ha convenido en llamar vagamente las "sociedades secretas".

(7). Debe añadirse que estas iniciaciones inferiores y desviadas son naturalmente aquellas que dan más fácilmente motivo a la acción de las influencias emanantes de la contra-iniciación; recordaremos a propósito de esto lo que en otro lugar hemos dicho sobre la utilización de todo lo que presenta un carácter de "residuo" con vistas a una obra de subversión (ver *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, caps. XXVI y XXVII).

(8). Sobre este tema, ver sobre todo el *Vishnú-Purâna*.

(9). Ver *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. VII.

(10). Véase *Le Règne de la Quantité*, capítulo VII

(11). V. *Le Règne de la Quantité*, cap. XX y cap. XXIII

Capítulo XLI: ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL HERMETISMO

Hemos dicho anteriormente que los Rosa-Cruz eran propiamente seres que habían alcanzado el término efectivo de los “Pequeños Misterios”, y que la iniciación rosacruziana, inspirada por ellos, era una forma particular vinculada al hermetismo cristiano; relacionando esto con lo que acabamos de explicar, se debe poder comprender ya que el hermetismo, de manera general, pertenece al dominio de lo que es designado como la “iniciación real”. No obstante, será bueno ofrecer aún algunas precisiones sobre este tema, pues, aún aquí, se han introducido muchas confusiones, y la propia palabra “hermetismo” es empleada por muchos de nuestros contemporáneos de una forma muy vaga e incierta; no queremos hablar únicamente de los ocultistas, con respecto a los cuales la cosa es muy evidente, sino también de otros que, estudiando la cuestión de una manera más seria, parecen, quizá a causa de ciertas ideas preconcebidas, no haberse dado cuenta muy exactamente de aquello de lo que se trata en realidad.

Es preciso observar en principio que la palabra “hermetismo” indica que se trata de una tradición de origen egipcio, revestida después de una forma helenizada sin duda en la época alejandrina, y transmitida bajo esta forma, en la Edad Media, a la vez al mundo islámico y al mundo cristiano, y, añadiremos, al segundo en gran parte por mediación del primero (1), como lo prueban los numerosos términos árabes o arabizados adoptados por los hermetistas europeos, comenzando con la propia palabra “alquimia” (*el-kimyâ*) (2). Sería entonces completamente abusivo extender esta denominación a otras formas tradicionales, tanto como lo sería, por ejemplo, llamar “Kábala” a algo distinto al esoterismo hebreo (3); por supuesto, no es que no existan equivalentes, y existen al igual que la ciencia tradicional que es la alquimia (4) tiene su exacta correspondencia en doctrinas como las de la India, el Tíbet y China, aunque con modos de expresión y métodos de realización naturalmente muy diferentes; pero, desde el momento en que se pronuncia la palabra “hermetismo”, se especifica con ello una forma claramente determinada, cuya procedencia no puede ser sino greco-egipcia. En efecto, la doctrina así designada está relacionada con *Hermes*, en tanto que éste era considerado por los griegos como idéntico al *Thoth* egipcio; esto presenta además a esta doctrina como esencialmente derivada de una enseñanza sacerdotal, pues *Thoth*, en su papel de conservador y transmisor de la tradición, no es sino la representación misma del antiguo sacerdocio egipcio, o, más bien, hablando más exactamente, del principio de inspiración “supra-humana” del cual éste tenía su autoridad y en nombre del cual formulaba y comunicaba el conocimiento iniciático. No se debería ver la menor contradicción en el hecho de que esta doctrina pertenezca propiamente al dominio de la iniciación real, pues debe quedar bien entendido que, en toda tradición regular y completa, es el sacerdocio el que, en virtud de su función esencial de enseñanza, confiere igualmente ambas iniciaciones, directa o indirectamente, y el que asegura así la legitimidad efectiva de la propia iniciación real, vinculándola con su principio superior, de la misma manera que el poder temporal no puede obtener su legitimidad sino de una consagración recibida de la autoridad espiritual (5).

Dicho esto, la principal cuestión que se plantea es esta: lo que se ha conservado bajo el nombre de “hermetismo”, ¿puede ser considerado como constituyendo una doctrina tradicional completa en sí misma? La respuesta no puede ser sino negativa, pues no se trata aquí estrictamente más que de un conocimiento de orden no metafísico, sino solamente cosmológico, entendiendo esta palabra en su doble aplicación “macrocósmica” y “microcósmica”, pues es evidente que, en toda concepción tradicional, existe siempre una estrecha correspondencia entre estos dos puntos de vista. No es entonces admisible que el hermetismo, en el sentido que esta palabra ha tomado desde la época alejandrina y mantenido constantemente hasta ahora, represente, aunque no sea sino a título de “readaptación”, la integridad de la tradición egipcia, tanto más cuanto que esto sería claramente contradictorio con el papel esencial desempeñado en ésta por el sacerdocio y que acabamos de indicar; aunque, a decir verdad, el punto de vista cosmológico parece haber sido particularmente desarrollado, al menos en la medida en que todavía es posible actualmente saber algo un poco preciso, y es en todo caso lo más aparente en todos los vestigios que subsisten, ya se trate de textos o de monumentos, no debe olvidarse que jamás puede ser más que un punto de vista secundario y contingente, una aplicación de la doctrina *principal* dirigida al conocimiento de lo que podemos denominar el “mundo intermedio”, es decir, del dominio de la manifestación sutil donde se sitúan las prolongaciones extra-corporales de la individualidad humana, o las posibilidades cuyo desarrollo concierne propiamente a los “Pequeños Misterios” (6).

Podría ser interesante, aunque sin duda muy difícil, investigar cómo esta parte de la tradición egipcia ha podido encontrarse en cierto modo aislada y conservarse de una manera aparentemente

independiente, para después incorporarse al esoterismo islámico y al esoterismo cristiano de la Edad Media (lo que, además, no hubiera podido hacer una doctrina completa), hasta el punto de convertirse verdaderamente en parte integrante de ambos, y de suministrarles todo un simbolismo que, por una transposición adecuada, ha podido incluso servir a menudo de vehículo para verdades de un orden más elevado (7). No deseamos entrar aquí en consideraciones históricas demasiado complejas; sea como fuere de esta cuestión particular, recordaremos que las ciencias del orden cosmológico son efectivamente las que, en las civilizaciones tradicionales, han sido especialmente el patrimonio de los Kshatriyas o de sus equivalentes, mientras que la metafísica pura era propiamente, como ya hemos dicho, el de los Brâhmanes. Por este motivo, mediante un efecto de la revuelta de los Kshatriyas contra la autoridad espiritual de los Brâhmanes, se han podido constituir a veces corrientes tradicionales incompletas, reducidas a estas únicas ciencias separadas de su principio trascendente, e incluso, tal como hemos indicado más arriba, desviadas en sentido “naturalista”, por la negación de la metafísica y el desconocimiento del carácter subordinado de la ciencia “física” (8), así como (estando ambas cosas estrechamente unidas, como deben hacer comprender suficientemente las explicaciones que ya hemos dado) del origen esencialmente sacerdotal de toda enseñanza iniciática, incluso más particularmente destinada al uso de los Kshatriyas. Esto no significa, con seguridad, que el hermetismo constituya en sí mismo tal desviación o que implique algo ilegítimo, lo que evidentemente habría tornado imposible su incorporación a formas tradicionales ortodoxas; pero es preciso reconocer que se puede prestar fácilmente a ello por su propia naturaleza, si se le presentan circunstancias favorables a esta desviación (9), y éste es por lo demás, muy generalmente, el peligro de todas las ciencias tradicionales, cuando son cultivadas en cierto modo por sí mismas, lo cual hace que se expongan a perder de vista su vinculación con el orden *principlal*. La alquimia, a la que se podría definir como siendo la “técnica” del hermetismo, es realmente “un arte real”, entendiendo con ello un modo de iniciación más especialmente apropiado a la naturaleza de los Kshatriyas (10); pero incluso esto indica precisamente su lugar exacto en el conjunto de una tradición regularmente constituida y, además, no deben confundirse los medios de una realización iniciática, sean cuales puedan ser, con su objetivo, que, en definitiva, es siempre de puro conocimiento.

Por otra parte, es necesario desconfiar de cierta asimilación que a veces se tiende a establecer entre el hermetismo y la “magia”; incluso si se quiere entonces tomar a ésta en un sentido diferente al que de ordinario tiene, es muy de temer que esto, que es en suma un abuso del lenguaje, no pueda sino provocar confusiones más bien molestas. La magia, en su sentido propio, no es en efecto, como ampliamente hemos explicado, sino una de las más inferiores entre todas las aplicaciones del conocimiento tradicional, y no vemos que pueda tener la menor ventaja evocar esta idea cuando en realidad se trata de cosas que, incluso siendo todavía contingentes, son de un nivel notablemente más elevado. Por lo demás, puede que aquí haya algo distinto a una simple cuestión de terminología mal aplicada: la palabra “magia” ejerce sobre algunos, en nuestra época, una extraña fascinación, y, como ya hemos hecho notar, la preponderancia otorgada a tal punto de vista, aunque no sea más que de intención, está unida a la alteración de las ciencias tradicionales separadas de su principio metafísico; sin duda éste es el principal escollo con el cual corre el riesgo de tropezar toda tentativa de reconstitución o de restauración de tales ciencias, si no se comienza por lo que verdaderamente es el inicio bajo todos los aspectos, es decir, por el principio mismo, que es también, al mismo tiempo, el fin con vistas al cual todo el resto debe estar normalmente ordenado.

Otro punto sobre el cual hay que insistir es la naturaleza puramente “interior” de la verdadera alquimia, que es propiamente de orden psíquico cuando se la toma en su aplicación más inmediata, y de orden espiritual cuando se la transpone en su sentido superior; esto es, en realidad, lo que le da todo su valor desde el punto de vista iniciático. Esta alquimia no tiene entonces absolutamente nada que ver con las operaciones materiales de una “química” cualquiera, en el sentido actual de la palabra; casi todos los modernos sienten un raro desprecio por este asunto, tanto aquellos que han querido erigirse en defensores de la alquimia como quienes, por el contrario, se han hecho sus detractores; y este desprecio es aún menos excusable entre los primeros que entre los segundos, quienes, al menos, ciertamente jamás han pretendido la posesión de un conocimiento tradicional cualquiera. Sin embargo es fácil ver en qué términos los antiguos hermetistas hablan de los “sopladores” y “quemadores de carbón”, en los cuales es necesario reconocer a los verdaderos precursores de los químicos actuales, por poco lisonjero que sea para estos últimos; e, incluso todavía en el siglo XVIII, un alquimista como Pernety no deja de señalar en toda ocasión la diferencia entre la “filosofía hermética” y la “química vulgar”. De este modo, como ya muchas veces hemos afirmado al mostrar el carácter de “residuo” que tienen las ciencias profanas con respecto a las ciencias tradicionales (aunque éstas son cosas de tal manera extrañas a la mentalidad actual que nunca se acaba de insistir sobre ello), lo que ha dado nacimiento a la química moderna no es la alquimia, con la cual no tiene en suma ninguna relación real (no más que con la “hiperquímica”

imaginada por algunos ocultistas contemporáneos) (11); es solamente una deformación o una desviación, surgida de la incompreensión de quienes, profanos desprovistos de toda cualificación iniciática e incapaces de penetrar en cualquier medida el verdadero sentido de los símbolos, lo toman todo al pie de la letra, según la acepción más exterior y vulgar de los términos empleados, y, creyendo por consiguiente que no se trataba en todo ello más que de operaciones materiales, se lanzaron a una experimentación más o menos desordenada, y en todo caso muy poco digna de interés en más de un aspecto(12). Igualmente, en el mundo árabe, la alquimia material ha sido siempre muy poco considerada, a menudo incluso asimilada a una especie de hechicería, mientras que, por el contrario, se honraba mucho a la alquimia "interior" y espiritual, frecuentemente designada con el nombre de *kimyâ es-saâdah* o "alquimia de la felicidad" (13). No significa esto decir, por otra parte, que se deba negar la posibilidad de las transmutaciones metálicas, que representan a la alquimia ante los ojos del vulgo; pero es preciso reducirlas a su justa importancia, que no es en suma mayor que la de cualquier otra experiencia "científica", y no confundir cosas que son de orden totalmente diferente; no se ve *a priori* por cuál razón no podrían tales transmutaciones ser realizadas mediante procedimientos pertenecientes simplemente a la química profana (y, en el fondo, la "hiperquímica" a la que hace un momento aludimos no es más que una tentativa de este género) (14). No obstante, hay otro aspecto de la cuestión: el ser que ha llegado a la realización de ciertos estados interiores puede, en virtud de la relación analógica entre el "microcosmos" y el "macrocosmos", producir exteriormente efectos correspondientes; es entonces perfectamente admisible que aquel que ha alcanzado un cierto grado en la práctica de la alquimia "interior" sea capaz por ello de efectuar transmutaciones metálicas u otras cosas del mismo orden, pero ello a título de consecuencia por completo accidental, y sin recurrir a ninguno de los procedimientos de la pseudo-alquimia material, sino únicamente mediante una especie de proyección al exterior de las energías que lleva en sí mismo. Hay que hacer todavía aquí, por otra parte, una distinción esencial: puede que no se trate sino de una acción de orden psíquico, es decir, de la puesta en marcha de influencias sutiles pertenecientes al dominio de la individualidad humana, y entonces se trata aún de alquimia material, aunque operando a través de medios por completo diferentes a los de la pseudo-alquimia, que se refieren exclusivamente al dominio corporal; o bien, para un ser que haya alcanzado un grado de realización más elevado, puede tratarse de una acción exterior de verdaderas influencias espirituales, como la que se produce en los "milagros" de las religiones y de los cuales ya hemos hablado anteriormente. Entre ambos casos, hay una diferencia comparable a la que separa la "teúrgia" de la magia (aunque, repitémoslo, no sea de magia de lo que aquí propiamente se trata, de modo que no indicamos esto más que a título de similitud), puesto que esta diferencia es, en suma, la que hay entre el orden espiritual y el orden psíquico; si los efectos aparentes son a veces los mismos en ambos casos, las causas que los producen no dejan de ser total y profundamente diferentes. Añadiremos además que quienes realmente poseen tales poderes (15) se abstienen cuidadosamente de hacer gala de ellos para asombrar a los demás, e incluso no hacen generalmente ningún uso de los mismos, al menos fuera de ciertas circunstancias particulares donde su ejercicio se encuentra legitimado por otras consideraciones (16).

Sea como fuere, lo que jamás hay que perder de vista, y que está en la base misma de toda enseñanza verdaderamente iniciática, es que toda realización digna de este nombre es de orden esencialmente interior, incluso aunque sea susceptible de tener repercusiones de cualquier género en el exterior. El hombre no puede encontrar los principios sino en sí mismo, y puede porque lleva en él la correspondencia de todo lo que existe, pues no debe olvidarse que, según una fórmula del esoterismo islámico, "el hombre es el símbolo de la Existencia universal" (17); y, si alcanza a penetrar hasta el centro de su propio ser, alcanzará con ello el conocimiento total, con todo lo que por añadidura implica: "aquel que conoce a su Sí conoce a su Señor" (18), y conoce entonces todas las cosas en la suprema unidad del Principio, en el cual está contenida "eminentemente" toda realidad.

NOTAS:

(1). Esto se relaciona con lo que hemos dicho acerca de los contactos que tuvo el Rosacruzismo, en su origen, con el esoterismo islámico.

(2). La palabra es árabe en su forma, pero no en su raíz; probablemente deriva del nombre *kêmi* o "Tierra negra" dado al antiguo Egipto, lo que indica también su origen.

(3). El significado de la palabra *Qabbalah* es exactamente el mismo que el de la palabra "tradición"; pero, siendo esta palabra hebrea, no hay ninguna razón, cuando se emplea una lengua distinta al hebreo, para aplicarla a otras formas tradicionales que aquella a la cual propiamente pertenece, y esto sólo podría dar lugar a confusiones. También la palabra *Taçawwuf*, en árabe, puede ser tomada para designar todo lo que tiene un carácter esotérico e

iniciático, en la forma tradicional que sea; pero, cuando nos servimos de otra lengua, conviene reservarla a la forma islámica, a la que pertenece por su origen.

(4). Digamos desde ahora que no se deben confundir o identificar pura y simplemente alquimia y hermetismo: propiamente hablando, éste es una doctrina, y aquella solamente una aplicación.

(5). Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. II.

(6). El punto de vista cosmológico comprende también, por supuesto, el conocimiento de la manifestación corporal, pero lo considera especialmente en tanto que se vincula con la manifestación sutil como su principio inmediato, en lo cual difiere completamente del punto de vista profano de la física moderna.

(7). Tal transposición es en efecto siempre posible, desde el momento en que el vínculo con un principio superior y verdaderamente trascendente no está roto, y hemos dicho que la "Gran Obra" hermética puede ser considerada como una representación del proceso iniciático en su conjunto; únicamente que no se trata entonces de hermetismo en sí mismo, sino en tanto que puede servir de base a algo de otro orden, de una forma análoga a aquella en que el propio exoterismo tradicional puede ser tomado como base de una forma iniciática.

(8). Es evidente que tomamos aquí la palabra en su sentido antiguo y estrictamente etimológico.

(9). Tales circunstancias se han presentado especialmente, en Occidente, en la época que señala el paso de la Edad Media a los tiempos modernos, y esto es lo que explica la aparición y la difusión, que señalábamos antes, de ciertas desviaciones de este género durante el periodo del Renacimiento.

(10). Hemos dicho que el "arte real" es propiamente la aplicación de la iniciación correspondiente; pero la alquimia tiene en efecto el carácter de una aplicación de la doctrina, y los medios de la iniciación, si se los considera situándose bajo un punto de vista en cierto modo "descendente", son evidentemente una aplicación de su principio, mientras que a la inversa, desde el punto de vista "ascendente", son el "soporte" que permite acceder a éste.

(11). Esta "hiperquímica" es más o menos, con respecto a la alquimia, lo que es la astrología moderna llamada "científica" con respecto a la verdadera astrología tradicional (Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. X).

(12). Existen aún aquí y allá pseudo-alquimistas de esta especie, y nosotros hemos conocido a algunos, tanto en Oriente como en Occidente; pero podemos asegurar que jamás hemos encontrado a ninguno que haya obtenido cualquier resultado que merezca la suma prodigiosa de esfuerzos dispensados en investigaciones que finalizaban por absorber toda su vida.

(13). Existe un tratado de *El-Ghazâli* que lleva este título.

(14). Recordaremos a propósito de esto que los resultados prácticos obtenidos por las ciencias profanas no justifican ni legitiman en modo alguno el punto de vista de estas ciencias, al igual que no prueban el valor de las teorías formuladas por éstas y con las cuales no tienen en realidad sino una relación puramente "ocasional".

(15). Puede aquí emplearse sin abuso la palabra "poderes", ya que se trata de consecuencias de un estado interior adquirido por el ser.

(16). Se encuentran en la tradición islámica ejemplos muy claros de lo que indicamos: así, Seyidnâ Ali tenía, se dice, un perfecto conocimiento de la alquimia en todos sus aspectos, comprendiendo el que se refiere a la producción de efectos exteriores tales como las transmutaciones metálicas, aunque se negó siempre a hacer el menor uso de ello. Por otra parte, se cuenta que Seyidi Abul-Hassan Esh-Shâdili, durante su estancia en Alejandría, transmutó en oro, a pedido del sultán de Egipto que tenía entonces una urgente necesidad, una gran cantidad de metales vulgares; pero lo hizo sin haber recurrido a ninguna operación de alquimia material ni a ningún medio de orden psíquico, y únicamente por efecto de su *barakah* o influencia espiritual.

(17). *El-insânu ramzul-wujûd*.

(18). Este es el *hadîth* que anteriormente hemos citado: *Man arafa nafsahu faqad arafa Rabbahu*

Capítulo XLII: TRANSMUTACIÓN Y TRANSFORMACIÓN

Otra cuestión que se refiere directamente al hermetismo es la de la “longevidad”, que ha sido considerada como una de las características de los verdaderos Rosa-Cruz, y de la cual se ha hablado, bajo una forma u otra, en todas las tradiciones; esta “longevidad”, cuya obtención es generalmente considerada como constituyendo uno de los objetivos de la alquimia y como implicado en la culminación de la “Gran Obra” (1), tiene numerosos significados, a los cuales es preciso distinguir, pues se sitúan en realidad en niveles muy diferentes de entre las posibilidades del ser. El sentido más inmediato, pero que, a decir verdad, está lejos de ser el más importante, es evidentemente el de una prolongación de la vida corporal; y, para comprender su posibilidad, es conveniente referirse a la enseñanza según la cual la duración de la vida humana ha ido disminuyendo progresivamente en el curso de las diferentes fases del ciclo recorrido por la presente humanidad terrestre desde sus orígenes hasta la época actual (2). Si se considera al proceso iniciático, en la parte que se refiere a los “Pequeños Misterios”, como haciendo en cierto modo remontar al hombre el curso de este ciclo, tal como hemos indicado, conduciéndole, poco a poco, del estado presente hasta el “estado primordial”, debe por ello hacerle adquirir, en cada etapa, todas las posibilidades del estado correspondiente, incluida la posibilidad de una vida más larga que la del hombre ordinario actual. Que esta posibilidad sea realizada efectivamente o no, ya es otra cuestión; y, de hecho, se ha dicho que aquel que realmente se ha tornado capaz de prolongar así su vida generalmente no lo hace, a menos de tener para ello razones de un orden muy particular, porque ello no tiene realmente ningún interés para él (al igual que las transmutaciones metálicas y otros efectos de este género para quien es capaz de realizarlos, lo que en suma se relaciona con el mismo orden de posibilidades); y además no puede sino encontrar ventaja en no dejarse retrasar por ello en etapas que no son más que preliminares y están muy alejadas del verdadero objetivo, pues la puesta en práctica de tales resultados secundarios y contingentes jamás puede, en todos los grados, sino distraer de lo esencial.

Por otra parte, y esto puede contribuir a dar su justa importancia a la posibilidad de que se trata, también se dice, en diversas tradiciones, que la duración de la vida corporal no puede en ningún caso superar un máximo de mil años; poco importa por lo demás que este número deba ser tomado literalmente o que posea más bien un valor simbólico, pues lo que es necesario retener es que esta duración es en todo caso limitada, y, consecuentemente, la búsqueda de una supuesta “inmortalidad corporal” no puede ser más que perfectamente ilusoria (3). La razón de esta limitación es, en el fondo, muy fácilmente comprensible: toda vida humana constituye en sí misma un ciclo análogo al de la humanidad tomada en su conjunto, y el tiempo se “contrae” en cierto modo para cada ser a medida que agota las posibilidades del estado corporal (4); debe entonces necesariamente llegar un momento en que estará, por así decir, reducido a un punto, y entonces el ser no encontrará literalmente en este mundo ninguna duración en la cual le sea posible vivir, de manera que no habrá para él otra salida que la de pasar a otro estado, sometido a diferentes condiciones a las de su existencia corporal, incluso aunque ese estado no sea todavía, en realidad, sino alguna de las modalidades extracorporales del dominio individual humano.

Esto nos conduce a considerar los demás sentidos de la “longevidad”, que efectivamente se refieren a posibilidades distintas a las del estado corporal; pero, para comprender lo que es exactamente, es necesario en primer lugar precisar claramente la diferencia que existe entre la “transmutación” y la “transformación”. Tomamos siempre la palabra “transformación” en su acepción estrictamente etimológica, que es la de “paso más allá de la forma”; en consecuencia, el ser no podrá ser llamado “transformado” más que si efectivamente ha pasado a un estado supra-individual (puesto que todo estado individual, sea cual sea, es por ello mismo formal); se trata entonces aquí de algo cuya realización pertenece esencialmente al dominio de los “Grandes Misterios”. En cuanto al cuerpo, su “transformación” no puede ser sino su transposición en modo *principlal*; en otras palabras, aquello a lo cual puede llamarse el cuerpo “transformado” es propiamente la posibilidad corporal liberada de las condiciones limitativas a las que está sometida en cuanto a su existencia en modo individual (y que por otra parte no tiene, como toda limitación, más que un carácter puramente negativo), y reuniéndose necesariamente, en su rango y al mismo título que todas las demás posibilidades, en la realización total del ser (5). Es evidente que hay aquí algo que supera toda posible concepción de “longevidad”, pues ésta, por definición, implica forzosamente una duración, y no puede, en consecuencia ir -en la mayor extensión de la que sea susceptible-, más allá de la “perpetuidad” o de la indefinición cíclica, mientras que, por el contrario, aquello de lo que se trata aquí, perteneciendo al orden *principlal*, responde por ello a la eternidad, que es uno de sus atributos esenciales; con la

“transformación” se está entonces más allá de toda duración, y no en una duración cualquiera, por indefinidamente prolongada que se la pueda suponer.

Por el contrario, la “transmutación” no es propiamente sino un cambio de estado, en el interior del dominio formal que comprende a todo el conjunto de los estados individuales, o incluso, aún más simplemente, un cambio de modalidad en el interior del dominio individual humano, lo que es, por otra parte, el único caso al que de hecho hay que considerar (6); con esta “transmutación”, volvemos entonces a los “Pequeños Misterios”, a los cuales se refieren en efecto las posibilidades de orden extracorporal, cuya realización puede ser incluida en el término de “longevidad”, aunque en un sentido diferente al que hemos considerado en primer lugar y que no sobrepasaba el orden corporal. Aún aquí deben hacerse otras distinciones, según se trate de extensiones de la individualidad humana o de su perfección en el “estado primordial”; y, para comenzar por las posibilidades de orden menos elevado, diremos en principio que es concebible que, en ciertos casos y mediante ciertos procedimientos especiales que dependen propiamente del hermetismo o de lo que a ello corresponde en otras tradiciones (pues esto de lo que se trata es conocido en particular en las tradiciones hindú y extremo-oriental), los elementos que constituyen el cuerpo puedan ser “transmutados” y “sutilizados”, de modo que puedan transferirse a una modalidad extracorporal, donde el ser podrá desde entonces existir en condiciones menos estrechamente limitadas en relación con las del dominio corporal, especialmente bajo el aspecto de la duración. En tal caso, el ser desaparecerá en un determinado momento sin dejar tras él ninguna huella de su cuerpo; podrá, por otra parte, en circunstancias particulares, reaparecer temporalmente en el mundo corporal, en razón de las “interferencias” existentes entre éste y las demás modalidades del estado humano; de este modo es como pueden explicarse muchos de los hechos a los que los modernos se apresuran naturalmente en calificar de “leyendas”, a pesar de que en las cuales siempre hay no obstante alguna realidad (7). No es necesario por otra parte ver en ello nada “trascendente” en el verdadero sentido de esta palabra, puesto que no se trata todavía sino de posibilidades humanas, cuya realización, además, no puede tener interés más que para un ser al que ésta torne capaz de desempeñar alguna “misión” especial; aparte de este caso, ello no sería en suma sino una simple “digresión” en el curso del proceso iniciático, y una demora más o menos prolongada sobre la vía que debe normalmente conducir a la restauración del “estado primordial”.

Precisamente, todavía nos falta ahora hablar de las posibilidades de este “estado primordial”: puesto que el ser que lo ha alcanzado está ya virtualmente “liberado”, tal como hemos dicho antes, puede decirse que está también virtualmente “transformado”; por supuesto, su “transformación” no puede ser efectiva, ya que todavía no ha salido del estado humano, del cual solamente ha realizado integralmente la perfección; pero las posibilidades adquiridas desde ese momento reflejan y “prefigurán” en cierto modo a las del ser verdaderamente “transformado”, puesto que es en efecto en el centro del estado humano donde directamente se reflejan los estados superiores. El ser establecido en este punto ocupa una posición realmente “central” con respecto a todas las condiciones del estado humano, de manera que, sin haber pasado más allá, las domina no obstante en cierta manera, en lugar de estar por el contrario dominado por ellas como es el caso del hombre ordinario; y esto es cierto especialmente en lo que concierne a la condición temporal tanto como a la espacial (8). De ahí que él podrá entonces, si quiere (y es seguro que, por el grado espiritual alcanzado, no lo querrá jamás sin alguna razón profunda), transportarse a un momento cualquiera del tiempo, así como a un lugar cualquiera del espacio (9); por extraordinaria que tal posibilidad pueda parecer, no es sin embargo más que una consecuencia inmediata de la reintegración en el centro del estado humano; y, si este estado de perfección humana es el de los verdaderos Rosa-Cruz, se puede entonces comprender lo que en realidad es la “longevidad” atribuida a éstos, y que incluso es algo más de lo que la palabra parece implicar a primera vista, puesto que es propiamente el reflejo, en el dominio humano, de la propia eternidad *principal*. Esta posibilidad puede, por lo demás, en el curso ordinario de las cosas, no manifestarse al exterior en modo alguno; pero el ser que la adquiere la posee desde entonces de una manera permanente e inmutable, y nada podría hacérsela perder; le basta con retirarse del mundo exterior y entrar en sí mismo, todas las veces que le convenga hacerlo, para encontrar siempre, en el centro de su propio ser, la verdadera “fuente de la inmortalidad”.

NOTAS:

(1). La “piedra filosofal” es al mismo tiempo, bajo otros aspectos, el “elixir de larga vida” y la “medicina universal”.

(2). Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXIII.

(3). Hemos conocido ciertas escuelas supuestamente esotéricas que efectivamente se proponían como objetivo la obtención de la inmortalidad corporal; debe decirse que, en realidad, no se trataba aquí sino de pseudo-iniciación, e incluso complicada con elementos de un carácter más bien sospechoso.

(4). Corrientemente se observa que, a medida que el hombre avanza en edad, los años parecen correr cada vez más rápidamente para él, lo que significa que la duración que realmente tienen para él va disminuyendo progresivamente.

(5). Este es el sentido superior de la "resurrección" y del "cuerpo glorioso", aunque estos términos puedan también a veces ser empleados para designar algo que, de hecho, se sitúa únicamente en las prolongaciones del estado humano, pero que se corresponde en cierto modo con estas realidades de orden *principal* y es como su reflejo, lo que especialmente es el caso de ciertas posibilidades inherentes al "estado primordial", como las que consideraremos un poco más adelante.

(6). No tiene en efecto ningún interés considerar el paso a otros estados individuales, puesto que la perfección del estado humano permite acceder directamente a los estados supra-individuales, tal como anteriormente hemos explicado.

(7). Parece que este caso sea especialmente el de ciertos *Siddhas* de la India, los cuales, a juzgar por las descripciones que se dan de su morada, viven en realidad sobre "otra tierra", es decir, sobre uno de los *dwipas* que aparecen sucesivamente al exterior en los diferentes *Manvantaras*, y que, durante los períodos en que pasan al estado "no sensible", subsisten en las prolongaciones extra-corporales del dominio humano.

(8). Acerca del simbolismo del "medio temporal" y de las relaciones existentes a este respecto entre los puntos de vista temporal y espacial, ver *L'Esotérisme de Dante*, págs. 78-87.

(9). Esta posibilidad, referida al espacio, es lo que se designa con el nombre de "ubicuidad"; es un reflejo de la "omnipresencia" *principal*, al igual que la posibilidad correspondiente en lo que concierne al tiempo es un reflejo de la eternidad y de la absoluta simultaneidad que ésta esencialmente implica.

Capítulo XLIII: SOBRE LA NOCIÓN DE ÉLITE

Hay una palabra que hemos empleado muy frecuentemente en otras ocasiones, y de la cual debemos aún precisar el sentido situándonos más especialmente en el punto de vista propiamente iniciático, lo que no habíamos hecho hasta ahora, al menos explícitamente; esta palabra es la de “élite”, de la cual nos hemos servido para designar algo que no existe en el estado actual del mundo occidental, y cuya constitución, o más bien reconstitución, se nos aparece como la condición primera y esencial de un enderezamiento intelectual y de una restauración tradicional(1). Esta palabra, es preciso decirlo, es de aquellas de las cuales se abusa extrañamente en nuestra época, hasta el punto de emplearla, de manera muy corriente, en acepciones que no tienen nada en común con lo que normalmente debería significar; estas deformaciones, como hemos indicado en otras ocasiones, toman a menudo un verdadero aspecto de caricatura y de parodia, y es especialmente así cuando se trata de palabras que, anteriormente a toda desviación profana, han sido en cierto modo consagradas a un uso tradicional, lo que es el caso, como se verá, de la palabra “élite” (2). Tales palabras se vinculan en cierta manera, a título de términos “técnicos”, con el propio simbolismo iniciático, y ello no es sino porque los profanos se adueñan a veces de un símbolo al que son incapaces de comprender, desviándolo de su sentido y realizando una aplicación ilegítima, hasta que el símbolo deje de ser lo que realmente es; no hay entonces ninguna razón válida para que el abuso que se hace de una palabra nos obligue a evitar su empleo, y por otra parte, si debiera ser así, no vemos por qué razón, con todo el desorden que testimonia el lenguaje actual, algunos términos no podrían permanecer finalmente a nuestra disposición.

Cuando hemos empleado la palabra “élite”, como dijimos hace un instante, las falsas concepciones a las cuales se aplica comúnmente no se nos mostraban tan difundidas como hemos comprobado desde entonces, y quizá no lo estaban aún realmente, pues todo ello va visiblemente agravándose cada vez más rápidamente; de hecho, jamás se ha hablado tanto de la “élite”, a cada instante y por todas partes, más que desde que no existe, y, por supuesto, lo que se quiere designar con esto no es jamás la élite tomada en su verdadero sentido. Incluso hay más: se ha llegado a hablar de las “élites”, término en el cual se pretende incluir a todos los individuos que superen por poco que sea la “media” en un orden de actividad cualquiera, aunque no sea sino el más inferior y el más alejado de toda intelectualidad (3). Señalemos en primer lugar que el plural es aquí un verdadero sinsentido: sin salir siquiera de un simple punto de vista profano, se podría ya decir que esta palabra es de aquellas que no son susceptibles de admitir el plural, porque su sentido es en cierto modo el de un “superlativo”, o porque implican la idea de algo que, por su naturaleza misma, no es susceptible de fragmentarse ni de subdividirse; pero, para nosotros, hay lugar para hacer entrar aquí algunas consideraciones de un orden más profundo.

Algunas veces, para una mayor precisión y para descartar todo posible malentendido, hemos empleado la expresión “élite intelectual”; pero, a decir verdad, hay aquí casi un pleonasma, pues ni siquiera es concebible que una élite pueda ser otra cosa que intelectual, o, si se prefiere, espiritual, siendo en suma ambas palabras equivalentes para nosotros, desde el momento en que nos negamos absolutamente a confundir a la verdadera intelectualidad con la “racionalidad”. La razón está en que la distinción que determina a la élite no puede, por definición, operarse sino “por arriba”, es decir, bajo el aspecto de las posibilidades más elevadas del ser; y es fácil darse cuenta de ello reflexionando un poco sobre el sentido propio de la palabra, tal como directamente se desprende de su etimología. En efecto, desde el punto de vista propiamente tradicional, lo que da a la palabra “élite” todo su valor es que deriva de “elegido”; y es esto, digámoslo claramente, lo que nos ha llevado a emplearla como hemos hecho, con preferencia sobre toda otra; pero aún faltaría por precisar un poco más cómo debe ser entendido esto (4). No se debería creer que nos detenemos con esto en el sentido religioso y exotérico, que sin duda es aquel donde se habla más habitualmente de los “elegidos”, aunque esto sea ya, seguramente, algo que podría muy fácilmente dar lugar a una transposición analógica adecuada de aquello de lo que efectivamente se trata; pero aún hay algo distinto, de lo cual se podría por otra parte encontrar un indicio hasta en la bien conocida y frecuentemente citada palabra evangélica, aunque quizá insuficientemente comprendida, *Multi vocati, electi pauci*.

En el fondo, podríamos decir que la élite, tal como nosotros la entendemos, representa el conjunto de aquellos que poseen las cualificaciones requeridas para la iniciación, y que son siempre naturalmente una minoría entre los hombres; en un sentido, todos son “llamados”, en razón de la situación “central” que ocupa el ser humano en este estado de existencia, entre todos los demás seres que se encuentran igualmente en él (5), pero hay pocos “elegidos”, y, en las condiciones de la época actual, seguramente menos que nunca (6). Se podría objetar que esta élite existe de hecho siempre, pues,

por poco numerosos que sean quienes están cualificados, en el sentido iniciático de la palabra, al menos hay no obstante algunos, y aquí, además, el número importa poco (7); esto es cierto, pero entonces no representan sino una élite virtual, o, podría decirse, la posibilidad de la élite, y, para que ésta sea efectivamente constituida, es preciso ante todo que ellos mismos tomen conciencia de su cualificación. Por otra parte, debe quedar claro que, como hemos explicado anteriormente, las cualificaciones iniciáticas, tal como se las puede determinar desde el punto de vista propiamente "técnico", no son todas de orden exclusivamente intelectual, pues comportan también la consideración de otros elementos constitutivos del ser humano; pero esto no cambia absolutamente nada de lo que hemos dicho acerca de la definición de la élite, puesto que, sean cuales sean estas cualificaciones, es siempre con vistas a una realización esencialmente intelectual o espiritual como deben ser consideradas, y en esto reside en definitiva su única razón de ser.

Normalmente, todos aquellos que están así cualificados deberían tener por ello la posibilidad de obtener la iniciación; si de hecho no es así, se debe en suma únicamente al estado presente del mundo occidental, y, a este respecto, la desaparición de la élite consciente de sí misma y la ausencia de organizaciones iniciáticas adecuadas para recibirla, aparecen como dos hechos estrechamente unidos entre sí, en cierto modo correlativos, sin que quizá haya lugar para preguntarse cuál ha podido ser consecuencia del otro. Pero, por otra parte, es evidente que las organizaciones iniciáticas que fueran real y plenamente lo que deben ser, y no simplemente vestigios más o menos degenerados de lo que fueron en otro tiempo, no podrían reformarse más que si encontraran elementos que poseyeran, no solamente la aptitud inicial necesaria a título de condición previa, sino también las disposiciones efectivas determinadas por la conciencia de esta aptitud, pues es a éstos a quienes corresponde ante todo "aspirar" a la iniciación, y sería invertir las relaciones pensar que ésta debe venir a ellos independientemente a esta aspiración, que es como una primera manifestación de la actitud esencialmente "activa" exigida por todo lo que es de orden realmente iniciático. Este es el motivo de que la reconstitución de la élite, y queremos decir de la élite consciente de sus posibilidades iniciáticas, aunque no puedan ser sino posibilidades latentes y no desarrolladas en tanto no se ha obtenido una vinculación tradicional regular, sea aquí la condición primera de la cual depende todo el resto, al igual que la presencia de materiales previamente preparados es indispensable para la construcción de un edificio, a pesar de que estos materiales no puedan evidentemente cumplir su función más que cuando hayan encontrado su lugar en el propio edificio.

Suponiendo la iniciación, en tanto que vinculación a una "cadena" tradicional, realmente obtenida por quienes pertenecen a la élite, faltará aún considerar, por cada uno de ellos, la posibilidad de ir más o menos lejos, es decir, en primer lugar de pasar de la iniciación virtual a la iniciación efectiva, y después alcanzar en ésta la posesión de tal o cual grado más o menos elevado, según la amplitud de sus propias posibilidades particulares. Habrá lugar entonces, por el paso de un grado a otro, para considerar lo que podría llamarse una élite en el interior de la élite (8), y es en este sentido que algunos han podido hablar de la "élite de la élite" (9); en otras palabras, se pueden considerar "elecciones" sucesivas, y cada vez más restringidas en cuanto al número de los individuos a los que ellas conciernen, operándose siempre "por lo alto" y según el mismo principio, y correspondiendo en suma a los diferentes grados de la jerarquía iniciática (10). Así, poco a poco, se puede ir hasta la "elección" suprema, la que se refiere al "adeptado", es decir, al cumplimiento del fin último de toda iniciación; y, en consecuencia, el elegido en el sentido más completo de la palabra, aquel al que se podría llamar el "perfecto elegido", será aquel que finalmente llegue a la realización de la "Identidad Suprema" (11).

NOTAS:

(1). Ver *Orient et Occident* y *La Crise du Monde moderne*.

(2). Hemos indicado más arriba una deformación de este género, particularmente absurda, con objeto del sentido de la palabra "adepto"; la propia palabra "iniciación" no está más al abrigo de este abuso, pues algunos se sirven hoy en día de ella para designar la enseñanza rudimentaria de un "saber" profano cualquiera, y se la ve incluso figurar en portadas de obras que, de hecho, no responden sino a la más baja "vulgarización".

(3). Hay incluso, en el lenguaje de los periodistas, una "élite deportiva", lo que es el último grado de degeneración que puede sufrir la palabra.

(4). Naturalmente, no nos vamos a ocupar aquí de la concepción moderna y profana de una "elección" procedente del "sufragio universal", luego operada "desde abajo" y que pretende hacer derivar lo superior de lo inferior, contrariamente a toda noción de verdadera jerarquía.

(5). Esto no es cierto solamente en lo concerniente al mundo corporal, sino también en lo que se refiere a las modalidades sutiles, que pertenecen al mismo dominio de la existencia individual.

(6). Se podría decir que, en razón del movimiento de "descenso" cíclico, debe necesariamente haber cada vez menos; y es posible comprender por ello lo que quiere decir la afirmación tradicional según la cual el ciclo actual se terminará cuando "el número de los elegidos sea completo".

(7). Es evidente que, en todo lo que se refiere a la élite, no se debe considerar jamás sino una cuestión de "calidad", y no de "cantidad".

(8). Subsistía aún una alusión muy clara a esto en la Masonería del siglo XVIII, cuando se hablaba de la constitución de un sistema de altos grados en "el interior" de una Logia ordinaria.

(9). Por supuesto, no se trata en absoluto de "élites" diferentes, sino de grados en una sola y misma élite.

(10). Es en esta acepción que la palabra "elegido" se encuentra, por ejemplo, en la denominación de ciertos grados superiores de diversos Ritos masónicos, lo que, por otra parte, no quiere ciertamente decir que siempre se haya guardado la conciencia real de su significado y de todo lo que éste verdaderamente implica.

(11). En la tradición islámica, *El-Mustafá*, "el Elegido", es uno de los nombres del Profeta; cuando esta palabra es así empleada "por excelencia", se refiere efectivamente al "Hombre Universal".



Capítulo XLIV: DE LA JERARQUÍA INICIÁTICA

Lo que acabamos de indicar en último lugar, a propósito de la jerarquía iniciática, tiene necesidad de ser aún precisado en algunos aspectos, pues, en este tema como en tantos otros, se producen frecuentemente confusiones, no solamente en el mundo puramente profano, lo que no debería en suma extrañar, sino incluso entre aquellos que, por más de una razón, deberían normalmente estar más instruidos de aquello de lo que se trata. Parece, por lo demás, que toda idea de jerarquía, incluso fuera del dominio iniciático, esté particularmente oscurecida en nuestra época, y sea una de esas contra las cuales se ensañan especialmente las negaciones del espíritu moderno, lo que, a decir verdad, es perfectamente conforme con el carácter esencialmente antitradicional de éste, carácter del cual, en el fondo, el "igualitarismo" bajo todas sus formas representa simplemente uno de sus aspectos. No es menos extraño y casi increíble, para quien no está desprovisto de toda facultad de reflexión, ver a este "igualitarismo" abiertamente admitido, e incluso proclamado con insistencia, por miembros de organizaciones iniciáticas, que, por aminoradas e incluso desviadas que puedan estar desde muchos puntos de vista, conservan no obstante forzosamente siempre cierta constitución jerárquica, a falta de la cual no podrían subsistir en modo alguno (1). Evidentemente hay aquí algo paradójico, incluso contradictorio, que no puede explicarse sino por el extremo desorden que reina actualmente en todas partes; y por otra parte, sin tal desorden, las concepciones profanas no hubieran podido jamás invadir, como lo han hecho, un dominio que les debe estar estrictamente cerrado por definición, y sobre el cual, en condiciones normales, no pueden ejercer absolutamente ninguna influencia. No es necesario insistir más en esto, pues está claro que no es a aquellos que niegan de manera preconcebida toda jerarquía a quienes podemos soñar en dirigirnos; lo que sobre todo queremos decir es que, cuando las cosas han llegado a tal punto, no es asombroso que esta idea sea a veces más o menos mal comprendida incluso por aquellos que la admiten, y les lleve a confundirse sobre las diferentes aplicaciones que conviene hacer.

Toda organización iniciática, en sí misma, es esencialmente jerárquica; incluso se podría ver en ello una de sus características fundamentales, aunque, por supuesto, este carácter no le sea exclusivamente propio, pues también existe en las organizaciones tradicionales "exteriores", es decir, en aquellas que dependen del orden exotérico; e incluso puede aún existir en cierto sentido (pues naturalmente hay grados en toda desviación) hasta en las organizaciones profanas, mientras éstas estén constituidas, en su orden, según reglas normales, al menos en la medida en que estas reglas son compatibles con el propio punto de vista profano (2). Sin embargo, la jerarquía iniciática posee algo especial que la distingue de todas las demás: y es que está esencialmente formada por grados de "conocimiento", con todo lo que esta palabra implica entendida en su verdadero sentido (y, cuando se la toma en la plenitud de éste, se trata en realidad de conocimiento efectivo), pues en esto consisten propiamente los grados de la iniciación, y ninguna otra consideración podría intervenir. Algunos han representado a estos grados mediante una serie de recintos concéntricos que deben ser sucesivamente franqueados, lo cual es una imagen muy exacta, pues es en efecto a un "centro" a lo que se trata de aproximarse cada vez más, hasta alcanzarlo finalmente en el último grado; otros han comparado la jerarquía iniciática a una pirámide, cuyos lados van siempre estrechándose a medida que uno se eleva desde la base hacia la cúspide, de forma que se desemboca aquí en un punto único que desempeña el mismo papel que el centro en la figura anterior; sea cual sea el simbolismo adoptado a este respecto, es precisamente esta jerarquía de grados lo que teníamos *in mente* al hablar de las sucesivas distinciones que se operan en el interior de la élite.

Debe quedar bien claro que estos grados pueden ser indefinidamente múltiples, como los estados a los cuales corresponden y que ellos implican esencialmente en su realización, pues es de estados diferentes o, al menos, de modalidades diferentes de un estado en tanto que todavía no se han sobrepasado las posibilidades individuales humanas, de lo que se trata desde el momento en que el conocimiento es efectivo y no simplemente teórico. En consecuencia, como ya indicamos anteriormente, los grados existentes en cualquier organización iniciática no representan jamás sino una especie de clasificación más o menos general, forzosamente "esquemática" aquí como en todas las cosas, y limitada en suma a la distinta consideración de ciertas etapas principales o más claramente caracterizadas. Según el punto de vista particular en el cual nos situemos para establecer tal clasificación, los grados así distinguidos de hecho podrán ser naturalmente más o menos numerosos (3), sin que se deba por ello ver en estas diferencias de número una contradicción o una incompatibilidad cualquiera, pues, en el fondo, esta cuestión no atañe a ningún principio doctrinal y depende simplemente de los métodos especiales que puedan ser propios a cada organización iniciática, o aún en el interior de una misma forma tradicional, y con mayor razón cuando se pasa de

una de estas formas a otra. A decir verdad, no puede haber en todo ello una distinción tan perfectamente contrastada como la que existe entre los “Pequeños Misterios” y los “Grandes Misterios”, es decir, como ya hemos explicado, entre lo que se refiere respectivamente al estado humano y a los estados superiores del ser; todo lo demás no es, en el dominio de unos y otros, sino subdivisiones que pueden ser llevadas más o menos lejos por razones de orden contingente.

Por otra parte, es preciso comprender que el reparto entre los diferentes miembros de una organización iniciática de sus diferentes grados no es en cierto modo sino “simbólico” con respecto a la jerarquía real, porque la iniciación, en un grado cualquiera, puede, en muchos casos, no ser más que virtual (y entonces no puede naturalmente tratarse sino de grados de conocimiento teórico, o al menos esto es lo que siempre debería ser normalmente). Si la iniciación fuera siempre efectiva, o lo fuera obligatoriamente antes de que el individuo tuviera acceso a un grado superior, ambas jerarquías coincidirían completamente; pero, si esto es perfectamente concebible en principio, debe reconocerse que de hecho no es realizable, y lo es tanto menos, en ciertas organizaciones, cuando éstas han sufrido una degeneración más o menos acentuada y admiten muy fácilmente, incluso en todos los grados, a miembros cuya mayor parte es desdichadamente muy poco apta para obtener algo más que una simple iniciación virtual. Sin embargo, si éstos son defectos inevitables en cierta medida, no afectan en nada a la noción misma de la jerarquía iniciática, que permanece completamente independiente de todas las circunstancias de este género; un estado de hecho, por molesto que sea, no puede nada contra un principio y no podría de ningún modo afectarlo; y la distinción que acabamos de indicar resuelve naturalmente la objeción que podría presentarse al pensamiento de quienes han tenido ocasión de comprobar, en las organizaciones iniciáticas de las que pueden tener algún conocimiento, la presencia, incluso en los grados superiores, por no decir incluso en la misma cúspide de la aparente jerarquía, de individualidades a las que manifiestamente falta toda iniciación efectiva.

Otro punto importante es éste: una organización iniciática comporta no solamente una jerarquía de grados, sino también una jerarquía de funciones, y éstas son dos cosas totalmente distintas, a las que hay que tener mucho cuidado de no confundir, pues la función de la cual uno puede estar investido, al nivel que sea, no le confiere un nuevo grado y no modifica en nada al que ya posee. La función no tiene, por así decir, más que un carácter “accidental” con respecto al grado: el ejercicio de una función determinada puede exigir la posesión de tal o cual grado, pero jamás está necesariamente unida a ese grado, por elevado que éste pueda ser; y, además, la función puede no ser sino temporal, puede aceptarse por múltiples razones, mientras que el grado constituye siempre una adquisición permanente, obtenido de una vez por todas, y no podría jamás perderse en modo alguno, y ello se trate de iniciación efectiva o simplemente de iniciación virtual.

Todo esto, repitémoslo, acaba por determinar el significado real que conviene atribuir a ciertas cualificaciones secundarias a las cuales hemos hecho anteriormente alusión: aparte de las cualificaciones requeridas para la iniciación en sí, puede haber, por añadidura, otras cualificaciones más particulares que sean requeridas solamente para desempeñar tal o cual función en una organización iniciática. En efecto, la aptitud para recibir la iniciación, incluso hasta en el grado más elevado, no implica necesariamente la aptitud para ejercer una función cualquiera, aunque sea la más simple de todas; pero, en todos los casos, lo único verdaderamente esencial es la iniciación con sus grados, puesto que es ella lo que influye de forma efectiva sobre el estado real del ser, mientras que la función no podría en absoluto modificarlo o añadirle nada.

La jerarquía iniciática verdaderamente esencial es entonces la de los grados, y es por lo demás ésta la que, de hecho, es como la marca particular de la constitución de las organizaciones iniciáticas; desde el momento que es de “conocimiento” de lo que se trata propiamente en toda iniciación, es evidente que el hecho de estar investido de una función no importa bajo este aspecto, ni siquiera en lo concerniente al conocimiento efectivo; puede dar, por ejemplo, la facultad de transmitir la iniciación a otros, o la de dirigir ciertos trabajos, pero no la de acceder a un estado más elevado. No podría haber ningún grado o estado espiritual superior al de “adepto”; el que quienes hayan llegado a él ejerzan además ciertas funciones, de enseñanza o de otro tipo, o no ejerzan ninguna, no establece absolutamente ninguna diferencia a este respecto; y lo que es cierto en relación con esto para el grado supremo lo es igualmente, en todos los escalones de la jerarquía, para cada uno de los grados inferiores (4). En consecuencia, cuando se habla de la jerarquía iniciática sin precisar más, debe entenderse que es siempre de la jerarquía de los grados de lo que se trata; es ésta, y solo ésta, la que, como dijimos antes, define las “elecciones” sucesivas que van gradualmente de la simple

vinculación iniciática hasta la identificación con el "centro", y no solamente, al término de los "Pequeños Misterios", con el centro de la individualidad humana, sino aún, en el de los "Grandes Misterios", con el centro mismo del ser total, es decir, en otras palabras, hasta la realización de la "Identidad Suprema".

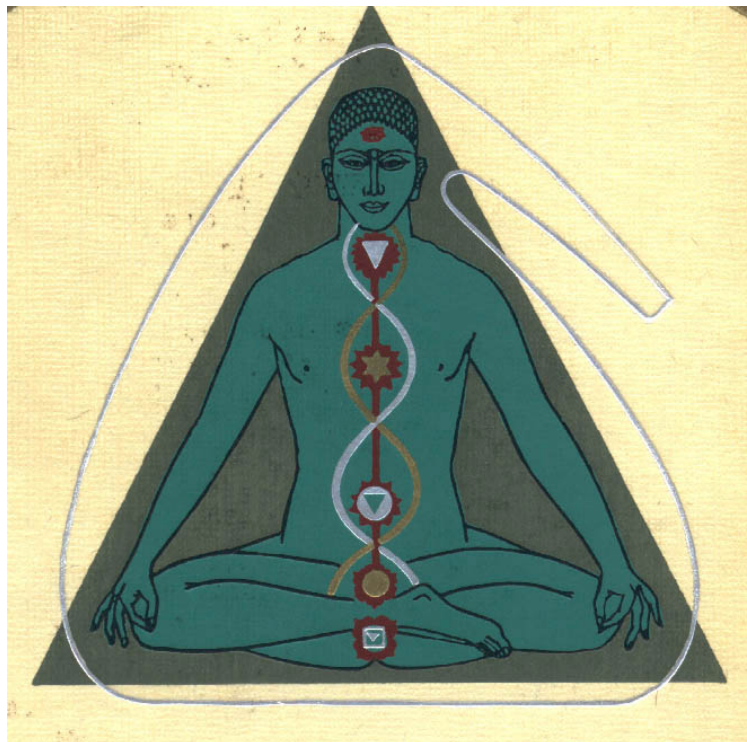
NOTAS:

(1). Esta constitución jerárquica ha sido alterada, de hecho, por la introducción de ciertas formas "parlamentarias" tomadas de las instituciones profanas, pero, a pesar de todo, no deja de subsistir en la organización de los grados superpuestos.

(2). Como ejemplo de organizaciones jerárquicas profanas se puede citar el de los ejércitos modernos, que es quizá el que permanece aún más claro en las condiciones actuales, pues, en cuanto a las jerarquías administrativas, casi no merecen ese nombre en realidad bajo ningún aspecto.

(3). Hemos mencionado antes las divisiones en tres y siete grados, y es evidente que, en la diversidad de las formas iniciáticas, pueden existir aún muchas más.

(4). Recordemos que el "adepto" es propiamente aquel que ha alcanzado la plenitud de la iniciación efectiva; algunas escuelas esotéricas establecen sin embargo una distinción entre lo que ellas denominan "adepto menor" y "adepto mayor"; estas expresiones deben entonces comprenderse, originariamente al menos, como designando a quien ha llegado a la perfección respectivamente en el orden de los "Pequeños Misterios" y en el de los "Grandes Misterios".



Capítulo XLV: DE LA INFALIBILIDAD TRADICIONAL

Puesto que hemos sido llevados a decir algunas palabras acerca de la jerarquía de las funciones iniciáticas, debemos todavía considerar otra cuestión que se relaciona con ello muy particularmente, y que es la de la infalibilidad doctrinal; podemos, por lo demás, hacerlo situándonos, no solamente en el punto de vista propiamente iniciático, sino en el punto de vista tradicional en general, incluyendo el orden exotérico tanto como el esotérico. Lo que ante todo es preciso plantear de principio para comprender de qué se trata es que lo que es propiamente infalible es la doctrina misma y solo ella, y no los individuos humanos como tales, sean quienes puedan ser; y, si la doctrina es infalible, es porque es una expresión de la verdad, que, en sí misma, es absolutamente independiente de los individuos que la reciben y la comprenden. La garantía de la doctrina reside, en definitiva, en su carácter “no humano”; y, por otra parte, se puede decir que toda verdad, del orden que sea, considerada desde el punto de vista tradicional, participa de ese carácter, pues no es verdad sino porque está unida a los principios superiores y deriva de ellos a título de consecuencia más o menos inmediata, o de aplicación en un dominio determinado. La verdad no está hecha para el hombre, como quisieran los “relativistas” y los “subjetivistas” modernos, sino que por el contrario se le impone, no “desde fuera”, a la manera de una coacción “física”, sino en realidad “desde dentro”, porque el hombre no está evidentemente obligado a “reconocerla” como verdad más que si en primer lugar la “conoce”, es decir, si ella ha penetrado en él y se la ha asimilado realmente (1). No debe olvidarse, en efecto, que todo conocimiento cierto es esencialmente, y en la medida en que realmente existe, una identificación entre el conocedor y lo conocido: identificación todavía imperfecta y como “por reflejo” en el caso de un conocimiento simplemente teórico, e identificación perfecta en el caso de un conocimiento efectivo.

Resulta de ello que todo hombre será infalible cuando exprese una verdad que realmente conoce, es decir, con la que está identificado (2); pero no lo es en tanto que individuo humano, sino en tanto que, en razón de esta identificación, represente por así decir a esta verdad en sí misma; con todo rigor, se debería decir, en tal caso, no que expresa la verdad, sino más bien que la verdad se expresa a través de él. Desde este punto de vista, la infalibilidad no aparece en absoluto como algo extraordinario o excepcional, ni como constituyendo un “privilegio” cualquiera; de hecho, no importa quién la posea en la medida en que sea “competente”, es decir, en la medida en que la conozca en el verdadero sentido de la palabra (3); toda la dificultad consistirá naturalmente en determinar los límites reales de esta competencia en cada caso particular. Es evidente que estos límites dependerán del grado de conocimiento que el ser haya alcanzado, y serán tanto más amplios cuando este grado sea más elevado; y, en consecuencia, es evidente también que la infalibilidad en un determinado orden de conocimiento no entrañará en absoluto la infalibilidad en otro orden superior o más profundo, y que, por ejemplo, para aplicar esto a la división más general que puede establecerse en las doctrinas tradicionales, la infalibilidad en el dominio exotérico no entrañará en modo alguno la infalibilidad en el dominio esotérico e iniciático.

En lo que acabamos de decir hemos considerado a la infalibilidad como propiamente unida al conocimiento, es decir, en suma, como inherente al ser que posee este conocimiento, o más exactamente al estado que ha alcanzado por ello, y esto no en tanto que es tal o cual ser, sino en tanto que, en ese estado, está realmente identificado con la parte de verdad correspondiente. Por otra parte, se puede decir que ésta es una infalibilidad que no atañe en cierto modo más que al ser mismo al cual pertenece, como formando parte integrante de su estado interior, y que no tiene por qué ser reconocida por los demás, si el ser de que se trata no está expresamente revestido de una determinada función particular, y más precisamente de una función de enseñanza de la doctrina; esto evitará, en la práctica, los errores de aplicación que siempre son posibles debido a la dificultad, que indicábamos hace un momento, de determinar “desde fuera” los límites de esta infalibilidad. Pero hay, por otra parte, en toda organización tradicional, otra especie de infalibilidad, que está vinculada exclusivamente a la función de enseñanza, en cualquier orden en que ésta se ejerza, pues esto se aplica a la vez en los dominios exotérico y esotérico, siendo naturalmente cada uno de ellos considerado en sus límites propios; y es especialmente bajo este aspecto que se puede ver, de forma particularmente clara, que la infalibilidad no pertenece en absoluto a los individuos como tales, puesto que, en este caso, es completamente independiente de lo que pueda ser en sí mismo el individuo que ejerce la función de que se trata.

Es necesario aquí referirse a lo que hemos dicho anteriormente acerca del tema de la eficacia de los ritos: esta eficacia es esencialmente inherente a los ritos, en tanto son los medios de acción de una influencia espiritual; el rito actúa entonces independientemente de lo que valga, bajo cualquier aspecto, el individuo que lo cumple, sin que ni siquiera sea necesario que éste tenga una conciencia

efectiva de esta eficacia (4). Solamente es necesario, si el rito es de aquellos que están reservados a una función especializada, que el individuo haya recibido, de la organización tradicional de la que depende, el poder de cumplirlo válidamente; ninguna otra condición se requiere, y, si esto puede exigir, como hemos visto, ciertas cualificaciones particulares, en todo caso éstas no se refieren a la posesión de un determinado grado de conocimiento, sino que son solamente lo que hace posible a la influencia espiritual actuar en cierto modo a través del individuo, sin que ofrezca un obstáculo la constitución particular de éste. El hombre se convierte entonces propiamente en un “portador” o un “transmisor” de la influencia espiritual; esto es lo único que importa, pues, siendo esta influencia de orden esencialmente supraindividual, en consecuencia, en tanto que cumple la función de la que está investido, su individualidad no cuenta para nada e incluso desaparece completamente. Ya hemos insistido acerca de la importancia de este papel de “transmisor”, particularmente en lo referente a los ritos iniciáticos; es todavía este mismo papel el que se ejerce con respecto a la doctrina cuando se trata de una función de enseñanza; y hay por otra parte entre ambos aspectos, y en consecuencia entre la naturaleza de las funciones correspondientes, una relación muy estrecha en realidad, que resulta directamente del carácter de las propias doctrinas tradicionales.

En efecto, tal como ya hemos explicado a propósito del simbolismo, no es posible establecer una distinción absolutamente clara, y aún menos una separación, entre lo que depende de los ritos y lo que depende de la doctrina, luego entre el cumplimiento de aquellos y la enseñanza de ésta, que, incluso si exteriormente constituyen dos funciones diferentes, son no obstante en el fondo de la misma naturaleza. El rito implica siempre una enseñanza en sí mismo, y la doctrina, en razón de su carácter “no humano” (que, recordémoslo, se traduce particularmente por la forma propiamente simbólica de su expresión), lleva también en sí la influencia espiritual, de forma que no son verdaderamente sino dos aspectos complementarios de una sola y misma realidad; y ello, aunque lo hayamos dicho en un principio más especialmente referido al dominio iniciático, puede extenderse, de manera general, a todo lo que es de orden tradicional. En principio, no hay ninguna distinción que hacer a este respecto; de hecho, solamente puede haber una en el sentido en que, en el dominio iniciático, siendo el objetivo esencial de puro conocimiento, una función de enseñanza, en un grado cualquiera, no debería normalmente ser confiada más que a quien posea un conocimiento efectivo de lo que debe enseñar (tanto más cuanto que lo que aquí importa es menos la exterioridad de la enseñanza que el resultado de orden interior que él debe contribuir a producir entre quienes la reciben), mientras que, en el orden exotérico, cuyo objetivo inmediato es otro, quien ejerce tal función puede muy bien tener simplemente un conocimiento teórico suficiente para expresar la doctrina de forma inteligible; pero, en todo caso, no es esto lo esencial, al menos en cuanto a la infalibilidad vinculada con la función. Desde este punto de vista, puede decirse esto: el hecho de estar investido regularmente de ciertas funciones permite, solo a quien lo está y sin otra condición (5), cumplir tales o cuales ritos; de la misma forma, el hecho de estar investido regularmente de una función de enseñanza entraña la posibilidad de cumplir válidamente esta función, y, por ello, debe necesariamente conferir infalibilidad en los límites en que esta función se ejerza; y la razón, en el fondo, es la misma en ambos casos. Esta razón consiste, por un lado, en que la influencia espiritual es inherente a los ritos que actúan de vehículo, y, por otro, en que esta misma influencia espiritual es igualmente inherente a la doctrina al ser esencialmente “no humana”; es siempre ella, en definitiva, la que actúa a través de los individuos, sea en el cumplimiento de los ritos, sea en la enseñanza de la doctrina, y es ella lo que hace que los individuos, sean quienes puedan ser en sí mismos, puedan efectivamente ejercer la función de la que están encargados (6). En estas condiciones, por supuesto, el intérprete autorizado de la doctrina, en tanto que ejerce su función como tal, no puede hablar jamás en su propio nombre, sino únicamente en nombre de la tradición que él representa y “encarna” en cierto modo, y que es lo único realmente infalible; en tanto sea así, el individuo no existe sino en calidad de simple “soporte” de la formulación doctrinal, no desempeña un papel más activo que las páginas sobre las cuales está impreso un libro con respecto a las ideas a las que sirven de vehículo. Si por otra parte llega a hablar en su propio nombre, no está, por ello, en el ejercicio de su función, y no hace entonces más que expresar simples opiniones individuales, en lo cual no es en absoluto infalible, no más que lo sería otro individuo cualquiera; no tiene entonces por sí mismo ningún “privilegio”, pues, desde el momento en que su individualidad reaparece y se afirma, deja inmediatamente de ser el representante de la tradición para no ser más que un hombre ordinario, que, como todo otro, vale solamente, bajo el aspecto doctrinal, en la medida del conocimiento que realmente posee, y, en todo caso, no puede pretender imponer su autoridad a nadie (7). La infalibilidad de que se trata está entonces unida únicamente a la función y no al individuo, puesto que, fuera del ejercicio de esta función, o si el individuo deja de desempeñarla por una razón cualquiera, no subsiste en él esta infalibilidad; y encontramos aquí un ejemplo de lo que decíamos más arriba,

que la función, contrariamente al grado de conocimiento, no añade verdaderamente nada a lo que un ser es en sí mismo y no modifica realmente su estado interior.

Todavía debemos precisar que la infalibilidad doctrinal, tal como acabamos de definirla, es necesariamente limitada, como la función misma a la cual está ligada, y ello de numerosas maneras: en primer lugar, no puede aplicarse más que en el interior de la forma tradicional de la cual depende esta función, y es inexistente con respecto a todo lo que pertenece a cualquier otra forma tradicional; en otras palabras, nadie puede pretender juzgar a una tradición en nombre de otra, y tal pretensión sería falsa e ilegítima, porque no se puede hablar en nombre de una tradición sino en lo referente a esa misma tradición; esto es en suma evidente para cualquiera que no tenga ninguna idea preconcebida. En segundo lugar, si una función pertenece a cierto orden determinado, no puede entrañar infalibilidad más que para lo que se refiere a este único orden, que puede, según los casos, estar encerrado en límites más o menos estrechos: así, por ejemplo, sin salir del dominio exotérico, puede concebirse una infalibilidad que, en razón del carácter particular de la función a la cual esté ligada, concierna solamente a tal o cual parte de la doctrina, y no a la doctrina en su conjunto; con mayor razón, una función de orden exotérico, sea cual sea, no podría otorgar ninguna infalibilidad, ni en consecuencia ninguna autoridad, frente al orden esotérico; y, aquí, toda pretensión contraria, que implicaría por otra parte una inversión de las relaciones jerárquicas normales, no podría tener sino un valor rigurosamente nulo. Es indispensable observar siempre ambas distinciones, por un lado entre las diferentes formas tradicionales, y por otro entre los diferentes dominios exotérico y esotérico (8), para prevenir todo abuso y todo error de aplicación en lo referente a la infalibilidad tradicional: más allá de los límites legítimos que convienen a cada caso, no hay infalibilidad, porque no se encuentra nada a lo cual ella pueda validamente aplicarse. Si hemos creído deber insistir es porque sabemos que mucha gente tiene tendencia a ignorar estas verdades esenciales, sea porque su horizonte está de hecho limitado a una sola forma tradicional, sea porque, en esta misma forma, no conocen más que el punto de vista exotérico; todo lo que se les puede pedir, para que sea posible entenderse con ellos, es que sepan y quieran reconocer hasta dónde llega realmente su competencia, a fin de no correr el riesgo jamás de usurpar el terreno del prójimo, lo que por otra parte sería sobre todo lamentable para ellos mismos, pues no harían en suma con ello sino dar prueba de una incomprensión probablemente irremediable.

NOTAS:

(1). Decimos que el hombre se asimila una verdad, porque es la manera de hablar más habitual, pero se podría decir también, a la inversa, que se asimila él mismo a esta verdad; se comprenderá la importancia de esta indicación por lo que viene después.

(2). Solamente cabría hacer una reserva en cuanto a que la expresión o la formulación de la verdad puede ser inadecuada; e incluso lo es siempre forzosamente en cierta medida; pero esto no afecta en nada al principio mismo.

(3). Así, por tomar el ejemplo más simple, un niño, si ha comprendido y asimilado una verdad matemática elemental, será infalible cada vez que enuncie esta verdad; pero, por el contrario, no lo será en absoluto cuando no haga más que repetir cosas que simplemente haya "aprendido de memoria", sin haberlas asimilado en modo alguno.

(4). Recordemos que esto es válido tanto para los ritos exotéricos, como reconoce expresamente la doctrina católica, como para los ritos iniciáticos.

(5). Desde el momento en que decimos regularmente, ello implica en efecto necesariamente la posesión de las cualificaciones requeridas.

(6). Es a esta acción de la influencia espiritual, en lo referente a la enseñanza doctrinal, a lo que el lenguaje de la teología católica designa como el "auxilio del Espíritu Santo".

(7). Todo esto es estrictamente conforme a la noción católica de la "infalibilidad papal"; lo que puede parecer extraño en esto, y que en todo caso le es particular, es solamente que la infalibilidad doctrinal está considerada como concentrada por completo en una función ejercida exclusivamente por un único individuo, mientras que, en las demás formas tradicionales, está generalmente reconocido que todos aquellos que ejercen una función regular de enseñanza participan de esta infalibilidad en una medida determinada por la amplitud de su función.

(8). Se podría, sirviéndose del simbolismo geométrico, decir que, por la primera de ambas distinciones, la infalibilidad doctrinal está delimitada en sentido horizontal, puesto que las formas tradicionales como tales se sitúan en un mismo nivel, y, por la segunda, está delimitada en sentido vertical, puesto que se trata de dominios jerárquicamente superpuestos.

Capítulo XLVI: SOBRE DOS DIVISAS INICIÁTICAS

Hay, en los altos grados de la Masonería escocesa, dos divisas cuyo sentido se refiere a algunas de las consideraciones que hemos expuesto anteriormente: una es *Post Tenebras Lux*, y la otra *Ordo ab Chao*; y, a decir verdad, su significado está tan estrechamente conectado que casi es idéntico, a pesar de que la segunda sea quizá susceptible de una aplicación más amplia (1). Se refieren ambas en efecto a la “iluminación” iniciática, la primera directamente y la segunda por vía de consecuencia, puesto que es la vibración original del *Fiat Lux* lo que determina el inicio del proceso cosmogónico por medio del cual el “caos” será ordenado para devenir en el “cosmos” (2). Las tinieblas representan siempre, en el simbolismo tradicional, el estado de las potencialidades no desarrolladas que constituyen el “caos”(3); y, correlativamente, la luz está puesta en relación con el mundo manifestado, en el cual estas potencialidades serán actualizadas, es decir, el “cosmos” (4), estando esta actualización determinada o “medida”, en cada momento del proceso de manifestación, por la extensión de los “rayos solares” surgidos del punto central donde ha sido proferido el *Fiat Lux* inicial. La luz está entonces “tras las tinieblas”, y ello no solamente desde el punto de vista “macrocósmico”, sino igualmente desde el “microcósmico”, que es el de la iniciación, puesto que, a este respecto, las tinieblas representan al mundo profano, de donde viene el recipiendario, o el estado profano en el cual éste se encuentra, hasta el preciso momento en que se convertirá en iniciado “recibiendo la luz”. Mediante la iniciación, el ser pasa entonces “de las tinieblas a la luz”, como el mundo, en su origen mismo (y el simbolismo del “nacimiento” es igualmente aplicable en ambos casos), pasó por el acto del Verbo creador y ordenador (5); y así la iniciación es verdaderamente, según un carácter por otra parte muy general de los ritos tradicionales, una imagen de “lo que fue hecho en el principio”.

Por otro lado, el “cosmos”, en tanto que “orden” o conjunto ordenado de posibilidades, no es solamente extraído del “caos”, en tanto que estado “no ordenado”, sino que incluso es producido propiamente a partir de éste (*ab Chao*), donde estas mismas posibilidades están contenidas en estado potencial e “indistinguido”, y que es también la *materia prima* (en un sentido relativo, es decir, más exactamente y con respecto a la verdadera *materia prima* o substancia universal, la *materia secunda* de un mundo particular) (6) o el punto de partida “substancial” de la manifestación de este mundo, al igual que el *Fiat Lux* es, por su parte, el punto de partida “esencial”. De forma análoga, el estado del ser anteriormente a la iniciación constituye la substancia “indistinguida” de todo lo que ésta podrá devenir efectivamente a continuación (7), pues, tal y como anteriormente hemos dicho, la iniciación no puede tener por efecto introducir en él posibilidades que no existían de principio (y ésta es además la razón de ser de las cualificaciones requeridas como condición previa), al igual que el *Fiat Lux* cosmogónico no añade “substancialmente” nada a las posibilidades del mundo para el cual se ha proferido; pero estas posibilidades no se encuentran todavía sino en estado “caótico y tenebroso” (8), y les falta la “iluminación” para que puedan comenzar a ordenarse y, con ello, a pasar de la potencia al acto. Debe quedar bien comprendido, en efecto, que este paso no se efectúa instantáneamente, sino que se continúa en el transcurso de todo el trabajo iniciático, al igual que, desde el punto de vista “macrocósmico”, se prosigue durante todo el curso del ciclo de manifestación del mundo considerado; el “cosmos” o el “orden” no existe aún sino virtualmente por el *Fiat Lux* inicial (que, en sí mismo, debe por lo demás ser considerado como teniendo un carácter propiamente “intemporal”, puesto que precede al desarrollo del ciclo de manifestación y no puede entonces situarse en el interior de éste), y, al igual, la iniciación no está sino virtualmente cumplida mediante la comunicación de la influencia espiritual cuya luz es en cierto modo el “soporte” ritual.

Las demás consideraciones que pueden aún deducirse de la divisa *Ordo ab Chao* se refieren más bien al papel de las organizaciones iniciáticas con respecto al mundo exterior: puesto que, como acabamos de decir, la realización del “orden”, en tanto que no hace sino una con la de la propia manifestación en el dominio de un estado de existencia tal como el de nuestro mundo, se prosigue de forma continua hasta el agotamiento de las posibilidades que están implícitas (agotamiento mediante el cual se alcanza el límite extremo hasta el que puede extenderse la “medida” de este mundo), todos los seres que son capaces de tomar conciencia deben, cada uno en su lugar y según sus propias posibilidades, concurrir efectivamente a esta realización, que también es designada como el “plan del Gran Arquitecto del Universo”, en el orden general y exterior, al mismo tiempo que cada uno de ellos, a través del trabajo iniciático propiamente dicho, realiza en sí mismo, interiormente y en particular, el plan que corresponde a aquel en el punto de vista “microcósmico”. Fácilmente puede comprenderse que esto sea susceptible, en todos los dominios, de aplicaciones diversas y múltiples; así, en lo que se refiere más especialmente al orden social, esto podrá traducirse en la constitución de una organización tradicional completa, bajo la inspiración de las organizaciones iniciáticas que,

constituyendo su parte esotérica, serán como el "espíritu" mismo de todo el conjunto de esta organización social (9); y esto representa en efecto, incluso bajo el aspecto exotérico, un "orden" verdadero, en oposición al "caos" presentado por el estado puramente profano al cual corresponde la ausencia de tal organización.

Mencionaremos aún, sin insistir demasiado, otro significado de un carácter más particular, que está por otra parte unido muy directamente al que acabamos de indicar en último lugar, pues se refiere en suma al mismo dominio: este significado se relaciona con la utilización, para hacerlas concurrir al mismo plan simultáneo, de organizaciones exteriores, inconscientes como tales de este plan, y aparentemente opuestas unas a otras, bajo una dirección "invisible" única, que está más allá de todas las oposiciones; ya hemos aludido a ello anteriormente, señalando que esto había encontrado su aplicación, de una forma particularmente clara, en la tradición extremo-oriental. En sí mismas, las oposiciones, mediante la acción desordenada que producen, constituyen una especie de "caos" al menos aparente; pero se trata precisamente de servirse de este "caos" (tomándolo en cierto modo como la "materia" sobre la cual se ejerce la acción del "espíritu", representado por las organizaciones iniciáticas de orden más elevado e "interior") para la realización del "orden" general, al igual que, en el conjunto del "cosmos", todo lo que parece oponerse entre sí no deja de ser realmente, en definitiva, un elemento del orden total. Para que efectivamente sea así, es preciso que lo que preside al "orden" desempeñe, con respecto al mundo exterior, la función de "motor inmóvil": éste, manteniéndose en el punto fijo que es el centro de la "rueda cósmica", es por ello como el eje en torno al cual gira esta rueda, la norma sobre la cual se regula su movimiento; no puede serlo sino porque no participa él mismo en este movimiento, y lo es sin haber tenido que intervenir expresamente, luego sin mezclarse en modo alguno en la acción exterior, que pertenece por completo a la circunferencia de la rueda (10). Todo lo que es arrastrado en las revoluciones de ésta no son sino modificaciones contingentes que cambian y pasan; solo permanece lo que, estando unido al Principio, se atiene invariablemente al centro, inmutable como el Principio mismo; y el centro, al que nada puede afectar en su unidad indiferenciada, es el punto de partida de la multitud indefinida de estas modificaciones que constituyen la manifestación universal; y es también al mismo tiempo su punto de desenlace, pues con respecto a él son finalmente ordenadas, al igual que las potencias de todo ser son necesariamente ordenadas en vistas a su reintegración final en la inmutabilidad *princípial*.

NOTAS:

(1). Si se pretende que, históricamente, la divisa *Ordo ab Chao* simplemente expresa en principio la intención de poner orden en el "caos" de los grados y de los "sistemas" múltiples que habían visto la luz durante la segunda mitad del siglo XVIII, ello no constituye en absoluto una objeción válida contra lo que estamos diciendo, pues no se trata en todo caso sino de una aplicación muy especial, que no impide la existencia de otros significados más importantes.

(2). Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. III.

(3). También hay otro sentido superior del simbolismo de las tinieblas, referente al estado de no-manifestación *princípial*; pero no vamos a considerar aquí más que el sentido inferior y propiamente cosmogónico.

(4). La palabra sánscrita *loka*, "mundo", derivada de la raíz *lok* que significa "ver", tiene una relación directa con la luz, como lo muestra por otra parte su similitud con el latín *lux*; además, la relación de la palabra "Logia" con *loka*, probablemente posible por mediación del latín *locus*, que es idéntico a éste, está lejos de estar desprovista de sentido, puesto que la Logia es considerada como un símbolo del mundo o del "cosmos": es propiamente, por oposición a las "tinieblas exteriores" que corresponden al mundo profano, el "lugar iluminado y regular", donde todo se hace según el rito, es decir, conforme al "orden" (*rita*).

(5). El doble sentido de la palabra "orden" tiene aquí un valor particularmente significativo: en efecto, el sentido de "mandato" que igualmente le está unido está formalmente expresado por la palabra hebrea *yomar*, que traduce la operación el Verbo divino en el primer capítulo del Génesis; volveremos sobre ello un poco más adelante.

(6). Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. II.

(7). Es la "piedra bruta" (*rough ashlar*) del simbolismo masónico.

(8). O "informe y vacío", según otra traducción, casi equivalente en el fondo, del *thohû va-bohû* del Génesis, que Fabre d'Olivet toma por "potencia contingente del ser en una potencia de ser", lo que expresa en efecto muy bien el conjunto de las posibilidades particulares contenidas y como envueltas, en estado potencial, en la potencialidad misma de este mundo (o estado de existencia) considerado en su integralidad.

(9). Esto es lo que, en conexión con la divisa de la que hablamos ahora, es designado en la Masonería escocesa como el "reino del Sacro Imperio", por un evidente recuerdo de la constitución de la antigua "Cristiandad", considerada como una aplicación del "arte real" en una forma tradicional particular.

(10). Esta es la definición misma de la "actividad no actuante" de la tradición taoísta, y es también lo que anteriormente hemos denominado una "acción de presencia".



Capítulo XLVII: “*VERBUM, LUX ET VITA*”

Hace un momento hicimos alusión al acto del Verbo produciendo la “iluminación” que está en el origen de toda manifestación, y que análogamente se encuentra en el punto de partida del proceso iniciático; esto nos conduce, a pesar de que esta cuestión pueda parecer algo alejada del tema principal de nuestro estudio (aunque, en razón de la correspondencia entre los puntos de vista “macrocósmico” y “microcósmico”, esto no es sino una apariencia) a señalar la estrecha conexión que existe, desde el punto de vista cosmogónico, entre el sonido y la luz, y que está muy claramente expresada mediante la asociación e incluso la identificación establecida, al principio del Evangelio de San Juan, entre los términos *Verbum, Lux et Vita* (1). Se sabe que la tradición hindú, que considera a la “luminosidad” (*taijasa*) como propiamente caracterizando al estado sutil (y veremos pronto la relación entre esto y el último de los tres términos que acabamos de mencionar), afirma por otra parte la primordialidad del sonido (*shabda*) entre las cualidades sensibles, como correspondiendo al éter (*âkâsha*) entre los elementos; esta afirmación, así enunciada, se refiere inmediatamente al mundo corporal, aunque, al mismo tiempo, es también susceptible de transposición en otros dominios (2), pues no hace en realidad más que traducir, con respecto a este mundo corporal que en suma no representa sino un simple caso particular, el proceso mismo de la manifestación universal. Si se considera a ésta en su integralidad, esta misma afirmación se convierte en la de la producción de todas las cosas en cualquier estado, a través del Verbo o de la Palabra divina, que está así en el comienzo o, mejor dicho (puesto que se trata aquí de algo esencialmente “intemporal”), en el principio de toda manifestación (3), lo que también se encuentra expresamente indicado en el comienzo del Génesis hebreo, donde se observa, tal como ya hemos dicho, que la primera palabra proferida, como punto de partida de la manifestación, es el *Fiat Lux* mediante el cual es iluminado y organizado el caos de las posibilidades; esto establece precisamente la relación directa que existe, en el orden *principlal*, entre lo que puede ser denominado análogamente como el sonido y la luz, es decir, en suma, aquello de lo cual el sonido y la luz, en el sentido ordinario de estas palabras, son las expresiones respectivas en nuestro mundo.

Aquí cabe hacer una observación importante: el verbo *amar*, que es empleado en el texto bíblico, y que se traduce habitualmente por “decir”, tiene en realidad por sentido principal, tanto en hebreo como en árabe, el de “mandar” u “ordenar”; la Palabra divina es la “orden” (*amr*) por la cual es efectuada la creación, es decir, la producción de la manifestación universal, sea en su conjunto, sea en una cualquiera de sus modalidades (4). Igualmente, según la tradición islámica, la primera creación es la de la Luz (*En-Nûr*), que es llamada *min amri'Llah*, es decir, inmediatamente procedente de la orden o del mandato divino; y esta creación se sitúa, si así puede decirse, en el “mundo”, es decir, el estado o grado de existencia que, por esta razón, es designado como *âlamul-amr*, y que constituye propiamente hablando el mundo espiritual puro. En efecto, la Luz inteligible es la esencia (*dhât*) del “Espíritu” (*Er-Rûh*), y éste, cuando es considerado en sentido universal, se identifica con la Luz misma; por esta razón, las expresiones *En-Nûr el-muhammadi* y *Er-Rûh el-muhammadiyah* son equivalentes, designando ambas la forma *principlal* y total del “Hombre Universal” (5), que es *awwalu khalqi'Llah*, “el primero de la creación divina”. Este es el verdadero “Corazón del Mundo”, cuya expansión produce la manifestación de todos los seres, mientras que su contracción los conduce finalmente a su Principio (6); y así es a la vez “el primero y el último” (*el-awwal wa el-akher*) con respecto a la creación, tal como *Allah* mismo es “el Primero y el Ultimo” en sentido absoluto (7). “Corazón de corazones y Espíritu de espíritus” (*Qalbul-qulûbi wa Rûhul-arwâh*), es en su seno donde se diferencian los “espíritus” particulares, los ángeles (*el-malâikah*) y los “espíritus separados” (*el-arwâh el-mujarradah*), que son así formados de la Luz primordial como de su única esencia, sin mezcla de los elementos que representan las condiciones determinantes de los grados inferiores de la existencia (8).

Si pasamos ahora a la consideración más particular de nuestro mundo, es decir, del grado de existencia al cual pertenece el estado humano (considerado aquí integralmente, y no restringido a su sola modalidad corporal) debemos encontrar, como “centro”, un principio correspondiente a este “Corazón universal” y que no sea en cierto modo sino su especificación con respecto al estado de que se trata. Este es el principio que la doctrina hindú designa como *Hiranyagarbha*: es un aspecto de *Brahmâ*, es decir, del Verbo productor de la manifestación (9), y, al mismo tiempo, es también “Luz”, como lo indica la designación de *Taijasa* dada al estado sutil que constituye su propio “mundo”, y del cual contiene esencialmente en sí mismo todas las posibilidades (10). Es aquí donde encontramos el tercero de los términos que hemos mencionado en un principio: esta Luz cósmica, para los seres manifestados en este dominio, y en conformidad con sus condiciones particulares de existencia,

aparece como "Vida"; *Et Vita erat Lux hominum*, dice, exactamente en este sentido, el Evangelio de san Juan. *Hiranyagarbha* es entonces, bajo este aspecto, como el "principio vital" de este mundo, y por este motivo es llamado *Jīva-ghana*, estando toda vida sintetizada *principalmente* en él; la palabra *ghana* indica que se encuentra aquí esta forma "global" de la que hablábamos anteriormente a propósito de la Luz primordial, de tal manera que la "Vida" aparece como una imagen o una reflexión del "Espíritu" en un determinado nivel de manifestación (11); y esta misma forma es la del "Huevo del Mundo" (*Brahmānda*), del cual *Hiranyagarbha* es, según el significado de su nombre, el "germen" vivificante (12).

En un determinado estado, correspondiente a esta primera modalidad sutil del orden humano que constituye propiamente el mundo de *Hiranyagarbha* (aunque, por supuesto, sin que aún haya identificación con el "centro mismo") (13), el ser se siente a sí mismo como una ola del "Océano Primordial" (14), sin que sea posible decir si esta ola es una vibración sonora o una onda luminosa; ella es, en realidad, a la vez una y otra, indisolublemente unidas en principio, más allá de toda diferenciación que no se produce sino en un estado posterior en el desarrollo de la manifestación. Hablamos aquí análogamente, pues es evidente que, en el estado sutil, no podrían plantearse el sonido y la Luz en sentido ordinario, es decir, en tanto que cualidades sensibles, sino únicamente aquello de lo cual respectivamente proceden; y, por otra parte, la vibración o la ondulación, en su acepción literal, no es más que un movimiento que, como tal, implica necesariamente las condiciones de espacio y de tiempo que son propias del dominio de la existencia corporal; pero la analogía no es menos exacta, y es además aquí el único modo de expresión posible. El estado del que se trata está entonces en relación directa con el principio mismo de la Vida, en el sentido más universal en que se le pueda considerar (15); se encuentra como una imagen de ello en las principales manifestaciones de la propia vida orgánica, aquellas que son propiamente indispensables para su conservación, tanto en las pulsaciones del corazón como en los movimientos alternos de la respiración; y éste es el verdadero fundamento de las múltiples aplicaciones de la "ciencia del ritmo", cuyo papel es extremadamente importante en la mayor parte de los métodos de realización iniciática. Esta ciencia comprende naturalmente al *mantra-vidyā*, que corresponde aquí al aspecto "sónico" (16); y, por otra parte, el aspecto "luminoso" aparece particularmente en los *nādis* de la "forma sutil" (*sūkshma-sharīra*) (17); se puede ver sin dificultad la relación de todo ello con la doble naturaleza luminosa (*vyotirmayī*) y sonora (*shabdamayī* o *mantramayī*) que la tradición hindú atribuye a *Kundalinī*, la fuerza cósmica que, en tanto reside especialmente en el ser humano, actúa propiamente como "fuerza vital" (18). Así, encontramos siempre los tres términos *Verbum*, *Lux* y *Vita*, inseparables al principio mismo del estado humano; y, sobre este punto como sobre tantos otros, podemos comprobar el perfecto acuerdo entre las diferentes doctrinas tradicionales, que no son en realidad sino expresiones diversas de la Verdad una.

NOTAS

(1). Es interesante observar a este propósito que, en las organizaciones masónicas que más completamente han conservado las antiguas formas rituales, la Biblia situada sobre el altar debe estar abierta precisamente por la primera página del Evangelio de san Juan.

(2). Esto resulta, por lo demás, evidentemente del hecho de que la teoría sobre la cual descansa la ciencia de los *mantras* (*mantra-vidyā*) distingue diferentes modalidades de sonido: *parā* o no-manifestado, *pashyantī* y *vaikharī*, que es la palabra articulada; solo ésta última se refiere propiamente al sonido como cualidad sensible, perteneciente al orden corporal.

(3). Estas son las primeras palabras del Evangelio de san Juan: *In principio erat Verbum*.

(4). Debemos recordar aquí la conexión existente entre los dos sentidos diferentes de la palabra "orden", que ya hemos mencionado en una nota precedente.

(5). Ver *Le Symbolisme de la Croix*, p. 58.

(6). El simbolismo del doble movimiento del corazón debe ser considerado aquí como equivalente a aquel, bien conocido especialmente en la tradición hindú, de las dos fases inversas y complementarias de la respiración; en ambos casos, se trata siempre de una expansión y de una contracción alternas, que corresponden también a los términos *coagula* y *solvo* del hermetismo, pero a condición de tener cuidado en señalar que las dos fases deben ser tomadas en sentido inverso según sean consideradas en relación con el principio o en relación con la manifestación, de tal forma que es la expansión *principal* lo que determina la "coagulación" de lo manifestado, y la contracción *principal* la que determina su "solución".

- (7). Todo esto tiene igualmente una relación con el papel de *Metatrón* en la Kábala hebrea.
- (8). Es fácil ver que de lo que aquí se trata puede ser identificado con el dominio de la manifestación supra-individual.
- (9). Es "productor" en relación con nuestro mundo, pero, al mismo tiempo, es "producido" él mismo con respecto al Principio supremo, y por esta razón es también llamado *Kârya-Brahmâ*.
- (10). Ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XIV. -En el nombre mismo de *Hiranyagarbha*, esta naturaleza luminosa está claramente indicada, pues la luz es simbolizada por el oro (*hiranya*), que es "luz mineral", y que corresponde, entre los metales, al sol entre los planetas; y se sabe que el sol es también, en el simbolismo de todas las tradiciones, una de las figuras del "Corazón del Mundo".
- (11). Esta observación puede ayudar a definir las relaciones entre el "espíritu" (*er-rûh*) y el "alma" (*en-nâfs*), siendo ésta propiamente el "principio vital" de cada ser particular.
- (12). Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XX.
- (13). El estado del que se trata es el que la terminología del esoterismo islámico designa como un *hâl*, mientras que el estado que corresponde a la identificación con el centro es propiamente un *maqâm*.
- (14). De acuerdo con el simbolismo general de las Aguas, el "Océano" (en sánscrito *samudra*) representa el conjunto de las posibilidades contenidas en un cierto estado de existencia; cada ola corresponde entonces, en este conjunto, a la determinación de una posibilidad particular.
- (15). Esto, en la tradición islámica, se refiere especialmente al aspecto o atributo expresado por el nombre divino *El-Hayy*, que se traduce ordinariamente por "el Viviente", pero que podría tomarse mucho más exactamente como "el Vivificador".
- (16). Es evidente que esto no se aplica exclusivamente a los *mantras* de la tradición hindú, sino también a lo que le corresponde en otros lugares, como por ejemplo al *dhikr* en la tradición islámica; se trata, de manera general, de símbolos sonoros que son tomados ritualmente como "soportes" sensibles del "encantamiento" entendido en el sentido que ya hemos explicado anteriormente.
- (17). Ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, caps. XIV y XXI.
- (18). Estando *Kundalinî* representada simbólicamente como una serpiente enrollada sobre sí misma en forma de anillo (*kundala*), se podría recordar aquí la estrecha relación que frecuentemente existe, en el simbolismo tradicional, entre la serpiente y el "Huevo del Mundo" al cual hicimos alusión hace un momento a propósito de *Hiranyagarbha*: así, entre los antiguos egipcios, *Kneph*, bajo la forma de una serpiente, produce el "Huevo del Mundo" por su boca (lo que implica una alusión al papel esencial del Verbo como productor de la manifestación); y mencionaremos también el símbolo equivalente del "huevo de serpiente" de los Druidas, que estaba figurado por el fósil del erizo.

Primera versión publicada en "Le Voile d'Isis", mayo de 1934.

Capítulo XLVIII: EL NACIMIENTO DEL AVATÁRA

La comparación que hemos indicado entre el simbolismo del corazón y el del "Huevo del Mundo" nos conduce a señalar, en lo que concierne al "segundo nacimiento", un aspecto distinto a aquel bajo el cual lo hemos considerado anteriormente: es el que lo presenta como el nacimiento de un principio espiritual en el centro de la individualidad humana, el cual, como se sabe, está precisamente figurado por el corazón. A decir verdad, este principio reside siempre en el centro de todo ser (1), aunque, en un caso tal como el del hombre ordinario, no está en suma más que de una manera latente, y, cuando se habla de "nacimiento", se entiende propiamente por ello el punto de partida de un desarrollo efectivo; y es en efecto este punto de partida lo que es determinado o al menos vuelto posible por la iniciación. En un sentido, la influencia espiritual que es transmitida por ésta se identificará entonces con el principio mismo del cual se trata; en otro sentido, y si se tiene en cuenta la preexistencia de este principio en el ser, se podrá decir que tiene por efecto el "vivificarlo" (no en sí mismo, por supuesto, sino en relación con el ser en el cual reside), es decir, en suma, volver "actual" su presencia, que en principio no era sino potencial; y, de todas maneras, es evidente que el simbolismo del nacimiento puede aplicarse igualmente en ambos casos.

Ahora bien, lo que es necesario comprender es que, en virtud de la analogía constitutiva entre el "macrocosmos" y el "microcosmos", lo que está contenido en el "Huevo del Mundo" (y apenas hay necesidad de señalar la relación evidente entre el huevo y el nacimiento o el inicio del desarrollo de un ser) es realmente idéntico a lo que está contenido simbólicamente en el corazón (2): se trata de ese "germen" espiritual que, en el orden macrocósmico, es, tal como ya hemos dicho, designado por la tradición hindú como *Hiranyagarbha*; y este germen, con respecto al mundo en cuyo centro se sitúa, es propiamente el *Avatára* primordial (3). Ahora bien, el lugar de nacimiento del *Avatára*, así como de lo que le corresponde desde el punto de vista "microcósmico", está precisamente representado por el corazón, identificado a este respecto con la "caverna", cuyo simbolismo iniciático se prestaría a desarrollos que no podemos soñar con emprender aquí; es lo que indican muy claramente textos como éste: "Sabe que este *Agni*, que es el fundamento del mundo eterno (*principlal*), y por el cual éste puede ser alcanzado, está oculto en la caverna (del corazón)" (4). Quizá podría objetarse que, aquí como en muchos otros casos, el *Avatára* es expresamente designado como *Agni*, mientras que por otra parte se dice que es *Brahmá* quien se desarrolla en el "Huevo del Mundo", llamado por esta razón *Brahmânda*, para nacer como *Hiranyagarbha*; pero, aparte de que los diferentes nombres no designan en realidad sino diversos aspectos o atributos divinos, que están siempre forzosamente en conexión unos con otros, y no "entidades" separadas, hay lugar para recordar especialmente que *Hiranyagarbha* está caracterizado como un principio de naturaleza luminosa, luego ígnea (5), lo cual le identifica verdaderamente a *Agni* (6).

Para pasar de esto a la aplicación "microcósmica" es suficiente recordar la analogía que existe entre el *pinda*, embrión sutil del ser individual, y el *Brahmânda* o "Huevo del Mundo" (7); y este *pinda*, en tanto que "germen" permanente e indestructible del ser, se identifica con el "núcleo de inmortalidad", que es llamado *luz* en la tradición hebrea (8). Es cierto que, en general, el *luz* no está indicado como situado en el corazón, o al menos ésta no es sino una de las diferentes "localizaciones" de las que es susceptible, en su correspondencia con el organismo corporal, y no es a ello a lo que se refiere en los casos habituales; Pero no se encuentra menos exactamente, entre las otras, ahí donde el *luz* está en relación inmediata con el "segundo nacimiento". En efecto, estas "localizaciones", que están también en relación con la doctrina hindú de los chakras o centros sutiles del ser humano, se refieren a otras tantas condiciones de éste o a fases de su desarrollo espiritual, que son las fases mismas de la iniciación efectiva: en la base de la columna vertebral, es el estado de "sueño" en que se encuentra el *luz* en el ser humano ordinario; en el corazón, es la fase inicial de su "germinación", que es propiamente el "segundo nacimiento"; en el ojo frontal, es la perfección del estado humano, es decir, la reintegración en el "estado primordial"; en fin, en la corona de la cabeza, es el paso a los estados supra-individuales, que debe llevar finalmente a la "Identidad Suprema".

No podríamos insistir más sobre ello sin entrar en consideraciones que, refiriéndose al examen detallado de ciertos símbolos particulares, encontrarían mejor su lugar en otros estudios, pues, aquí, hemos querido mantenernos en un punto de vista más general, y no hemos considerado tales símbolos, en la medida en que esto era necesario, sino a título de ejemplos o de "ilustraciones". Nos bastará entonces con haber indicado brevemente, para terminar, que la iniciación, en tanto que

"segundo nacimiento", no es en el fondo otra cosa que la "actualización", en el ser humano, del principio mismo que, en la manifestación universal, aparece como el "Avatâra eterno".

NOTAS:

(1). Ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. III.

(2). Otro símbolo que a este respecto tiene con el corazón una relación similar a ésta del huevo es el fruto en cuyo centro se encuentra igualmente el germen que representa eso de lo que aquí se trata; kabalísticamente, este germen está figurado por la letra *iod*, que es, en el alfabeto hebreo, el principio de todas las demás letras.

(3). No se trata aquí de los *Avatâras* particulares que se manifiestan en el curso de los diferentes períodos cíclicos, sino de lo que es en realidad, y desde el comienzo, el principio mismo de todos los *Avatâras*, al igual que, desde el punto de vista de la tradición islámica, *Er-Rûh el-muhammadiyah* es el principio de todas las manifestaciones proféticas, y este principio está en el origen mismo de la creación. -Recordemos que la palabra *Avatâra* expresa propiamente el "descenso" de un principio en el dominio de la manifestación, y también, por otra parte, que el nombre de "germen" es aplicado al Mesías en numerosos textos bíblicos.

(4). *Katha Upanishad*, I^o Vallî, shruti 14.

(5). El fuego (*Têjas*) contiene en sí mismo los dos aspectos complementarios de luz y de calor.

(6). Esta razón se añade por añadidura también a la posición "central" de *Hiranyagarbha* para asimilarlo simbólicamente al sol.

(7). *Yathâ pinda tathâ Brahmânda* (ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, pp. 143 y 191).

(8). Ver *Le Roi du Monde*, pp. 87-91. -Se puede observar además que la asimilación del "segundo nacimiento" a una "germinación" del *luz* recuerda claramente la descripción taoísta del proceso iniciático como "endogenia del inmortal".