

Revolta contra el Mundo Moderno

(I Parte)

Julius Evola.

INTRODUCCION

Hablar de la "decadencia de Occidente", del "peligro del materialismo", de la "crisis de la civilización" se ha convertido, desde hace un tiempo, en algo frecuente. A la misma tendencia corresponden ciertas ideas que se formulan en vistas de tal o cual "defensa" y algunas profecías lanzadas respecto al porvenir de Europa y del mundo.

En general, no hay en todo esto, más que diletantismo de "intelectuales" o de periodistas políticos. Sería muy fácil mostrar como a menudo, en este terreno, todo empieza y termina con el mero verbalismo; mostrar la falta de principios que lo caracteriza y cuantas cosas que convendría negar se encuentran, de hecho, afirmados por la mayor parte de los que quisieran reaccionar; mostrar, en fin, hasta que punto se ignora lo que se desea verdaderamente, y en qué medida se obedece a factores irracionales y a sugerencias oscuramente acogidas.

Si razonablemente no se puede atribuir el menor contenido positivo a manifestaciones de este tipo, estas tienen al menos, el valor de un síntoma. Muestran como se remueven tierras que se creía sólidas y que ha pasado el tiempo de las perspectivas idílicas del "evolucionismo". Pero, al igual que la fuerza que impide a los sonámbulos ver el vacío a lo largo del cual caminan, un instinto de defensa inconsciente impide superar un punto determinado. Parece como si fuera posible "dudar" más allá de un cierto límite y las reacciones intelectualistas que acabamos de mencionar parecen haber sido, de alguna manera, concedidas al hombre moderno con el único fin de desviarle del camino que conduce a esta total y terrible visión, donde el mundo

actual no aparecería más que como un cuerpo privado de vida, rodando por una pendiente, donde pronto nada podrá detenerlo.

Existen enfermedades que se incuban durante mucho tiempo, pero de las que no se toma conciencia más que cuando su obra subterránea casi ha concluido. Otro tanto ocurre con la caída del hombre a lo largo de las vías de una civilización que glorificó como la civilización por excelencia. Es solamente hoy, cuando los modernos han llegado a experimentar el presentimiento de un destino sombrío que amenaza a Occidente([1]); desde hace siglos algunas causas han actuado provocando tal estado espiritual y material de degeneración que la mayor parte de los hombres se encuentran privados, no solo de toda posibilidad de revuelta y retorno a la "normalidad" y a la salud, sino igualmente, y sobre todo, de toda posibilidad de comprender lo que esta "normalidad" y salud significan.

También, por sinceros que puedan ser las intenciones de algunos -entre ellos los que, en nuestros días, dan la señal de alarma e intentan aquí y allí "reacciones"- estos intentos no puede ser tomados en serio y no hay que hacerse ilusiones en cuanto a los resultados. No es fácil darse cuenta a qué profundidad es preciso cavar antes de alcanzar la raíz primera y única, cuyas prolongaciones naturales y necesarias son, no solo aquellas cuyo aspecto negativo es ahora patente, sino otras que incluso los espíritus más audaces no cesan de presuponer y admitir en su propia forma de pensar, sentir y vivir. Se "reacciona", ¿cómo podría ser de otra manera ante algunos aspectos extremos de la sociedad, la moral, la política y la cultura contemporáneas? Pero, precisamente, su carencia estriva en que no se trata más que de "reacciones", no de acciones, esto es movimientos positivos parten del interior y atestiguan la posesión de una base, de un principio, de un centro. En Occidente, se ha jugado durante demasiado tiempo con los acomodamientos y las "reacciones". La experiencia ha mostrado que esta vía no conduce al único fin que interesa verdaderamente. No se trata, en efecto, de revolverse sobre un lecho de agonía, sino de despertar y ponerse en pié.

Las cosas han llegado hasta tal punto que hay que preguntarse hoy quien sería capaz de asumir el mundo moderno, no en uno de sus aspectos particulares, sino en bloque, hasta percibir su sentido final. Este sería el único punto de partida.

Pero es preciso, para esto, salir del círculo fascinador. Es preciso saber concebir lo otro, crearse ojos y oídos nuevos para cosas convertidas, por su alejamiento, en invisibles y silenciosas. No es sino remontándonos a los significados y a las visiones anteriores a la aparición de las causas de las que deriva la civilización actual, como es posible disponer de una referencia absoluta, de una clave para la comprensión efectiva de todas las desviaciones modernas y preveer al mismo tiempo una defensa sólida, una línea de resistencia inquebrantable, para aquellos a los cuales, a pesar de todo, les será dado permanecer en pié. Y hoy, precisamente, solo cuenta el trabajo de aquel que sabe mantenerse firme en sus principios, inaccesible a toda concesión, indiferente a las fiebres, a las convulsiones, a las supersticiones y a las prostituciones, al ritmo de las cuales danzan las últimas generaciones. Solo cuenta la resistencia silenciosa de un pequeño número, cuya presencia impasible de "convidados de piedra" sirve para crear nuevas relaciones, nuevas distancias y valores y permite constituir un polo que, si no impide ciertamente a este mundo de extraviados ser lo que es, transmitirá sin embargo a algunos la

sensación de la verdad, sensación que será quizás también el principio de alguna crisis liberadora.

En el límite de las posibilidades de su autor, este libro pretende contribuir a esta obra. Su tesis fundamental es la idea de la naturaleza decadente del mundo moderno. Su fin es demostrar esta idea, haciendo referencia al espíritu de la civilización universal, sobre las ruinas de la cual ha surgido todo lo que es moderno: esto como base de cualquier otra posibilidad y como legitimación categórica de una revuelta, porque solo entonces aparecerá claro no solo aquello contra lo que se reacciona, sino también, y ante todo, aquello en nombre de lo cual se reacciona.

* * *

A título de introducción, diremos que nada parece más absurdo que esta idea de progreso que, con su corolario de la superioridad de la civilización moderna, se había creado coartadas "positivas" falsificando la historia, insinuando en los espíritus mitos deletéreos, proclamando su soberanía las encrucijadas de la ideología plebeya en donde, en última instancia, ha nacido. Es preciso haber descendido muy bajo para llegar a celebrar la apoteosis de la sabiduría cadavérica, único término aplicable a una sabiduría que no ve, en el hombre moderno, que es el último hombre, al viejo hombre, decrepito, vencido, al hombre crepuscular, sino que glorifica, por el contrario, en él al dominador, al justificador, el verdaderamente viviente. Es preciso, en todo caso, que los modernos hayan alcanzado un extraño estado de ceguera para haber pensado seriamente ser el patrón de toda medida y considerar su civilización como una civilización privilegiada, en función de la cual la historia del mundo era preordenada y fuera de la cual no se encontraría más que oscuridad, barbarie y superstición.

Es preciso reconocer que en presencia de las primeras sacudidas que han manifestado, incluso sobre el plano material, la destrucción interior de Occidente, la idea de la pluralidad de las civilizaciones, es decir, de la relatividad de la civilización moderna, no aparece, a los ojos de un cierto número de personas, más que como una extravagancia herética e impensable, contrariamente a lo que se consideraba no hace mucho. Pero esto no basta: es preciso saber reconocer, no solo que la civilización moderna podrá desaparecer, como tantas otras, sin dejar huellas, sino también que pertenece al tipo de aquellas cuya desaparición, al igual que su vida efímera en relación al orden de las "cosas-que-son", no tiene más que el valor de una mera contingencia. Más allá de un "relativismo de civilizaciones", se trata pues de reconocer un "dualismo de civilizaciones". Desarrollaremos las presentes consideraciones constantemente en torno a una oposición entre el mundo moderno y el mundo tradicional, entre el hombre moderno y el hombre tradicional, oposición que, aunque histórica, es ideal: a la vez morfológica y metafísica.

Sobre el plano histórico, es necesario advertir desde ahora al lector que nosotros emplearemos casi siempre las expresiones "mundo moderno" y "civilización moderna" en un sentido mucho más amplio y general que su sentido habitual. Las primeras formas de la decadencia, bajo su aspecto moderno, es decir antitradicional, empiezan, en efecto, a manifestarse de una forma tangible entre el siglo VIII y el VI antes de JC, tal como lo atestiguan de una forma esporádica, las primeras alteraciones características acaecidas en el curso de este período en las formas de vida social y espiritual de numerosos pueblos. Conviene pues, en

muchos casos, hacer coincidir el principio de los tiempos modernos con lo que se llama tiempos históricos. Se estima generalmente, en efecto, que lo que se sitúa antes de la época mencionada cesa de constituir materia de la "historia", la leyenda y el mito se superponen y las investigaciones "positivas" se vuelven inciertas. Esto no impide que, según las enseñanzas tradicionales, esta época no haya acogido a su vez efectos de causas mucho más lejanas: no ha hecho más que preludear la fase crítica de un ciclo aun más amplio, llamado en Oriente la Edad sombría; en el mundo clásico, "la edad de hierro" y en el mundo nórdico "la edad del lobo"([2]). De todas formas, en el interior de los tiempos históricos y en el area occidental, la caída del Imperio Romano y el advenimiento del cristianismo marcan una segunda etapa, más aparente, de la transformación del mundo moderno. Una tercera fase, en fin, comienza con la decadencia del mundo feudo-imperial de la Edad Media europea, y alcanza su momento decisivo con el humanismo y la reforma. De este período hasta nuestros días, fuerzas que actuaban aun de una forma aislada y subterránea han aparecido a plena luz, han tomado la dirección de todas las corrientes europeas en los dominios de la vida material y espiritual, individual y colectiva, y han determinado, fase por fase, lo que, en un sentido restringido, se tiene la costumbre de llamar "el mundo moderno". Desde entonces, el proceso se ha convertido en cada vez más rápido, decisivo, universal, tal como una temible marea mediante la cual toda huella de civilización diferente está manifiestamente destinada a ser arrastrada de forma que cierre un ciclo, complete una máscara y selle un destino.

Esto en lo que respecta al aspecto histórico. Pero este aspecto es completamente relativo. Si, como ya hemos indicado, todo lo que es "histórico" entra ya en lo "moderno", esta ascensión integral más allá del mundo moderno, que solo puede revelar su sentido, es esencialmente un ascenso más allá de los límites fijados en su mayor parte a la "historia". Es importante comprender que siguiendo tal dirección, no se encuentra nada susceptible de convertirse de nuevo en "historia". El hecho de que más allá de un cierto período la investigación positiva no haya podido reconstruir la historia, está lejos de ser accidental, es decir imputable solo a la incertidumbre de las fuentes y de los datos y a la falta de vestigios. Para comprender el ambiente espiritual propio a toda civilización no moderna, es preciso penetrarse de esta idea, a saber que la oposición entre los tiempos históricos y los tiempos llamados "prehistóricos" o "mitológicos", no es la oposición relativa propia a dos partes homogéneas de un mismo tiempo, sino que es cualitativa, y sustancial; es la oposición entre tiempos (experiencias del tiempo), que no son efectivamente de la misma naturaleza([3]). El hombre tradicional tenía una experiencia del tiempo diferente de la del hombre moderno: tenía una sensación supratemporal de la temporalidad y es en esta sensación que vivía cada forma de su mundo. También es fatal que las investigaciones modernas, en el sentido "histórico" del término, se encuentren, en un momento dado, en presencia de una serie interrumpida, reencuentren un hiato incomprensible más allá del cual no se puede construir nada históricamente "cierto" y significativo, más allá del cual no se puede contar más que sobre elementos exteriores fragmentarios y a menudo contradictorios- a menos que el método y la mentalidad no sufran una transformación fundamental.

En virtud de esta premisa, cuando oponemos al mundo moderno el mundo antiguo, o tradicional, esta oposición es al mismo tiempo ideal. El carácter de temporalidad y de "historicidad" no corresponde en efecto, esencialmente, más que a un solo de estos dos términos, mientras que el otro, aquel que alude al conjunto de las civilizaciones de tipo

tradicional, se caracteriza por la sensación de lo que está más allá del tiempo, es decir por un contacto con la realidad metafísica que confiere a la experiencia del tiempo una forma muy diferente "mitológica", hecha de ritmo y de espacio, más que de tiempo cronológico. A título de residuos degenerados, huellas de esta forma cualitativamente diversa de la experiencia del tiempo subsisten aún en algunas poblaciones llamadas "primitivas"([4]). Haber perdido este contacto, haberse disuelto en el espejismo de un puro y simple flujo, de una pura y simple "fuga adelante", de una tendencia que lleva cada vez más lejos su fin, de un proceso que no puede apaciguarse en ninguna posesión y que se consume en todo y por todo, en términos de "historia" y de "devenir", es una de las características fundamentales del mundo moderno, el límite que separa dos épocas, no solo desde el punto de vista histórico, sino también y sobre todo, en un sentido ideal, morfológico y metafísico.

Entonces, el hecho que las civilizaciones de tipo tradicional se sitúen en el pasado, en relación a la época actual, se vuelve accidental: el mundo moderno y el mundo tradicional pueden ser considerados como dos tipos universales, como dos categorías a priori de la civilización. Esta circunstancia accidental permite sin embargo afirmar con justicia que en todas partes donde se ha manifestado o se manifieste una civilización cuyo centro y sustancia sean el elemento temporal, nos encontraremos ante un resurgimiento, bajo una forma más o menos diferente, de las mismas aptitudes, valores y fuerzas que determinan la época moderna, en la acepción histórica del término; y por todas partes donde se haya manifestado y se manifieste, por el contrario, una civilización cuyo centro y sustancia sea el elemento supra-temporal, nos encontraremos ante un resurgimiento, bajo una forma más o menos diferente, de los mismos significados, valores y fuerzas que determinaron los tipos preantiguos de civilización. Así se encuentra aclarado el sentido de lo que llamaríamos "dualismo de civilización" en relación con los términos empleados (moderno y tradicional) y esto debería bastar para prevenir todo equívoco respecto a nuestro "tradicionalismo". No "fue" una vez, sino "es" siempre([5]).

Nuestra referencia a formas, instituciones y conocimientos no modernos se justifican por el hecho que estas formas, instituciones y conocimientos son, por su naturaleza misma, símbolos más transparentes, aproximaciones más afinadas de las desembocaduras más felices de lo que es anterior al tiempo y a la historia, de lo que pertenece a ayer tanto como a mañana, y solo puede producir una renovación real, una "vida nueva" e inagotable en aquel que aun es capaz de recibirla. Solo quien ha llegado a eliminar todo temor y reconocer que el destino del mundo moderno no es en absoluto diferente ni más trágico que el acontecimiento sin importancia de una nube que se alza, toma forma y desaparece sin que el cielo libre pueda encontrarse alterado.

* * *

Tras haber indicado el objeto fundamental de esta obra, nos queda hablar brevemente del "método" que vamos a seguir en estas páginas.

Las notas que preceden bastan, -sin que sea necesario referirse a lo que expondremos llegado el momento, a propósito del origen, del alcance y el sentido del "saber" moderno- para comprender la mezquina estima que concedemos a todo lo que ha recibido en estos últimos tiempos, el certificado oficial de "ciencia histórica" en materia de religiones, instituciones y tradiciones antiguas. Declaramos que intentaremos permanecer al margen de este orden de

cosas, como de todo lo que tiene su fuente en la mentalidad moderna y que el punto de vista llamado "científico" o "positivo", con sus diversas y vanas pretensiones de competencia y monopolio, lo consideramos, en el mejor de los casos, como el de la ignorancia. Decimos "en el mejor de los casos": no negaremos ciertamente que gracias a los trabajos eruditos y laboriosos de los "especialistas" pueda llegar a la luz una materia bruta útil, a menudo necesaria para aquel que no posee otras fuentes de información o no tiene ni el tiempo ni el deseo de reunir y controlar él mismo los datos que le son necesarios en algunos dominios secundarios. Para nosotros permanece siempre claro que allí donde los métodos "históricos" y "científicos" de los modernos se aplican a las civilizaciones tradicionales bajo su aspecto más rudimentario de investigación de huellas y testimonios, todo se reduce en la mayor parte de los casos, a actos de violencia que destruyen el espíritu, limitan y deforman, colocan en vías sin salida de coartas creadas por los prejuicios de la mentalidad moderna, preocupada por defenderse y reafirmarse a sí misma por todas partes. Y esta obra de destrucción y alteración es raramente fortuita; procede, casi siempre, -aunque no sea más que indirectamente- de influencias oscuras y de sugerencias que los espíritus "científicos" dada su mentalidad, son precisamente los primeros en no percibir.

En general, las cuestiones de las que nos ocuparemos son aquellas para las que los materiales que valen "histórica" y "científicamente" apenas cuentan; donde todo lo que, en tanto que mito, leyenda, saga, está desprovisto de verdad histórica y de fuerza demostrativa, adquiere por el contrario, por esta misma razón, una validez superior y se convierte en la fuente de un conocimiento más real y cierto. Allí se encuentra precisamente la frontera que separa la doctrina tradicional de la cultura profana. Esto no se aplica solamente a los tiempos antiguos, a las formas de una vida "mitológica", es decir supra-histórica, como fue siempre en el fondo, la vida tradicional: mientras que desde el punto de vista de la "Ciencia" se concede valor al mito por lo que pudo ofrecer de historia, según nuestro punto de vista, al contrario, es preciso conceder valor a la historia en función de su contenido mítico, ya se trate de mitos propiamente dichos o de mitos que se insinúan en su trama, en tanto que reintegraciones de un "sentido" de la historia misma. Es así que la Roma de la leyenda nos hablará un lenguaje mucho más claro que la Roma temporal y las leyendas de Carlomagno nos harán comprender, mejor que las crónicas y los documentos positivos de la época, lo que significaba el rey de los francos.

Se conoce a este respecto, las anatemas "científicas": ¡arbitrario! ¡subjetivo! ¡fantasioso! Desde nuestro punto de vista, no hay nada más "arbitrario", "subjetivo" y "fantasioso" que lo que los modernos entienden por "objetivo" y "científico". Todo esto no existe. Todo esto se encuentra fuera de la Tradición. La Tradición empieza allí donde, habiendo sido alcanzado un punto de vista supra-individual y no-humano, todo esto puede ser superado. En particular, de hecho, no existe mito, más que el que los modernos han construido en relación al mito, concibiéndolo como una creación de la naturaleza primitiva del hombre, y no como la forma propia de un contenido supra-racional y supra-histórico. Nos preocuparemos poco de discutir y "demostrar". Las verdades que pueden hacer comprender el mundo tradicional no son las que se "aprenden" y "discuten". Son o no son([6]). Se las puede solo recordar y esto se produce cuando uno se ha liberado de los obstáculos que representan las diversas construcciones humanas, en primer lugar, los resultados y los métodos de los "investigadores"

autorizados; cuando pues se ha suscitado la capacidad de ver desde este punto de vista no-humano, que es el mismo punto de vista tradicional.

Incluso si no se considera más que la materia bruta de los testimonios tradicionales, todos los métodos laboriosos, utilizados para la verificación de las fuentes, la cronología, la autenticidad, las superposiciones y las interpolaciones de los textos, para determinar la génesis "efectiva" de instituciones, creencias, acontecimientos, etc..., no son, en nuestro sentido, más adecuados que los criterios utilizados para el estudio del mundo mineral, cuando se les aplica al conocimiento de un organismo viviente. Cada uno es ciertamente libre de considerar el aspecto mineral que existe también en un organismo superior.

Paralelamente, se es libre de aplicar a la materia tradicional llegada hasta nosotros, la mentalidad profana moderna a la cual le ha sido dada no ver más que lo que es condicionado por el tiempo, la historia y el hombre. Pero, al igual que el elemento mineral en un organismo, este elemento empírico, en el conjunto de las realidades tradicionales, está subordinado a una ley superior. Todo lo que, en general, vale como "resultado científico", no vale aquí más que como indicación incierta y oscura de las vías -prácticamente de las causas ocasionales- a través de las cuales, en condiciones determinadas, pueden manifestarse y afirmarse, a pesar de todo, las verdades tradicionales.

Repitámoslo: en los tiempos antiguos, estas verdades han sido siempre comprendidas como siendo esencialmente verdades no humanas. Es la consideración de un punto de vista no humano, objetivo en el sentido trascendental, que es tradicional, y que se debe hacer corresponder con el mundo de la Tradición. Lo que es propio de este mundo, es la universalidad, y lo que le caracteriza, es el axioma *quod ubique, quod ab omnibus et quod semper*. En la noción misma de civilización tradicional está implícita una equivalencia -o homología- de sus diversas formas realizadas en el espacio y en el tiempo. Las correspondencias podrían no ser exteriormente visibles; podrá sorprender la diversidad de las numerosas expresiones posibles, pero sin embargo equivalentes: en algunos casos, las correspondencias serán respetadas en el espíritu, en otros, solo en la forma y en el nombre; en algunos casos, se encontrarán encarnaciones más completas, en otras, más fragmentarias; en ocasiones expresiones legendarias, en otras expresiones históricas, pero existe siempre algo constante y central para caracterizar un mundo único y un hombre único y para determinar una oposición idéntica respecto a todo lo que es moderno.

Quien, partiendo de una civilización tradicional particular, sabe integrarla liberándola del aspecto humano e histórico, de forma que refiera sus principios generadores al plano metafísico donde se encuentran, por así decirlo, en estado puro, puede reconocer estos mismos principios tras las expresiones diversas de otras civilizaciones igualmente tradicionales. Es así como nace un sentimiento de certidumbre y objetividad trascendente y universal, que nada podría destruir, y que no podría alcanzarse por ninguna otra vía.

En los desarrollos que seguirán, se hará referencia tanto a algunas tradiciones, como a otras, de Oriente y Occidente, eligiendo, en cada ocasión, las que ofrezcan la expresión más neta y completa de un mismo principio o fenómeno espiritual. Este método tiene tan poca relación con el eclecticismo del método comparativo de algunos "investigadores" modernos, como el método de paralaje utilizado para determinar la posición exacta de un astro en medio de

puntos señaladores de estaciones diversamente distribuidas; o bien -para emplear la imagen de René Guenon ([7])- la elección, entre las diferentes lenguas que se conoce, la que expresa mejor un pensamiento determinado. Así, lo que llamamos "método tradicional" se caracteriza, en general, por un doble principio: ontológica y objetivamente, por el principio de la correspondencia que asegura una correlación funcional esencial entre elementos análogos, presentándolos como simples formas homólogas de un sentido central unitario; epistemológica y subjetivamente, por el empleo generalizado del Principio de inducción, que debe ser comprendido aquí como la aproximación discursiva de una intuición espiritual, en la cual se realiza la integración y unificación, en un sentido único y en un principio único, de los diversos elementos confrontados.

De esta forma buscaremos percibir el mundo de la Tradición como una unidad, es decir como un tipo universal, capaz de crear puntos de referencia y criterios de valor, diferentes de los que la mayor parte de los occidentales se han habituado pasiva y semi-inconscientemente desde hace mucho tiempo; capaz también, por esto mismo, de colocar las bases de una revuelta eventual del espíritu -no polémica, sino real, positiva- contra el mundo moderno.

A este respecto, no nos dirigimos más que a los que, ante la acusación previsible de ser utopistas anacrónicos, ignoran la "realidad de la historia", saben permanecer impasibles comprendiendo que, a partir de ahora, no hay nada que decir a los apologistas de lo "concreto": "deteneros" o "volver" o "alzada la cabeza", sino más bien: "avanzad cada vez más rápidos sobre la pendiente siempre más inclinada, quemad etapas, romped todos los diques. Ninguna cadena os ciñe. Coged los laureles de todas vuestras conquistas. Corred con las alas cada vez más rápidas, con un orgullo cada vez más hinchado por vuestras victorias, por vuestras "superaciones", por vuestros imperios y democracias. La fosa debe ser colmada y se tiene necesidad de estiercol para el nuevo árbol que, de forma fulminante, surgirá de vuestro fin" ([8]).

* * *

En esta obra, deberemos limitarnos a dar, sobre todo, principios directores, cuyas aplicaciones y desarrollo adecuado exigirían quizás otros tantos volúmenes como capítulos tiene esta obra: no indicaremos pues más que los elementos esenciales. Aquel que desee puede adoptarlos como base para ordenar y profundizar ulteriormente, desde el punto de vista tradicional, la materia de cada terreno estudiado, dándole una extensión y un desarrollo incompatibles con la economía de esta obra.

En una primera parte, expondremos una especie de doctrina de las categorías del espíritu tradicional: indicaremos los principios fundamentales según los cuales se manifestaba la vida del hombre tradicional. El término "categoría" es empleado aquí en el sentido de principio normativo a priori. Las formas y los significados de que se trata no deben ser considerados como siendo, o habiendo sido, efectivamente una "realidad", sino como ideas que deben determinar y dar forma a la realidad, a la vida, y cuyo valor es independiente de su grado de "realización", el cual, por otra parte, jamás sería perfecto. Esto elimina el malentendido y la objeción consistente en pretender que la realidad histórica no justifica en absoluto las formas y los significados de los que tendremos que hablar. Puede eventualmente admitirse esto, sin

concluir, por tanto, que, a este respecto, todo se reduce a ficciones, utopías, "idealizaciones" o ilusiones. Las formas principales de la vida tradicional, en tanto que "categorías", tienen la misma dignidad que los principios éticos: válidos en sí mismos, exigen solo ser reconocidos y queridos; exigen que el hombre les sea interiormente fiel y se sirva de ellos como medida, para él mismo y para la vida, tal como hizo siempre el hombre tradicional. Por lo que, el aspecto "historia" y "realidad" tiene aquí un simple alcance ilustrativo y evocador fundado sobre ejemplos y evocador de valores que, desde este punto de vista, igualmente, pueden ser, hoy, o mañana, tan actuales, como lo pudieron ser ayer.

El elemento histórico no entrará en consideración más que en la segunda parte de esta obra donde serán examinados la génesis del mundo moderno y los procesos que, durante los tiempos históricos, han conducido hasta él. Pero el hecho de que el punto de referencia sea siempre el mundo tradicional en su cualidad de realidad simbólica, supra-histórica y normativa y que el método consista, igualmente, en investigar lo que tuvo y tiene una acción más allá de las dos dimensiones de superficie de los fenómenos históricos, hará que nos encontremos, hablando con propiedad, en presencia de una metafísica de la historia.

Con estos dos planos de investigación, pensamos poner suficientes elementos a disposición de aquel que, hoy o mañana, es o sea aun capaz de despertar.

[[1]]Decimos: "Entre los modernos", pues, como se verá, la idea de un declive, de un alejamiento progresivo de una vida más alta y la sensación de la venida de tiempos aun más duros para las futuras razas humanas, eran temas bien conocidos en la Antigüedad tradicional.

[[2]]R. GUENON, *La crise du monde moderne*, París, 1927, pag. 21 y sigs.

[[3]]Cf. F. W. SCHELLING, *Einleitung in die Philos der Mythologie*, S. W., ed. 1846, sec. II, vol. I, pag. 233-235.

[[4]]Cf. HUBERT-MAUSS, *Mélanges d'Histoire des Religions*, París, 1929, pag. 189 y sig. Para el sentido sagrado y cualitativo del tiempo, cf. esta obra, I, par. 19.

[[5]]SALUSTIO, *De Diis et mundo*, IV.

[[6]]Más adelante, se verá quizás más claramente la verdad de estas palabras de LAO-TSE (Tao-te-king, LXXXI): "El hombre que tiene la Virtud no discute; el hombre que discute no tiene la Virtud", y así mismo, las expresiones tradicionales arias a propósito de los textos que "no puede haber sido hechos por los mortales y que no son susceptibles de ser medidos por la razón humana" (Manavadharmashastra, XII, 94). En la misma obra (XII, 96) se añade: "Todos los libros que no tienen la Tradición como base han salido de la mano del hombre y perecerán: este origen demuestra que son inútiles y mentirosos".

[[7]]R. GUENON, *Le symbolisme de la Croix*, París, 1931, pag. 10.

[[8]]G. DI GIORGIO ("Zero"), en *Crollano le torri "La Torre"*, nº 1, 1930.

2. LA REALEZA

Todas las formas tradicionales de civilización se han caracterizado por la presencia de seres que, por el hecho de su "divinidad", es decir, de una superioridad, innata o adquirida, en relación a las condiciones humanas y naturales, encarnan la presencia viviente y eficaz del principio metafísico en el seno del orden temporal. Tal es, conforme a su sentido etimológico profundo y al valor original de su función, el pontifex, el "constructor de puentes" o de "vías" (el sentido arcaico de pons era también el de "vía" entre lo natural y lo sobrenatural).

Tradicionalmente, el pontifex se identificaba, por otra parte, con el rex, según el concepto único de una divinidad real y de una realeza sacerdotal. "Era conforme a la costumbre de nuestros ancestros que el rey fuera igualmente pontífice y sacerdote", refiere Servius([1]), y, en la tradición nórdica, encontramos esta fórmula: "que aquel que es el jefe sea, para nosotros, el puente" ([2]). Así los verdaderos reyes encarnaban, de forma estable, esta vida que está "más allá de la vida". Sea por su simple presencia, sea por su mediación "pontifical", sea en virtud de la fuerza de los ritos, convertidos en eficaces por su poder y las instituciones de las que ellos constituían el centro, influencias espirituales irradiaban en el mundo de los hombres, injertándose en sus pensamientos, sus intenciones y sus actos, conteniendo a las fuerzas oscuras de la naturaleza inferior, ordenando el conjunto de la vida en vistas a volverla apta para servir de base virtual a realizaciones de luz, favoreciendo las condiciones generales de prosperidad, de "salud" y de "fortuna".

El primer fundamento de la autoridad y del derecho de los reyes y de los jefes, la razón por la cual eran obedecidos, temidos, y venerados en el mundo de la Tradición, era esencialmente su cualidad trascendente y no humana, considerada, no como una expresión vacía, sino como una poderosa y terrible realidad. En la medida misma en que se reconocía la preeminencia ontológica de lo que es anterior y superior a lo visible y a lo temporal, se reconocía inmediatamente a estos seres un derecho soberano, natural y absoluto. Existe una concepción que no se encuentra en ninguna civilización tradicional y que no ha aparecido más que en los tiempos de decadencia que siguieron: es la concepción puramente política de la autoridad suprema, la idea que se funda sobre la simple fuerza y la violencia, o sobre cualidades naturales y seculares, como la inteligencia, la sabiduría, la habilidad, el valor físico, la solicitud minuciosa para la felicidad material colectiva. Esta base siempre ha tenido, sin embargo, un carácter metafísico. Así pues, la idea según la cual los poderes son conferidos al jefe por aquellos a quienes gobierna, según la cual su autoridad es la expresión de la colectividad y debe ser sometida al querer de ésta, es completamente ajena a la Tradición. Es Zeus quien da a los reyes de nacimiento divino la *kyria ke*, o *kyria ke*, en tanto que ley de lo alto, no tiene nada que ver con lo que se convertirá luego en el *nomos*, la ley política de la comunidad([3]). En la raíz de todo poder temporal, se encontraba pues la autoridad espiritual, considerada, de alguna manera, como la de una "naturaleza divina bajo una forma humana". Según la concepción indo-aria, por ejemplo, el soberano no es un "simple mortal", sino más bien, "una gran divinidad bajo forma humana"([4]). En el rey egipcio, se veía, en el origen, una manifestación de Ra o de Horus. Los reyes de Alba y de Roma personificaban a Júpiter; los reyes asirios a Baal; los reyes iraníes al Dios de la luz; los príncipes germánicos y del Norte eran de la misma raza que Tiuz, Odín y los Ases; los reyes griegos del ciclo dórico-aqueo se llamaban *basileus* o *basileus* en relación con su origen divino. Más allá de la gran diversidad de las formulaciones míticas y

sagradas, el principio constantemente afirmado es el de la realeza, en tanto que "trascendencia inmanente", es decir presente y actuante en el mundo. El rey -no hombre, sino ser sagrado- con su "ser", con su presencia, es ya el centro, el apex. Al mismo tiempo, se encuentra en él la fuerza que vuelve eficaces las acciones rituales que puede realizar y en las cuales se veía la contrapartida del verdadero "reino" y los apoyos sobrenaturales del conjunto de la vida, en el marco de la tradición([5]). Es por ello que la realeza se imponía y era reconocida de una forma natural. No era sino a título accesorio que tenía necesidad de recurrir a la fuerza material. Se imponía primero e irresistiblemente, a través del espíritu. "Espléndida es la dignidad de un dios sobre la tierra -dice un texto indo-ario([6])- pero difícil de alcanzar para los débiles. Solo es digno de convertirse en rey aquel cuya alma está hecha para esto". El soberano aparece como un "adepto de la disciplina de aquellos que son dioses entre los hombres"([7]).

En la Tradición, la realeza ha ido asociada a menudo con el símbolo solar. Se reconoce en el rey la "gloria" y la "victoria" propias al sol y a la luz -símbolos de la naturaleza superior- que triunfan cada mañana sobre las tinieblas. "Todos los días se alza como un rey sobre el trono de Horus de los vivientes, al igual que su padre Ra (el Sol). Yo establezco que tu te alces en calidad de rey del Sur y del Norte, sobre el trono de Horus, como el sol, eternamente"... son expresiones de la antigua tradición real egipcia([8]). Coinciden, por otra parte, exactamente con las expresiones iránicas, donde el rey es considerado "de la misma raza que los dioses", "tiene el mismo trono que Mithra, se alza con el Sol"([9]) y es llamado *particeps siderum*, "Señor de paz, salud de los hombres, hombre eterno, vencedor que se alza con el sol"([10]). Mientras que la fórmula de consagración es la siguiente: "Sé el poder, sé la fuerza de la victoria, sé inmortal... Hecho de oro, surgidos ambos, Indra y el Sol, a la luz de la aurora"([11]), se dice, en la tradición indo-aria, a propósito de Rohita "la fuerza conquistadora", personificación de un aspecto de la solaridad y del fuego divino (Agni): "Avanzando, (Agni) ha creado la realeza en este mundo. Te ha aportado la realeza, ha dispersado a tus enemigos"([12]). En algunas antiguas representaciones romanas es el dios Sol quien remite al Emperador una esfera, emblema del imperio universal, y expresiones relativas a la estabilidad y al imperio de Roma, aluden a su solaridad: *sol conservator, sol dominus romani imperii*([13]). "Solar" fue también la postrera profesión de fé romana, cuando el último representante de la antigua tradición, el Emperador Juliano, relacionó su dinastía, nacimiento y dignidad real, con la solaridad en tanto que fuerza espiritual irradiante del "supra-mundo"([14]). Un reflejo de tal concepción se ha conservado hasta los Emperadores gibelinos, pudiéndose hablar de una *deitas solis* a propósito de Federico II Hohenstaufen([15]).

Esta "gloria" o "victoria" solar ligada a la realeza no se reducía por otra parte a un simple símbolo, sino que era una realidad metafísica, se identificaba con una fuerza no-humana actuante, de la que el rey, en tanto que tal, era considerado como el detentador. En el mazdeísmo se encuentra una de las expresiones simbólicas tradicionales más características de esta idea: aquí el *hvarenô* (designaciones posteriores: *hvorra* o *farr*) -la "gloria" que el rey posee- es un fuego sobrenatural propio de las entidades celestes, pero sobre todo solares, que le da la inmortalidad y le concede el testimonio de la victoria([16]), victoria que es preciso entender -como veremos- de forma que los dos sentidos, uno místico, el otro militar (material), no solamente no se excluyan, sino que se impliquen recíprocamente([17]). Este

hvarênô se confunde más tarde entre los pueblos no iraníes, con la "fortuna", que reaparece, en la tradición romana, bajo la especie de esta "fortuna real" que los césares se transmitían ritualmente y en la cual se pudo reconocer una asunción activa, "triumfal" del "destino" personificado de la ciudad determinada por el rito de su fundación. El atributo real romano de *felix* debe ser referido al mismo contexto, a la posesión de una virtud eficaz extra-normal. Igualmente romana era la idea que la autoridad legítima no se desprende de la herencia o del voto del Senado, sino de los "dioses" (es decir de un elemento sobrenatural) y que se manifiesta mediante la victoria([18]). En la tradición védica aparece una noción equivalente: el *agni vaiçvânara*, concebida como un fuego espiritual que guía a los reyes conquistadores hacia la victoria.

En el antiguo Egipto, el rey era llamado no solo Horus, sino "Horus combatiente" -*Hor âhâ*- para designar este carácter de victoria o de gloria del principio solar presente en el rey: en Egipto este era no solo "descendiente divino", sino que estaba "constituido" como tal, y luego, periódicamente confirmado por medio de ritos que reproducían la victoria del dios solar Horus sobre Typhon-Set, demonio de las regiones inferiores([19]). Se atribuía a estos ritos el poder de evocar una "fuerza" y una "vida" que "abrazaba" sobrenaturalmente las facultades del rey([20]). Uas -la "fuerza"- tiene por lo demás como ideograma el cetro llevado por los dioses y por el rey, ideograma que, en los textos más antiguos, corresponde a otro cetro en forma de línea quebrada, donde se puede reconocer el zig-zag del rayo. La "fuerza" real aparece así como una manifestación de la fuerza celeste fulgurante, y la unión de los signos "vida-fuerza", *ansûs*, forma una palabra que designa también la "leche de llama" de la que se alimentan los Inmortales y que, a su vez, no está carente de relación con el uraeus, la llama divina, tanto vivificante como terriblemente destructora, cuyo símbolo, en forma de serpiente, ciñe la cabeza del rey egipcio. En esta expresión tradicional, los diversos elementos convergen pues hacia la idea única de un poder o fluido no terrestre -sa- que consagra y certifica la naturaleza solar-triumfal del rey y que de un rey se "lanza" hacia otro -sotpu- determinando la cadena ininterrumpida y "áurea" de la raza divina, legítimamente designada para "reinar"([21]). Uno de los "nombres" del rey egipcio es, además, "Horus hecho de oro", en tanto que el oro significa el fluido "solar" que es la materia del cuerpo incorruptible de los inmortales([22]). En fin, no deja de tener interés señalar que la "gloria" se representa, en el mismo cristianismo, como atributo divino -gloria in excelsis Deo- y que, según la teología mística católica, es en la "gloria" donde se realiza la visión beatífica. La iconografía cristiana la representa habitualmente como una aureola en torno a la cabeza, aureola cuyo sentido corresponde manifiestamente a la del uraeus egipcio y a la corona irradiante de la realeza solar irano-romana.

Muchas tradiciones caracterizan igualmente la naturaleza de los reyes diciendo que no han nacido de un nacimiento mortal. Esta idea, frecuentemente relacionada con algunas representaciones simbólicas (virginidad de la madre, divinidades que se unen a una mujer, etc.) significa que la verdadera vida del rey divino, aun estando injertada sobre una vida personal y limitada que empieza con el nacimiento terrestre y termina con la muerte del organismo, no se reduce a esta vida, sino que emana de una influencia supra-individual que no sufre ninguna solución de continuidad y con la cual se identifica esencialmente. Es en la

doctrina relativa a los reyes sacerdotes tibetanos (los "Dalai Lama") que esta idea se presenta de forma más clara y consciente([23]).

Según la tradición extremo-oriental, el rey "hijo del cielo" - t'ien-tze-, es decir, considerado precisamente como no nacido de un simple nacimiento mortal, posee el "mandato celeste" t'ieng-ming([24]) que implica igualmente la idea de una fuerza real extra-natural. La forma de manifestación de esta fuerza "del cielo" es, según la expresión de Leo-Tsé, el actuar-sin-actuar (wei-wu-wei), es decir, la acción inmaterial por la pura presencia([25]). Es invisible como el viento y sin embargo su acción presenta el carácter ineluctable de las energías de la naturaleza: las fuerzas de los hombres ordinarios -dice Meng-seu- se inclinan ante ella como briznas de hierba bajo el viento([26]). En relación con el actuar-sin-actuar, se lee también en un texto: "Los hombres soberanamente perfectos, por su amplitud y la profundidad de su virtud, son parecidos a la Tierra; por la altura y esplendor de esta virtud, son similares al Cielo; por su extensión y su duración, son como el espacio y el tiempo sin límite. Aquel que se encuentra en este estado de alta perfección no se muestra y sin embargo, como la Tierra se revela por sus beneficios; es inmóvil y sin embargo, como el Cielo, opera numerosas transformaciones; no actúa, y sin embargo, como el espacio y el tiempo, conduce sus obras a la culminación perfecta". Solo tal hombre "es digno de poseer la autoridad soberana y mandar a los hombres"([27]).

El simbolismo que sitúa sobre el trono la sede del Dragón celeste([28]), indica que se reconoce en el rey la misma potencia terrible que representa el hvarenô iranio y el uraenus faraónico. Estableciendo en esta fuerza o "virtud", el soberano, wang, tenía, en la China antigua, una función suprema de centro, de tercer poder entre el cielo y la tierra. Se estimaba que de su comportamiento dependían, ocultamente, no solo la felicidad o las desgracias de su reino y las cualidades morales de su pueblo (es la "virtud" inmovil emanada del "ser" del soberano, y no de sus acciones, que vuelve buena o mala la conducta de su pueblo), sino también la marcha regular y favorable de los fenómenos naturales mismos([29]). Esta función de centro suponía sin embargo su estabilidad en este modo de ser interior, "triumfal", del que hemos hablado, y al que corresponde, aquí, el sentido de la expresión conocida; "invariabilidad en el medio", así como la doctrina según la cual "es en la invariabilidad en el medio donde se manifiesta la virtud del Cielo"([30]). Siendo así, nada impedía, en principio, contra su "virtud", el poder de cambiar el curso ordenado de las cosas humanas, del Estado y de la misma naturaleza. El soberano debía pues buscar en sí, no en tanto que soberano, sino en tanto que hombre, la causa primera y la responsabilidad oculta de todo acontecimiento anormal([31]).

Desde un punto de vista más general, la noción de operaciones sagradas por medio de las cuales el hombre sostiene, con ayuda de sus poderes profundos, el orden natural y renovado -por así decirlo- la vida misma de la naturaleza, pertenece a una tradición arcaica que, muy frecuentemente, se confunde con la tradición Real([32]). En todo caso, la concepción según la cual el rey o el jefe tiene por función primera y esencial la realización de estas acciones rituales y sacrificiales que constituyen el centro de gravedad de la vida del mundo tradicional, reaparece frecuentemente en un vasto ciclo de civilizaciones tradicionales, desde el Perú precolombino y el Extremo-Oriente, hasta las ciudades griegas y Roma: lo que confirma el carácter inseparable de la dignidad real y de la dignidad sacerdotal o pontifical, de la que ya

hemos hablado. "Los reyes -dice Aristóteles([33])- deben su dignidad al hecho de que son los sacerdotes del culto común". La primera de las atribuciones de los reyes de Esparta era la realización de los sacrificios; se podría decir otro tanto de los primeros soberanos de Roma, así como de la mayor parte de los del período imperial. El rey, provisto de una fuerza no terrestre, arraigada en el "más-que-vida", aparecía, de una forma natural; como aquel que podía eminentemente poner en acción el poder de los ritos y abrir las vías al mundo superior. Es por ello que en las formas de tradición, donde se encuentra una casta sacerdotal distinta, el rey, en virtud de su dignidad y de su función original, forma parte de ella y, a decir verdad, es su jefe. Tal fue el caso en la Roma de los orígenes, y también en el Egipto antiguo (para poder volver propicios los ritos, el faraón repetía cada día el culto al cual se atribuía la renovación de la fuerza divina que albergaba en sí mismo) y en Irán donde, como se lee en Firduzi y como refiere Jenofonte ([34]), el rey, que, en virtud de su función, era considerado como la imagen del dios de la luz sobre la tierra, pertenecía a la casta de los Magos, de la que era su jefe. Simétricamente, la costumbre en algunos pueblos, de deponer e incluso suprimir al jefe cuando sobrevenía un accidente o una grave calamidad -ya que esto significaba para ellos el debilitamiento de la fuerza mística de "fortuna" que daba el derecho de ser jefe([35])- debe ser considerado como el reflejo de una concepción que, aun bajo una forma degenerada y supersticiosa, se refiere al mismo orden de ideas. Entre las razas nórdicas, hasta el período de los godos, y aunque el principio de la divinidad real permaneciera firmemente establecido (el rey era considerado como un As y un semi-dios - semideos id est ansis- que triunfaba en virtud de su fuerza de "fortuna" -quorum quasi fortuna vincebat)([36])- y un acontecimiento funesto, como una hambruna o la peste, o la destrucción de la cosecha, era imputada, menos a la desaparición del poder místico de la "fortuna", instaurado en el rey, que a un acto que debía de haber cometido en tanto que individuo mortal y que había paralizado la eficacia objetiva([37]). Por ejemplo, según la Tradición, por haber faltado a la virtud aria fundamental -la verdad- y haberse mancillado con la mentira, el antiguo rey iranio Yima([38]) habría sido abandonado por la "gloria", por la virtud mística de la eficacia. Hasta la Edad Media franco-carolingia y en los marcos del cristianismo mismo, fueron convocados concilios de obispos para buscar a qué representantes de la autoridad temporal, o incluso eclesiástica, podía ser atribuida la causa de una enfermedad determinada. Son las últimas resonancias de la idea en cuestión.

Era pues necesario que el rey mantuviese la cualidad simbólica y solar del invictus -sol invictus, - y en consecuencia el estado de "centralidad" impasible y no humana al cual corresponde precisamente la idea extremo-oriental de la "invariabilidad en el medio". Además, la fuerza y con ella la función, pasaban a aquel que mejor sabía asumirla. Se trataba de uno de los casos donde el concepto de "victoria" se convertía en el punto de interferencia de diversos significados. A este respecto, y a condición de comprenderla en su sentido más profundo, es interesante referirse a la leyenda arcaica del Rey de los Bosques de Nemi, cuya dignidad, real y sacerdotal al mismo tiempo, pasaba a aquel que había sabido sorprenderlo y matarlo. Frazer ha intentado referir a esta leyenda algunas tradiciones del mismo tipo, extendidas a través del mundo.

Aquí, la "prueba" contemplada bajo el aspecto de un combate físico -suponiendo que se trate de tal caso-, no es más que la trasposición materialista de algo a lo que se atribuye un

significado superior, o que debe ser referido a la idea general de los "juicios divinos", de los que hablaremos más adelante. En cuando al sentido profundo encerrado en la leyenda del rey- sacerdote de Nemi, es preciso recordar que, según esta tradición, solo un "esclavo fugitivo" (es decir, esotéricamente, un ser escapado de los lazos de la naturaleza inferior) que había conseguido recoger una rama del roble sagrado, tenía el derecho a enfrentarse al Rex Nemorensis. El roble equivalía al "árbol del Mundo" que, en muchas otras tradiciones, simboliza la fuerza de la victoria([39]); el sentido es que solo un ser que ha llegado a participar en esta fuerza, puede aspirar a arrebatar su alta dignidad al Rex Nemorensis. A propósito de esta dignidad, conviene señalar que el roble, al igual que el bosque del cual el sacerdote real de Nemi era "rex", tenían relaciones con Diana y que Diana era al mismo tiempo "la esposa" del Rey de los Bosques. En las antiguas tradiciones del Mediterráneo oriental, las grandes diosas asiáticas de la vida eran a menudo representadas por árboles sagrados: luego desde el mito helénico de las Hespérides hasta el mito nórdico de la diosa Idun, y al mito gaélico del Mag Mell, residencia de dioses de una espléndida belleza y del "Arbol de la Victoria", aparecían siempre lazos simbólicos tradicionales entre mujeres o diosas, potencias de vida, de inmortalidad o de la sabiduría, y árboles.

En lo que concierne el Rex Nemorensis, lo que se manifiesta también, a través de los símbolos, es la idea de una realeza que extrae su origen de haber esposado o poseído la fuerza mística de la "vida" -que es también la fuerza de sabiduría trascendente y de inmortalidad- personificada, sea por la diosa, sea por el Arbol([40]). Es por ello que el significado general de la leyenda de Nemi, que se reencuentra en muchas otras leyendas o mitos tradicionales, es la de un vencedor o héroe, que toma, como tal, posesión de una mujer o diosa([41]) que, en otras tradiciones tiene, sea el sentido indirecto de una guardiana de frutos de inmortalidad (tales son las imágenes femeninas que se encuentran en relación con el árbol simbólico en los mitos de Hércules, de Jasón, de Gilgamesh, etc.), sea directo de personificación de la fuerza oculta del mundo y de la vida, o aun de personificación de la ciencia no humana. Esta mujer o diosa puede presentarse en fin como expresión misma del principio de la soberanía (imagen del caballero o el héroe desconocido de las leyendas, que se convierte en rey, cuando hace suya a una misteriosa princesa)([42]).

Es posible interpretar en el mismo sentido algunas tradiciones antiguas relativas a un origen femenino del poder real([43]). Su significado es entonces exactamente opuesto a la interpretación gineocrática de la que hablaremos en su momento. Respecto al "Arbol" es interesante señalar que, en las leyendas medievales también, está en relación con la idea imperial: el último Emperador, antes de morir, suspenderá el cetro, la corona y el escudo en el "Arbol Seco" situado, habitualmente, en la región simbólica del "preste Juan"([44]), al igual que Rolando, muriendo, suspendió en el "Arbol" su espada invencible. Otra convergencia de los contenidos simbólicos: Frazer ha revelado la relación existente entre la rama que el esclavo fugitivo debe arrancar al roble sagrado de Nemi para poder combatir con el Rey de los Bosques, y el ramillete de oro que permite a Eneas descender vivo a los Infiernos, es decir, penetrar, viviendo, en lo invisible. Uno de los dones recibidos por Federico II del misterioso "preste Juan" será precisamente un anillo que vuelve invisible (es decir que trasporta en la inmortalidad y en lo invisible: en las tradiciones griegas, la invisibilidad de los héroes es frecuentemente sinónimo de su paso a la naturaleza inmortal) y asegura la victoria([45]) : igualmente Siegfried, en el Nibelungenlied (VI), gracias al mismo poder simbólico de volverse

invisible, somete y conduce a las bodas reales a la mujer divina Brunhilde. Brunhilde, al igual que Siegfried, en el *Sigrdrífumâl* (4-6) aparece como quien confiere a los héroes que la "despiertan", las fórmulas de sabiduría y de victoria contenidas en las Runas.

Restos de tradiciones, en los que se repiten los temas contenidos en la leyenda arcaica del Rey de los Bosques, subsisten hasta el fin de la edad Media, e incluso más tarde, siempre asociados a la idea antigua de que la realeza legítima es susceptible de manifestar, incluso de una forma específica y concreta -casi diríamos "experimental"- signos de su naturaleza sobrenatural. Un solo ejemplo: tras la guerra de los Cien Años, Venecia pide a Felipe de Valois facilitar la prueba de su derecho efectivo para ser rey, por uno de los medios siguientes: el primero, la victoria sobre un adversario contra el cual Felipe debería de combatir en campo cerrado, rememora al *Rex Nemorensis* y al testimonio místico inherente a cada "victoria"([46]). En cuanto a los otros medios, se lee en un texto de la época: "Si Felipe de Valois es, como afirmam, verdaderamente rey de Francia, que lo demuestre exponiéndose a leones hambrientos; pues los leones jamás hieren a un verdadero rey; o bien que realice el milagro de la curación de las enfermedades, como tienen costumbre de realizar los verdaderos reyes. En caso de fracasar, se reconocería indigno del reino". Un poder sobrenatural, manifestándose por la victoria o la virtud taumatúrgica, incluso en tiempos como los de Felipe de Valois, que pertenecen ya a la era moderna, permanece pues inseparable de la idea que tradicionalmente se tenía de la realeza verdadera y legítima([47]). Abstracción hecha de la cualificación real de cada persona para representar el principio y ejercer la función, la convicción sigue siendo "que en el origen de la veneración inspirada por los reyes, figuran principalmente las virtudes y poderes divinos descendidos solo sobre ellos, y no solo los demás hombres"([48]). Joseph de Maistre escribe([49]): "Dios hace los Reyes, al pie de la letra. Prepara las razas reales; las madura en medio de una nube que esconde su origen. Parecen luego coronados de gloria y de honor; se imponen; y tal es el mayor signo de su legitimidad. Avanzan como por sí mismos, sin violencia, de una parte, y sin deliberación marcada, de la otra: es una especie de tranquilidad magnífica que no resulta fácil de expresar. Usurpation légitimae me parecería la expresión apropiada (si no fuera demasiado atrevida) para caracterizar esta especie de origen, que el tiempo se preocupa de consagrar"([50]).

([1])Cf. SERVIUS, *Aeneid.*, III, 268.

([2])En los *Mabinogion*.

([3])Cf. *Handbuch der klassich. Altertumswissens*, Berlin, 1887, tomo IV, pg. 5-25.

([4])*Mânaradharmashastra* (Leyes de Manú), VII, 8: VII, 4-5.

([5])Por el contrario, en Grecia y Roma, si el rey de volvía indigno del cargo sacerdotal, que oficiaba el *rex sacrorum*, el primero y supremo, celebrando los ritos para la colectividad, del cual era al mismo tiempo el jefe político, no podía ser rey. Cf. Fuster de COULANGES, *La Cité antique*, París, 17, 1900, pag. 204.

([6])*Nitisâra*, IV, 4.

[[7]]Ibid., I, 63.

[[8]]A. MORET, *Le rituel du culte divin en Egypte*, París, 1902, pag. 26-27; *Du caractère religieux de la Royauté pharaonique*, París, 1902, pag. 11.

[[9]]F. CUMONT, *Textos et Mon, figués relatifs aux mysterères de Mithra*, v. II, pag. 27; v. II, pag. 123 donde se explica como este simbolismo pasa más tarde en la Romanidad imperial. En Caldea también, se discierne al rey el título de "sol del conjunto de los hombres" (Cf. G. MASPERO, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient class.*, París, 1895, v.II, pag. 622).

[[10]]F. SIEGEL, *Eranische Altertumskunde*, Leipzig, 1871, v. III, pag. 608-9.

[[11]]A. WEBER, *Rayasurya*, pag. 49.

[[12]]Arthara-Veda, XIII, I - 4-5.

[[13]]SAGLIO, *Dict. des Antiquités grecques et romaines*, v. IV, pages. 1384-1385.

[[14]]EMPEREUR JULIEN, *Helios*, 131 b, a comparar de 134 a-b, 158 bc.

[[15]]Cf. E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich II*, Berlín, 1927, pag. 629.

[[16]]Cf. SPIEGEL, *op. cit.*, v. II, pag. 42-44, v. III, pag. 654; F. CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913, pag. 96 y sigs.

[[17]]Sobre el hvarenô cf. Yasht, XIX passim y 9: "Sacrificamos a la terrible gloria -haveêm hvarenô- creado por Mazda, suprema fuerza conquistadora, de alta acción, a la cual se relacionan la salvación, la sabiduría y la felicidad, en la destrucción más potente de cualquier cosa".

[[18]]Cf. FIRMICUS MAT., *Mathes.*, IV, 17, 10; MAMERT., *Paneg. Max.*, 10-11.

[[19]]MORET, *Royauté Phar.*, *op. cit.*, pag. 21, 98, 232. Una fase de tales ritos era el "movimiento circular", corresponden a la forma como el sol se desplaza en el cielo. Sobre el camino del rey, se sacrificaba un animal tifónico, evocación mágico-ritual de la victoria de Horus sobre Tifón-Set.

[[20]]Cf. *ibid*, pag. 255, la expresión hieroglífica: "He abrazado tus carros con la vida y la fuerza, el fluido está tras de tí por toda tu vida, tu salud, para tu fuerza". Dirigida por el dios al rey en el momento de su consagración; y pag. 108-9: "Ven hacia el templo de tu padre Amon-Ra para que te dé la eternidad como rey de las dos tierras y a fin de que abrace tus carros con la vida y la fuerza".

[[21]]Cf. MORET, *ibid*, pag. 42-3, 45, 48, 293, 300.

[[22]]*Ibid*, pag. 23. Hemos indicado, en una cita anterior, esta misma significado del oro, igualmente en relación con la realeza, en la tradición hindú.

[[23]]Cf. A. DAVID-NEEL, *Mystiques et Magiciens du Tibet*, París, 1929.

[[24]]C. MASPERO, *La Chine antique*, París, 1925, pag. 144-145.

[[25]]Cf. Tao-te-king XXXVII; a confrontar con LXXIII, donde son mencionados los atributos siguientes: "vencer sin lucha, hacerse obedecer, atraer sin llamar, actuar sin hacer".

[[26]]Lun-yû, XII, 18-19. Respecto al género de "virtud" del cual el soberano es detentador, Cf. también Tshung-yung, XXXIII, 6, donde se dice que las acciones secretas del Cielo se caracterizan por el más extremo grado de inmaterialidad - "no tienen ni sonido, ni olor", son sutiles "como la pluma más ligera".

[[27]]Tshung-yung, XXVI, 5-6, XXXI, 1.

[[28]]Cf. A. REVILLE, "La Religion Chinoise", París, 1889, pag. 164-5.

[[29]]En el Tshung-yung (XXII, I, XXIII, I) se dice hombres perfectos o trascendentes "que si pueden ayudar el Cielo y la Tierra a transformar y a mantener los seres para que alcancen su desarrollo completo, es porque forman un tercer poder con el cielo y a tierra".

[[30]]Cf. Lun-Yu, VI, 27: "La invariabilidad en el medio es lo que constituye la Virtud. Los hombres raramente permanecen en ella".

[[31]]Cf. REVILLE, *LA RELIGION CHINOISE*, París, 1889, pag. 58-60, 137: "Los chinos distinguen netamente la función imperial de la persona misma del emperador. La unción es divina, transfigura y diviniza la persona tanto como la investidura. El emperador, mostrando sobre el trono, abdica de su nombre personal y se hace nombre con un título imperial que elige o que se elige para él. El Emperador, en China, es menos una persona que un elemento, una de las grandes fuerzas de la naturaleza, algo como el sol o la estrella polar". Toda desgracia, la revuelta de las masas, significa que "el individuo ha traicionado el principio que, le mantiene en pie"; es un signo del "cielo" de la decadencia del soberano, no en tanto que soberano, como individuo.

[[32]]Cf. . FRAZER, *The golden bough*, cit., I.

[[33]]ARISTOTELES, *Pol.* VI, 5, 11; cf. 111, 9.

[[34]]*Cyrop*, VIII, v. 26; VI, v. 17.

[[35]]Cf. FRAZER, *The Golden Bough.*, trad. ital., Roma, 1925, v. II, pag. 11, sg. LEVY-BRUHL (*La mentalidad primitiva*, París 1925, pag. 318-337, 351) pone en claro la idea de que los pueblos llamados "primitivos", según la cual "cada desgracia descalifica místicamente", correlativamente a la otra idea según la cual el éxito no se debe nunca solo a las causas naturales. Por lo que es de la misma concepción, contemplada bajo una forma superior, es decir, al hvarenô o gloria mazdea cf. SPIEGEL, *Eran. Altern*; op. cit., III, pág. 598-654.

[[36]]JOURDANES, XIII, apud W. GOLTHER, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895, pág. 194

[[37]]Cf. M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924, pág. 55-58.

[[38]]Yasht, XIX, 34-35. El hvarenô se retira tres veces, en relación con la triple dignidad de Yima como sacerdote, guerrero y "agricultor".

[[39]]El árbol ashvattha de la tradición hindú tiene las raíces en lo alto, es decir, en los cielos, en lo invisible (cf. Kâthaka-Upanishad, VI, 1, 2). En el primero de estos textos, el árbol, al ser puesto en relación con la fuerza vital (prana) y con el "rayo", remite entre otros a los caracteres de la "fuerza" representada por el cetro faraónico. Por lo que está en relación con la fuerza de victoria, cf. Atharva-Veda (III, 6, 1-3, 4) donde el ashvattha es llamada el aliado de Indra, el dios guerrero, en tanto que matador de Vrtra, es invocada en estos términos: "Contigo, vencedor como el toro irresistible, contigo, o Ashvattha, podemos vencer a nuestros enemigos".

[[40]]En la tradición egipcia, el "nombre" del rey está escrito por los dioses sobre el árbol sagrado ashed donde está "eternamente fijado" (cf. MORET, Royauté Pharaon., 103). En la tradición irania existe una relación entre Zaratustra, prototipo de la realeza divina de los persas y un árbol celeste, trasplantado a la cumbre de una montaña (Cf. SPIEGEL, r. Altert., I, pag. 688). Para los significados de ciencia, inmortalidad y de vida ligados al árbol y a las diosas, cf., en general, GOBLET d'ALVIELLA - La migration des Symboles, París, 1891, pag 151-206. Respecto al árbol iranio, Gaokema, que confiere la inmortalidad, ver Bundehesh, XIX, 19; XLII, 14; LIX, 5. Recordemos en fin la planta del ciclo heroico de Gilgamesh del cual se dice: "He aquí la planta que apaga el deseo inagotado. Su nombre es: eterna juventud".

[[41]]Cf. FRAZER, Gold. Bough., I, pag. 257-263.

[[42]] Cf. P. FOLL-WINDEGG, Die Gekrönten. Stuttgart, 1985, pag. 114, sigs. Respecto a la asociación entre la mujer divina, el árbol y la realeza sagrada cf. también las expresiones del Zohar (III, 50b; III, 51a - y también: II, 144b, 145a. La tradición romana de la gens Julia, que hacía remontar su origen a la Venus genitrix, y a la Venus victrix, se refiere, en parte, al mismo orden de ideas. En la tradición japonesa, tal como se había perpetuado, sin cambio, hasta ayer, el origen del poder imperial era atribuido a una diosa solar -Amaterasu Omikami- y el momento central de la ceremonia de accesión al poder -dajo-sai- correspondía a la relación que el emperador establecía con la diosa con "la ofrenda del nuevo alimento".

[[43]]Por ejemplo, en la India antigua, la esencia de la realeza se condensaba, en su esplendor, en una figura de mujer divina o semi-divina -Shri, Lakshimi, Padma, etc.- que elegía o "abrazaba" al rey y se convierte en su esposa, fuera de sus esposas humanas. Cf. The cultural heritage of Indias, Calcutta, s.d., v. III, pag. 252 sigs.

[[44]]Cf. A. GRAF, Roma nelle memorie e nelle immaginazioni del Medioevo, Torino, 1883, v. V. p. 488; J. EVOLA, Il mistero del Graal, Milán, 1952.

[[45]]Cf. GRAF, cit., II, pag. 467.

[[46]]Este concepto será aclarado más adelante. Aquí -como, de un forma más general, en "el combate judicial" en uso durante la edad media caballeresca- no aparece más que bajo una

forma materializada. Tradicionalmente, el vencedor reporta la victoria en tanto que se encarnaba en él una energía no humana- y una energía no humana o se encarnaba en él en la medida en que era victorioso: dos momentos de un acto unido, el reencuentro de un "descenso" con un "ascenso".

([47])Cf. BLOCH, *Reois thaumat.*, cit., pag. 16. La Tradición atestigua igualmente el poder taumaturgico de los emperadores romanos Adriano y Vespasiano (TACITO, *Hist.*, IV, 81; SUTTONIO, *Vespas.VII*). Entre los carolingios, se encuentra uana huella según la cual el poder curador impregna, incluso materialmente, hasta los vestidos reales; a partir de Roberto el Piadosa para los reyes de Francia y de Eduardo el Confesor para los reyes de Inglaterra, hasta en la época de la revolución, el poder taumatúrgico se transmitiría por vía dinástica; se traducía primeramente por la curación de todas las enfermedades, luego se restringió a algunas, se manifestaba en miles de casos, hasta el punto de aparecer, según la expresión de Pierre Mathieu, como "el único milagro perpetuo en la región de los cristianos" (cf. BLOCH, *op. cit.*, *passim*, y pag. 33, 40, 410). Ver también C. AGRIPPA *Occ. phil.*, III, 35) que escribía: "Es por ello que los reyes pontífices, si son justos, representan la divinidad sobre la tierra y participan de su poder. Es así que incluso si se contentan con tocar a los enfermos, los sanan de sus enfermedades..."

([48])C. d'ALBON, *De la Majesté royale*, Lyon, 1575, pag. 29.

([49])J. de MAISTRE, *Essais sur le principe générateur des constitutions politiques*, Lyon, 1843, pag. XII - XIII.

([50])Según la tradición iránia igualmente, la naturaleza de un ser real debe, antes o despues, afirmarse irresistiblemente (cf. SPIEGEL, *Eran. Altert.*, III, pag. 599). En el fragmento de J. de MAISTRE, reaparece la concepción mística de la victoria, en este sentido que "imponerse" es presentado, aquí, como "el mayor signo de la legitimidad" de los reyes.

3. EL SIMBOLO POLAR - EL SEÑOR DE PAZ Y JUSTICIA

Es posible enlazar la concepción integral y original de la función real con otro ciclo de símbolos y mitos que, a través de diferentes representaciones y trasposiciones analógicas, convergen hacia un mismo punto([1]).

Puede tomarse, como punto de partida, la noción hindú del chakravarti o "Señor universal". En cierta manera, puede verse en él al arquetipo de la función real, del que las realezas particulares, cuando son conformes con el principio tradicional, representan imágenes más o menos completas o, según otro punto de vista, manifestaciones particulares. Literalmente, chakravarti, significa "Señor de la Rueda" o "Aquel que hace girar la Rueda" - lo que remite de nuevo a la idea de un "centro", que corresponde también a un estado interior, a una forma de ser, o mejor aún, al modo de serlo.

La rueda es, en efecto, un símbolo, del samsara, de la corriente del devenir, el "círculo de la generación" o también, rota fati, la "rueda de la necesidad" de los griegos). Su centro inmóvil expresa entonces la estabilidad espiritual inherente a aquel que no pertenece a esta corriente y que puede, por ello, ordenar y dominar, según un principio más elevado, las energías y las actividades sometidas a la naturaleza inferior. El chakravarti se presenta entonces como el dharmarâja, es decir como el "Señor de la Ley" o de la "Rueda de la Ley"([2]). En Kong-tseu encontramos una idea análoga: "Aquel que domina gracias a la Virtud (celestes) es como la estrella polar. Permanece inmóvil en su lugar, mientras todas las estrellas giran en torno a ella"([3]). Es de aquí de donde procede el sentido original del concepto de "revolución", en tanto que movimiento ordenado en torno a un "motor inmóvil", concepto que debía transformarse, en el curso de los tiempos modernos, en sinónimo de "subversión".

A este respecto, la realeza asume pues el valor de un "polo" y se refiere a un simbolismo tradicional general. Se puede recordar, por ejemplo, además del Mitgard -la tierra divina central de la tradición nórdica- lo que dice Platón del lugar donde Zeus celebra consejo con los dioses para decidir el destino de la Atlántida, lugar que es "su augusta residencia, situada en el centro del mundo, desde donde se pueden alcanzar, en una visión de conjunto, todas las cosas que participan del devenir"([4]). La noción del chakravarti se refiere pues a un ciclo de tradiciones enigmáticas relativas a la existencia efectiva de un "centro del mundo" que poseyó, sobre la tierra, esta función suprema. Algunos símbolos fundamentales de la realeza estuvieron en estrecha relación, en su origen, con este orden de ideas. En primer lugar, el cetro, que, según uno de sus principales aspectos, corresponde, por analogía, al "eje del mundo"([5]). Luego, el trono, lugar "elevado" donde el hecho de permanecer sentado e inmóvil, no simboliza solamente la estabilidad del "polo" y del "centro inmóvil", sino que reviste también los significados interiores, metafísicos, correspondientes. Dada la relación, originariamente reconocida, entre la naturaleza del hombre real y la que es suscitada por la iniciación, se ve a menudo figurar, en los misterios clásicos, el rito consistente en sentarse, sin moverse, sobre un trono([6]): rito considerado de tal manera importante, que equivalía en ocasiones a la iniciación misma: el término "sentado sobre el trono" aparecía a menudo como sinónimo de iniciado([7]). En efecto, en algunos casos, durante la secuencia de las fases de la iniciación en cuestión, la entronización real, precedía al "devenir uno con el dios"([8]).

Se puede deducir este mismo simbolismo en el ziggurat, las pirámides-terrazas asirios-babilonios, así como en el plano de la ciudad imperial de los soberanos iraníes (como Ecbatana) y la imagen ideal del palacio del chakravarti: el orden del mundo se encuentra expresado arquitectónicamente en sus jerarquías y en su dependencia de un centro inmutable. Especialmente, este centro correspondía precisamente, en el edificio, al trono mismo del soberano. Y viceversa, como en Hélade: las formas de iniciación emplean el ritual de los mandala dramatizando el paso progresivo del mito del espacio profano y demoníaco al espacio sagrado, hasta que se alcanza un centro. Un rito fundamental, el mukatabisheka, consiste en ser ceñido por la corona o la tiara; aquel que alcanza el "centro" del mandala es coronado, porque está por encima del juego de las fuerzas de la naturaleza inferior([9]). Es interesante igualmente notar que el ziggurat, el edificio sagrado que dominaba la ciudad-estado y era el centro, recibía en Babilonia el nombre de "piedra angular del cielo y de la tierra" y en Larza el de "anillo entre el cielo y la tierra"([10]), dicho de otra manera, tema de la "piedra" y tema del "puente".

La importancia de estos esquemas y correlaciones es evidente. En particular, la misma ambivalencia se aplica a la noción de "estabilidad". Está en el centro de la fórmula indo-aria de consagración de los soberanos: "Permanece firme e inquebrantable... no cedas. Sé inmovible como la montaña. Permanece firme como el cielo mismo y manten firmemente el poder en tu puño. El cielo es firme y la tierra es firme y las montañas también. Firme es todo el mundo de los vivientes y firme es también este rey de los hombres"([11]). En las fórmulas de la realeza egipcia, la estabilidad aparece como un atributo esencial que, en el soberano, se añade a la "fuerza-vida". Al igual que el atributo "fuerza-vida" -cuya correspondencia con un fuego ya hemos señalado- la "estabilidad" tiene una correspondencia celeste: su signo, *ded*, expresa la estabilidad de los "dioses solares reposando sobre las columnas o sobre los rayos celestes"([12]). Todo esto nos remite al orden iniciático, pues no se trataba de ideas abstractas: como la "fuerza" y la "vida", la "Estabilidad", según la concepción egipcia, es también un estado interior y, al mismo tiempo, una energía, una virtud la que se transmite como un verdadero fluido de un rey al otro, para sostenerlos sobrenaturalmente.

A la condición de "estabilidad" entendida esotéricamente se une por otra parte el atributo olímpico de "paz". Los reyes, "que extraen su antiguo poder del dios supremo y que han recibido la victoria de sus manos", son "faros de paz en la tempestad"([13]). Ra es la "gloria", la centralidad ("polaridad") y la estabilidad, la paz es uno de los atributos fundamentales de la realeza, que es conservada hasta tiempos relativamente recientes: Dante hablará del *imperator pacificus*, título ya recibido por Carlo Magno. Naturalmente, no se trata de la paz profana y exterior, referida al régimen político -paz que puede tener, como máximo, el sentido de un reflejo analógico- sino de una paz interior, positiva, que no se disocia del elemento "triumfal" del que hemos hablado, y por ello, no expresa un cese, sino más bien una perfección de actividad, la actividad pura, íntegra y recogida en sí. Se trata de esta calma, que es la marca real de lo sobrenatural.

Según Kong-tzé([14]), el hombre designado para la soberanía, frente al hombre común, tiene en sí un "principio de estabilidad y de calma, y no de agitación"; "lleva en sí la eternidad en lugar de movimientos instantáneos de alegría". De aquí procede esta serena grandeza que

expresa una superioridad irresistible, algo que aterroriza y al mismo tiempo inspira veneración, que se impone y desarma sin combatir, creando súbitamente la sensación de una fuerza trascendente totalmente dominada pero dispuesta a lanzarse, el sentido maravilloso y espantoso del numen([15]). La paz romana y augusta, conectada precisamente con el sentido trascendente del imperium y la aeternitas que se reconocía en la persona del verdadero jefe, puede ser considerada como una de las expresiones de estos sentidos, en el orden de una realización histórica universal, sin embargo el ethos de superioridad en relación al mundo, de sereno dominador, de imperturbabilidad unida a la prontitud para el mando absoluto, que caracteriza aun hoy a numerosos tipos aristocráticos, incluso tras la secularización de la nobleza, debe ser considerado como un eco de este elemento originalmente real, tanto espiritual como trascendente.

Si se toman como símbolo estados inferiores del ser, la tierra, que, en el simbolismo occidental, estuvo en correspondencia con la condición humana en general (en la antigüedad se ha creído poder hacer derivar homo de humus), se encuentra en la imagen de una cumbre, de una cima montañosa, culminación de la tierra hacia el cielo, otra expresión natural de estados que definieron la naturaleza real([16]). Así, en el mito iranio, una montaña -la poderosa Ushi-darena creada por el dios de la luz- es la sede del hvarenô, es decir de la fuerza mística real([17]). Y es sobre las montañas, según esta tradición, como según la tradición védica([18]), donde crecería el haoma o soma simbólico, concebido como principio transfigurante y divinizante([19]). Por otra parte "altitud" -y más significativamente, "alteza serenísima"- es un título que se ha continuado dando a los monarcas y a los príncipes hasta la época moderna, título cuyo sentido original (al igual que el del trono en tanto que lugar elevado) implica no obstante que se remonta a algunas correspondencias tradicionales entre "monte" y "polo". La región "elevada" de la tierra es el "monte de salvación", es el monte de Rudra, concebido como "el soberano universal"([20]) y la expresión sánscrita paradasha, evidentemente ligada al caldeo pades (del que el "paraíso" cristiano es el eco) tiene precisa y literalmente este sentido de "cumbre", de "punto más alto". Es pues legítimo referirse también al monte Olimpo o al monte occidental que conduce a la región "olímpica" y que es la "vía de Zeus"([21]), tal como todos los demás montes que, en las diversas tradiciones, habitan los dioses -personificando los estados uránicos del ser- como el monte Shinvat, donde se encuentra "el puente que une el cielo y la tierra"([22]); a los montes "solares" y "polares", como por ejemplo, el simbólico monte Meru, "polo" y "centro" del mundo, montes que siempre tienen una relación estrecha con los mitos y los símbolos de la realeza sagrada y de la regencia suprema([23]). Además de la analogía indicada antes, la grandeza primordial, salvaje, no humana, así como el carácter de inaccesibilidad y de peligro de la alta montaña -sin hablar del aspecto transfigurado de la región de las nieves eternas- sirven de bases psicológicas visibles a este simbolismo tradicional.

En la tradición nórdico-aria en particular, el tema del "monte" (incluso en su realidad material: por ejemplo el Helgafell y el Krosslohar irlandés) se asocian a menudo al Walhalla, la residencia de los héroes y de los reyes divinizados, como también al Asgard, la residencia de los dioses o Ases, situada en el centro o polo de la tierra (en el Mitgard), que es calificado de "espléndido" -glitnir-, "tierra sagrada" -halakt land- y también, precisamente, de "montaña celeste" -himinbjorg'-: altísima montaña divina sobre cuya cumbre, más allá de las nieblas,

brilla una claridad eterna y donde Odín, desde el umbral Hlidskjalf vigila el mundo entero, el Asgard al cual los reyes divinos nórdico-germánico refieren, de forma muy significativa, su origen y su residencia primordial([24]).

A título complementario, el "monte" simboliza en ocasiones el lugar donde desaparecen los seres llegados al despertar espiritual. Tal es, por ejemplo, el "Monte del Profeta" que, en el budismo de los orígenes, tiene habitantes subterráneos a los que llama "superhombres", "seres invencibles e intactos, que se han despertado a sí mismos, libres de todo lazo"([25]). Este simbolismo también está en correspondencia con la idea real e imperial. Basta recordar las leyendas medievales bien conocidas según las cuales Carlomagno, Federico I y Federico II desaparecieron en la "montaña" de la que, un día, se manifestarán de nuevo([26]). Pero esta residencia montañosa "subterránea" no es más que una imagen de la residencia misteriosa del "Rey del mundo", una expresión de la idea del "centro supremo".

Según las más antiguas creencias helénicas, los "héroes" son llevados a su muerte, no solo a una montaña, sino también a una "isla" que, en razón del nombre que en ocasiones se le atribuye -Leuke- corresponde, primeramente a la "isla blanca del Norte", de la cual la tradición hindú hace igualmente la estancia simbólica de los bienaventurados y la tierra de los "Vivientes": tierra donde reina Naravana, que "es fuego y esplendor"; corresponde también a esta otra isla legendaria donde, según algunas tradiciones extremo-orientales, se alza el "monte" que está habitado por los hombres trascendentes, chen jn: solo llegando allí, los príncipes, como Yu, que tenían la ilusión de saber gobernar bien, aprendieron lo que era, en realidad, el buen gobierno([27]). Es importante señalar la indicación según la cual "no se llega a estas regiones maravillosas, ni por mar ni por tierra, sino que solo el vuelo del espíritu permite alcanzarla([28]). De todas formas, la "isla", por sí misma, aparece como el símbolo de una estabilidad, de una tierra que se separa de entre las aguas.

En las exégesis de los exagramas del emperador Fo-hi, la noción de estos "hombres trascendentes", habitantes de la "isla", se confunde con la del rey([29]). Así esta nueva incursión entre los mitos de la Tradición permite constatar que el sentido de la realeza divina se encuentra confirmado por la convergencia y la equivalencia que se constata entre ciertos símbolos de la función real y los símbolos que bajo una forma diferente, se refieren a los estados trascendentes del ser y a una dignidad eminentemente iniciática.

El chakravarti, el soberano universal, además de ser "señor de la paz" es el señor de la "ley" (o del orden, rta) y de la justicia, es el dharmaraja. La "Paz" y la "Justicia" son otros dos atributos fundamentales de la realeza que se han conservado en la civilización occidental hasta los Hohenstaufen y Dante, aunque en una acepción donde el aspecto político cubre manifiestamente el sentido superior que se debía siempre presuponer([30]). Se encuentran igualmente estos atributos en la misteriosa figura de Melquisedek, rey de Salem, que no es, en realidad, más que una de las representaciones de la función del "señor universal". René Guenon ha señalado que en hebreo, mekki-tsedeq significa precisamente "rey de justicia", mientras que Salem, ciudad de la que es soberano -según la exégesis paulina([31])- no significa otra cosa que "paz". La tradición afirma la superioridad del sacerdocio real de Melquisedek sobre el de Abraham, y se puede citar el sentido profundo del hecho que Melquisedek mismo declare, en la enigmática alegoría medieval de los "tres anillos", que ni el

cristianismo, ni el islam, saben cual es la verdadera religión, mientras que la ideología gibelina, se proclamó de la religión real de Melquisedek, contra la Iglesia. En cuando a los atributos paulinos de "sin padre, sin madre, sin genealogía", "sin principio, ni fin en su vida" del sacerdote real Melquisedek, indican, de hecho, -como el atributo extremo-oriental del "hijo del Cielo", el atributo egipcio de "hijo de Ra" y así sucesivamente-, la naturaleza supra-individual e inmortal del principio de la realeza divina, según el cual los reyes, en tanto que reyes, no han nacido de la carne, sino de "lo alto" y son apariciones o "descensos" de un poder indefectible y "sin historia", que reside en el "mundo del ser".

A este nivel, "rey de justicia" equivale a la expresión ya citada de dharmaraja, "señor universal", de donde resulta que la palabra "justicia" debe ser entendida aquí en un sentido tan poco profano como la palabra "paz". En efecto, en sánscrito, dharma significa también "naturaleza propia", ley propia de un ser. Conviene pues referirse, aquí, a esta legislación primordial que ordena jerárquicamente "según la justicia y la verdad", todas las funciones y las formas de vida según la naturaleza propia de cada uno -svadharma- en un sistema orientado hacia un fin sobrenatural. Esta noción de "justicia" es por otra parte la de la concepción platónica del Estado, concepción que, más que un modelo "utopista" abstracto, debe ser considerado bajo varios aspectos como un eco de constituciones tradiciones de tiempos más antiguos. En Platón, la idea de justicia de la que el Estado debe ser la personificación, tiene precisamente una relación estrecha con el o cuique suum, el principio según el cual cada uno debe realizar la función correspondiente a su propia naturaleza. Así, el "Señor universal", en tanto que "Rey de justicia" -y cada realeza que encarna el principio en un área determinada- es también el legislador primordial, el fundador de las castas, el creador de las funciones y ritos, de este conjunto ético-sagrado que es el Dharmanga en la India aria y, en las otras tradiciones, el sistema ritual local, con las normas correspondientes para la vida individual y colectiva.

Esto presupone, para la función real, un poder de conocimiento bajo la forma de visión realmente trascendente. "La capacidad de comprender a fondo y perfectamente las leyes primordiales de los vivientes" está, por lo demás, en el pensamiento extremo-oriental, en la base de la autoridad y del mando([32]). La "gloria" real mazdea, de la que ya hemos hablado, en tanto que hvorra-i-kayâni, es también una virtud de inteligencia sobrenatural([33]). Y si son los sabios quienes, según Platón([34]), deben dominar la cúspide de la jerarquía del verdadero Estado, la idea tradicional toma aquí una forma aun más neta. En efecto, por sabiduría o "filosofía" se intenta expresar la ciencia de "lo que es" y no de las formas sensibles ilusorias([35]), al igual que se entiende por "sabio" aquel que, en posesión de esta ciencia, teniendo el conocimiento directo de lo que tiene un carácter supremo de realidad y, al mismo tiempo, un carácter normativo, puede efectivamente decretar leyes conformes a la justicia([36]). Se puede concluir: "mientras los sabios no imperen en el Estado y aquellos que llamamos reyes no posean verdaderamente la sabiduría, y no converjan en el mismo fin poder político y sabiduría, los poseedores naturales que encarnan separadamente una y otra están impedidos por la necesidad; hasta entonces no habrá remedio para los males que afligen a los Estados, ni a los del género humano"([37]).

[[1]]Cf. R. GUENON, *Le Roi du Monde*, París, 1927, donde se han reunido e interpretado perfectamente tradiciones de este tipo.

[[2]]En esta tradición, la "rueda" tiene también un significado "triumfal": su aparición en tanto que rueda celeste es el signo del destino de los conquistadores y dominadores: similar a la rueda, el elegido avanzará, dominando y conmoviendo (cf. la leyenda del "Gran Magnífico" en Dighanikâyo, XVII), mientras, en referencia a una función simultáneamente ordenadora, se puede recordar la imagen védica (Rg-Veda, II, 23, 3) del "carro luminoso del orden (rta), terrible, que confunde los enemigos".

[[3]]Lun-yü, II, 1.

[[4]]PLATON, *Criton*, 121 a-b.

[[5]]R. GUENON, *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, París, 1929, pag. 137.

[[6]]Cf. PLATON, *Eutyphron*, 277 d.

[[7]]V. MACCHIORO, *Zagreus*, Florence, 1931, pag. 41-42; V. MAGNIEN, *Les mystères d'Eleusis*, París, 1929, pag. 196.

[[8]]V. MACCHIORO, op. cit., pag. 40; K. STOLL, *Suggestion u. Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1904, pag. 104.

[[9]]Cf. G. TUCCI, *Teoria e pratica dei mandala*, Roma, 1949, pag. 30-32, 50-51.

[[10]]C. DAWSON, *The age of the Gods*, Londres, 1943, VI, 2.

[[11]]Rg-Veda, X, 173.

[[12]]MORET, *Royauté Pharaon.*, pag. 42-43.

[[13]]*Corpus Hermeticum*, XVIII, 10-16.

[[14]]Lun-yü, VI, 21.

[[15]]Al igual que en la Antigüedad la fuerza fulgurante, simbolizada por el cetro roto y el uraeus faraónico, no era un simple símbolo, al igual que, numerosos astos del ceremonial de corte, en el mundo tradicional, no eran expresiones de adulación servil, sino que extraían su origen primero de sensaciones espontáneas despiertas en los sujetos por la virtud real. Cf., por ejemplo, la impresión provocada por una visita a un rey egipcio de la XIIª dinastía: "Cuando estuve cerca de su Majestad, me arrojé sobre mi rostro y perdí la conciencia de mí mismo en su presencia. El dios me dirigió palabras afables, pero fui como un individuo aquejado de ceguera. Me faltó la palabra, los miembros me flaqueaban, no sentía el corazón en el pecho y conocí la diferencia existente entre vida y muerte" (G. MASPERO, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, París, 1889, pag. 123 y sigs.). Cf. *Mânavadharmashastra*, VII, 6: "Como el sol (el rey) arde los ojos y los corazones y nadie sobre la tierra puede mirarlo a la cara".

[[16]]Esto permite comprender que no es por casualidad que los parsis y los iraníes, en los tiempos más antiguos, no tuvieron altares ni templos, sino que sacrificaban a sus dioses sobre las cimas de las montañas (HERODOTO, 1, 131). Es igualmente sobre las montañas donde corrían las coribantes dionisiacas en éxtasis y, en algunos textos, el Buda compara el nirvana a una alta montaña.

[[17]]Yasht, XIX, 94-96. En este mismo texto se explica (XIX, 48, sigs.) que el instinto y el apego a la vida -es decir, el lazo humano- impiden la posesión de la "gloria".

[[18]]Yacna, 4; Rg-Veda, X, 24, 1.

[[19]]Cf. Rg-Veda, VIII, 48, 3 "Bebamos el soma, volvámonos inmortales, lleguemos a la luz, encontremos a los dioses". Es preciso notar también que el soma está relacionado, en esta tradición, al animal más simbólico de la realeza, el águila o el gavilán (IV, 18, 13; IV, 27, 4). El carácter inmaterial del soma se afirma en X, 85, 1-5, donde se habla de su naturaleza "celeste" y donde se precisa que no puede ser obtenido más que triturando una cierta planta.

[[20]]Rg-Veda, VII, 46, 2.

[[21]]Cf. W. H. ROSCHER, Die Gorganen und Verwandtes, Leipzig, 1879, pag. 33-34.

[[22]]Bundahesh, XXX, 33.

[[23]]Una montaña sobre la que se plantó un árbol celeste figura en la leyenda de Zaratustra, rey divino, que vuelve durante algún tiempo a la montaña, donde el "fuego" no le causa ningún perjuicio. El Himalaya es el lugar donde, en el Mahabharata, el príncipe Arjuna asciende para practicar ascesis y realizar cualidades divinas es aquí donde se vuelve también Yuddhisthira - al cual fue dado el título ya citado de dharmarâja, "señor de la ley"- para realizar su apoteosis y ascender al carro celeste de Indra, "rey de dioses". En una visión, el Emperador JULIANO (Contra Eracl. 230d) es conducido a la cúspide de una "montaña elevada, donde el padre de todos los dioses a su trono"; allí, en medio de un "gran peligro", Helios, es decir la fuerza solar, se manifiesta en él.

[[24]]Cf. W. GOLTHERR, Germ. Mythol., cit. pag. 90, 95, 200, 289, 519; E. MOOGK, Germanische Religionsgeschichte und Mythologie, Berlín-Leipzig, 1927, pag. 61-62.

[[25]]Majhimonikâjo, XII. Parecidas desapariciones se encuentran a menudo en las tradiciones helénicas, chinas, islámicas y mejicanas (Cf. ROHDE, Psyche, Freiburg, 1898, v. I, pag. 70, sigs. 118-129; REVILLE, Rel. Chin., cit., pag. 444).

[[26]]Cf. J. GRIMM, Deutsche Mythologie, Berlín, 1876, v. II, pag. 794 y sigs. y para ampliaciones: EVOLA, El misterio del Grial y la idea imperial gibelina, Barcelona, 1975.

[[27]]Sobre todo esto, cf. R. GUENON, El Rey del Mundo, cap. VIII, X-XI.

[[28]]LI-TSEU, II: cf. III, 5.

[[29]]Cf. MASPERO, Chine ant., pag. 432. Los Pen-jen o "hombres trascendentes" viven en la región celeste de las estrellas fijas (G. PUINI, Taoismo, Lanciano, 1922, pag. 20 y sigs.), que en

el helenismo, corresponde igualmente a la región de los inmortales (cf. MACROBIO, *In Somn. Scip.*, I, II, 8). Las estrellas fijas, en relación a la regi'n planetaria y sublunar de la diferencia y del cambio, simbolizan la misma idea de "estabilidad" expresada por la "isla".

([30])Federico II reconoce en la "justicia" y en la "paz" el fundamento de todos los reinos (*Constitutiones et Acta Publica Friederici secundi*, en *Mon. Germ.*, 1893-6 v. II, pag. 365). En la Edad Media, la "justicia" se confundía a menudo con la "verdad" para indicar el rango ontológico del príncipe imperial (cf. A. de STEFANO, *La idea imperiale di Federico II*, Florencia, 1927, pag. 74). En los godos, la verdad y la justicia son considerados como virtudes reales por excelencia (M. GUIZOT, *Essais sur l'hist. de France*, París, 1868, pag. 266). Son supervivencia de la doctrina de los orígenes. En particular, sobre el emperador, en tanto que "justicia convertida en hombre", cf. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich*, cit., pag. 207-238, 477, 485.

([31])Hebr. VII, 1-3.

([32])Tshung-yung, XXXI, pag. 1.

([33])Cf. SPIEGEL, *Er. Altert.*, V, II, 44.

([34])PLATON, *Rep.*, V, 18; VI, 1 y 15.

([35])PLATON, *Rep.*, V, 19.

([36])*Ibid.*, VI, 1.

([37])*Ibid.*, V, 18.

4. LA LEY, EL ESTADO, EL IMPERIO.

El sentido que tenían la Ley y el Estado para el hombre de la Tradición se relaciona estrechamente con las ideas que acaban de ser expuestas.

De forma general, la noción tradicional de ley presupone un realismo trascendente. En sus formulaciones arias, en particular, el concepto de ley está en estrecha relación con los de verdad, realidad y estabilidad inherentes a "lo que es". En los Vedas el término *ṛta* tiene frecuentemente el mismo sentido que *dharma* y designa no solo lo que es orden en el mundo, el orden como orden sino también, sobre un plano superior, la verdad, el derecho, la realidad, allí donde su contrario, *anṛta* designa lo falso, lo malo, lo irreal([1]). El mundo de la ley y, en consecuencia, del Estado, fue pues considerado como el mundo de la verdad y de la realidad en el sentido eminente, es decir metafísico.

En consecuencia, habría sido completamente inconcebible, e incluso absurdo, para el hombre tradicional, hablar de leyes y exigir que se las observara cuando eran de origen puramente humano, individual o colectivo. Toda ley, para poder contar objetivamente como tal debía tener un carácter "sagrado": pero una vez reconocido este carácter, su origen se encontraba relacionado con una tradición no humana, su autoridad era absoluta, la ley representaba algo infalible, inflexible e inmutable, no admitía discusión; y toda infracción ofrecía menos el carácter de un delito contra la sociedad, que el de una impiedad un acto que comprometía incluso el destino espiritual del culpable y de aquellos con quienes se encontraba socialmente relacionado. Es así que, hasta en la civilización medieval, la rebelión contra la autoridad y la ley imperial fue asimilada a la herejía religiosa y los rebeldes fueron considerados, no menos que los hereáticos, como enemigos de su propia naturaleza, en tanto que contradecían la ley de su esencia([2]). Para designar a quienes rompen la ley de la casta, en el sentido que trataremos más adelante, la India aria utilizaba la expresión *patita*, es decir: los caídos, aquellos que han caído. La utilidad de la ley en el sentido moderno, es decir en tanto que utilidad material colectiva, no fue nunca el verdadero criterio: no es que este aspecto no haya sido considerado, sino que era juzgado accesorio y considerado como la consecuencia de toda ley, en la medida en que esta era una ley auténtica. Por lo demás, hay utilidad y utilidad, y la noción de útil que sirve, materialmente, de último criterio para el hombre moderno, correspondía tradicionalmente a un medio que debía justificar la consecución de un fin más elevado. Pero para ser útil en este sentido, era preciso, repitámoslo, que la ley se presentase de otra forma que como una simple creación modificable de la voluntad de los hombres. Una vez establecida su autoridad "de lo alto", su utilidad y su eficacia eran ciertas, incluso en los casos en los que la experiencia, bajo su aspecto más grosero e inmediato, no confirmaba e incluso, en algunos aspectos, desmentía esta utilidad y esta eficacia, pues "las mallas de la Vía del Cielo son complejas e inaprensibles". Es así como, en el mundo tradicional, el sistema de las leyes y ritos fue siempre referido a legisladores divinos o a mediadores de lo divino, en los cuales se pudo ver, bajo formas variadas, condicionadas por la diversidad geográfica y étnica, como manifestaciones del "Señor del centro" en la función, anteriormente examinada de "rey de justicia". Igualmente cuando, más tarde, el principio del voto fue admitido, la tradición subsiste en parte, por el hecho que a menudo, la decisión del pueblo no era juzgada suficiente, y se subordinaba la validez de las leyes a la aprobación de los pontífices y a la seguridad, dada por los augures, que los dioses eran favorables([3]).

Igualmente, las leyes y las instituciones, venían de lo alto y, en el marco de todos los tipos verdaderamente tradicionales de civilización, eran orientadas hacia lo alto. Una organización política, económica y social integralmente creada solo para la vida temporal es algo exclusivamente propio del mundo moderno, es decir del mundo de la antitradición. Tradicionalmente, el Estado tenía, por el contrario, un significado y una finalidad que eran, en cierta manera, trascendentes y no inferiores a las que la Iglesia católica reivindicó para sí misma en Occidente: era una aparición del "supramundo" y una vía hacia el "supramundo". La expresión misma de "Estado", status, derivado de permanecer, si, empíricamente, deriva quizás de la forma tomada por la vida social de los pueblos nómadas, cuando fijaron su residencia, puede sin embargo relacionarse también con el significado superior, propio a un orden tendente a participar jerárquicamente en la "estabilidad" espiritual, por oposición al carácter contingente, cambiante, inestable, caótico y particularista propio de la existencia natural([4]); así pues en el orden representa un reflejo eficaz del mundo del ser en el del devenir, hasta el punto de transformar en realidad las palabras ya citadas de la consagración real védica: "Firme es todo este mundo de los vivientes y firme es también este rey de los hombres". Por tal vía, se aplicaron frecuentemente a Imperios y Estados tradicionales los símbolos de "centralidad" y "polaridad", que hemos visto unirse con el arquetipo de la realeza.

Así el antiguo Estado chino fue denominado "Imperio Medio", el "lugar" al que se refieren los más antiguos textos nórdicos toma el nombre de Mitgard, con el mismo sentido de sede central, de centro del mundo; la capital del Imperio solar de los Incas, llamado Cuzco, parece haber significado el "ombligo" (en el sentido de centro) de la tierra, y se reencuentra esta misma designación simbólica aplicada a Delfos, centro de la civilización doria y a la misteriosa Ogigia homérica. Se podría fácilmente encontrar en otras tradiciones ejemplos análogos, para hacer comprender el sentido antiguo de los Estados y las organizaciones tradicionales. En general, y ya en la prehistoria, el simbolismo de las "piedras sagradas" se refiere al mismo orden de ideas; la interpretación fetichista del culto a las piedras no es más que una fantasía de los investigadores modernos. El omphalos, la piedra sagrada, no es una representación ingenua de la forma del mundo([5]); su sentido de "ombligo", en griego, se refiere en general -como se ha dicho- a la idea de "centro", de "punto de estabilidad", en relación también con lo que se puede llamar la geografía sagrada: ritualmente, la "piedra sagrada" aparecía a menudo, en efecto, en lugares elegidos -no al azar- como centros tradicionales de un ciclo histórico o de un pueblo dado([6]), sobre todo con el sentido de "fundamento de lo alto" cuando, como frecuentemente ocurrió, la piedra es "del cielo", es decir un aerolito. Se puede mencionar a este respecto el lapis niger de la antigua tradición romana y the stone of the destiny, la piedra fatídica, igualmente negra, de las tradiciones céltico-británicas, importante por la virtud que le era atribuida para indicar a los reyes legítimos([7]). A este orden de ideas se refiere el hecho que en Wolfram von Eschenbach el Graal, en tanto que misteriosa "piedra divina", posee igualmente el poder de señalar a quien es digno de revestir la dignidad real([8]). De aquí, enfin, el sentido evidente del simbolismo de la prueba consistente en extraer una espada de la piedra (Teseo para Hélade, Sohrab para Persia, el rey Arturo para la antigua Bretaña, etc...).

La doctrina de las dos naturalezas -fundamento de la visión tradicional de la vida- se refleja en las relaciones que, según la tradición, existen entre el Estado y el pueblo (demos). La idea que el Estado extrae su origen del demos y encuentra en él el principio de su legitimidad y de su consistencia, es una perversión ideológica típica del mundo moderno, que atestigua esencialmente una regresión. Con ella se vuelve a concepciones que fueron propias de formas sociales naturalistas, desprovistas de una consagración espiritual. Una vez tomada esta dirección, era inevitable que se descendiera cada vez más bajo, hasta el mundo colectivista de las masas y de la democracia absoluta; es preciso ver en este proceso el efecto de una necesidad natural, de la ley misma de la caída de los cuerpos. Según la concepción tradicional, el Estado está por el contrario, respecto al pueblo, en la misma relación que el principio olímpico y uranio respecto al principio telúrico y "subterráneo", que la "idea" y la "forma" respecto a la "materia" y la "naturaleza", en la misma relación, en consecuencia, que un principio luminoso masculino, diferenciador, individualizante y fecundador, respecto de una sustancia femenina lábil, impura y nocturna. Se trata aquí de dos polos entre los cuales existe una tensión íntima que se resuelve, para el mundo tradicional, en el sentido de una transfiguración y de un orden determinado por lo alto. La noción misma del "derecho natural" es una pura ficción, cuya utilización antitradicional y subversiva es bien conocida. No existe naturaleza "buena" en sí, donde esten preformados y arraigados los principios intangibles de un derecho igualmente válido para todos los seres humanos. Incluso cuando la sustancia étnica aparece, en cierta medida, como una "naturaleza formada", es decir presentando algunas formas elementales de orden, éstas -a menos de ser huellas residuales de acciones formadoras anteriores- no tienen valor espiritual antes de ser recuperadas en el Estado, o en una organización tradicional análoga determinada por lo alto, y recibir así una consagración gracias a su participación en un orden superior. En el fondo, la sustancia del demos es siempre demoníaca (en el sentido antiguo, no cristiano y moral del término); tiene siempre necesidad de una catharsis, de una liberación, antes de poseer un valor en tanto que fuerza y materia de un sistema político tradicional, a fin que más allá de un sustrato natural pueda afirmarse, siempre primeramente, un orden diferenciado y jerarquizado de dignidades.

En relación con lo que precede, veremos que el primer fundamento de la distinción y jerarquía de las castas tradicionales no ha sido político o económico, sino espiritual: hasta el punto de crear, en el conjunto, un sistema auténtico de participación, según una progresión graduada, en una conquista extranatural y una victoria del cosmos sobre el caos. La tradición indo-aria conocía, fuera de las cuatro grandes castas, una distinción aun más general y significativa, que se refiere precisamente a la dualidad de las naturalezas, la distinción entre los arya, o dvīja, y los shudra. Los primeros son los "nobles" y los "re-nacidos" por la iniciación, constituyen el elemento "divino", draivya; los otros son los seres que pertenecen a la naturaleza, aquellos cuya vida no posee en propiedad ningún elemento sobrenatural y que representan pues el sustrato "demoníaco" - asurya- sub-personal e impuro de la jerarquía, gradualmente vencida por la acción formadora tradicional ejercida, en la sustancia de las castas superiores, desde el "padre de familia" hasta los brahmana([9]). Tal es, en sentido estricto de los términos, la significación original del Estado y de la Ley en el mundo de la Tradición: un significado de "formación" sobrenatural, incluso allí donde este sentido, por el hecho de aplicaciones incompletas del principio, o por el efecto de una materialización y de una degeneración ulteriores, no se presenta bajo una forma inmediatamente perceptible.

De estas premisas resulta una relación potencial entre el principio de todo Estado y el de la universalidad: allí donde se ejerce una acción tendiente a organizar la vida más allá de los límites de la naturaleza y de la existencia empírica y contingente, no pueden manifestarse formas que, en principio, no están ligadas a lo particular. La dimensión de lo universal en las civilizaciones y organizaciones tradicionales, puede presentar aspectos diferentes y manifestarse, según los casos, con más o menos evidencia. La "formación", en efecto, se enfrenta siempre con la resistencia de una materia que, por sus determinaciones debidas al espacio y al tiempo, actúa en un sentido diferenciador y particularista en la aplicación histórica efectiva del principio único, superior en sí y anterior a estas manifestaciones. Sin embargo no existe forma de organización tradicional que, a pesar de todas las características locales, los exclusivismos empíricos, los "autoctonismos" de los cultos y las insituciones celosamente defendidas, no oculte un principio más elevado, universal que se actualiza cuando la organización tradicional se eleva hasta el nivel y hasta la idea del Imperio. Existen así lazos ocultos de simpatía y de analogía ente las distintas formaciones tradicionales particulares y algo único, indivisible y permanente, del que parecen ser, por decirlo así, otras tantas imágenes: de tiempo en tiempo, estos circuitos de simpatía se cierran, se ve brillar lo que en ellos les trasciende, igualmente que se les ve adquirir una potencia misteriosa, reveladora de un derecho soberano, que derriba irremisiblemente todas las fronteras particularistas y culmina en una unidad de tipo superior. Tal son precisamente las culminaciones imperiales del mundo de la Tradición. Idealmente, una línea única conduce de la idea tradicional de ley y de Estado a la del Imperio.

Se ha visto que la oposición entre las castas superiores, caracterizadas por el "segundo nacimiento", y la casta inferior de los shudra, equivale, para los Indo-Arios, a la oposición entre "divino" y "demoniaco". Las primeras castas correspondían por otra parte, en Irán, a emanaciones del fuego celeste descendido sobre la tierra, más exactamente sobre las tres "cumbres" distintas: más allá de la "gloria" -hvarenô- bajo la forma suprema presente ante todo en los reyes y los sacerdotes (los antiguos sacerdotes medas se llamaban athrava, es decir "señores del fuego") este fuego sobrenatural se articula, según una jerarquía correspondiente a las otras dos castas o clases, las de los guerreros y los jefes patriarcales de la riqueza - rathaestha y vâstriya-fshuyant- en otras dos formas distintas, hasta tocar y "glorificar" las tierras ocupadas por la raza aria([10]). Es partiendo de esta base como se llega precisamente, en la tradición irania, a la concepción metafísica del Imperio, en tanto que realidad que no está ligada, en el fondo, ni al espacio ni al tiempo. Las dos posibilidades aparecen claramente: de un lado el ashavan, el puro, la "fidelidad" sobre la tierra y la buenaventuranza en el mas allá, aquel que crece aquí abajo, en el dominio que le es propio, la fuerza del principio de luz: ante todo los maestros del rito y del fuego, que tienen un poder invisible sobre las fuerzas tenebrosas; luego los guerreros, en lucha contra el bárbaro y el impío; enfin los que trabajan la tierra seca y estéril, pues esto también es militia, la fertilidad era casi una victoria que aumenta la virtud mística de la tierra aria. Frente al ashaban, el anashvan, el impuro, aquel que no tiene ley, aquel que neutraliza el principio luminoso([11]). El Imperio, en tanto que unidad tradicional gobernada por el "rey de reyes", corresponde precisamente aquí a lo que el principio de luz supo conquistar en el dominio del principio tenebroso y tiene por idea-límite el mito del Shaoshian, señor universal de un futuro reino de "paz", culminada y victoriosa([12]). La misma idea se encuentra por otra parte en la leyenda

según la cual el emperador Alejandro habría cerrado la ruta, con la ayuda de una muralla de hierro, a los pueblos de Gog y Magog, que pueden representar aquí el elemento "demoníaco" dominado en las jerarquías tradicionales. Estos pueblos se lanzarán un día a la conquista de las potencias de la tierra, pero serán definitivamente rechazados por personajes en quienes, según las leyendas medievales, se volverá a manifestar el tipo de los jefes del Sacro Imperio Romano([13]). En la tradición nórdica, las defensas que protegían la "región media" -el Mitgard- contra las naturalezas telúrico-elementales y que serán derribadas en el "crepúsculo de los dioses", ragna-rökkr([14]), expresan la misma idea. Ya hemos recordado, por otra parte, la relación que existen entre aeternitas e imperium según la tradición romana, de la que se desprende un carácter trascendente, no humano, al cual se eleva aquí la noción del "regenerado", hasta el punto de que el paganismo atribuyó a los dioses la grandeza de la ciudad del Aguila y del Hacha. De aquí emerge el sentido más profundo que pudo ofrecer también la idea según la cual el "mundo" no desaparecería mientras se mantuviera el Imperio romano: idea que es preciso precisamente referir a la función de salvación mística atribuida al imperio, a condición de entender el "mundo", no en un sentido físico o político, sino en el sentido de "cosmos", dique de orden y de estabilidad opuesta a las fuerzas del caos y de la desintegración([15]).

La recuperación de la idea romana por la tradición bizantina presenta, desde este punto de vista, un significado particular en razón del elemento netamente teológico-escatológico que vivifica esta idea. El Imperio concebido, aquí también, como una imagen del reino celeste, es querido y preordenado por Dios. El soberano terrestre es, él mismo, una imagen del Señor del Universo que domina todas las cosas: como él, es único, sin segundo, y reina sobre el dominio temporal y espiritual. Su ley es universal: se extiende también a los pueblos que se han dado un gobierno autónomo no sometido al poder imperial real, gobierno que, en tanto que tal es "bárbaro" y no "según la justicia", porque reposa sobre una base naturalista([16]). Sus subditos son los "Romanos" en el sentido no étnico ni puramente jurídico, sino de una dignidad y una consagración superior, que viven en la pax asegurada por una ley que es el reflejo de la ley divina. Es por ello que el ecumene imperial reunió en sí el orden de "salvación", así como el derecho en sentido superior([17]).

Con este contenido supra-histórico, la idea del Imperio, contemplada en tanto que institución sobrenatural universal, creada por la "providencia" como remedium contra infirmitatem peccati para rectificar la naturaleza caída y dirigir a los hombres hacia la salvación eterna, se reafirma una vez más en la Edad Media gibelina([18]), aunque se encuentra prácticamente paralizada, no solo por la oposición de la Iglesia, sino también por los tiempos, que prohibían ya la comprensión y, más aún, la realización efectiva según su sentido más elevado. De tal forma que si Dante expresa un punto de vista tradicionalmente correcto cuando reivindica para el Imperio el mismo origen y la misma finalidad sobrenaturales de la Iglesia, hablando del Emperador como aquel que "poseyendo todo y no pudiendo desear más" carece de concupiscencia y puede hacer reinar la paz y la justicia, fortificar la vita activa de los hombres incapaces, tras el pecado, de resistir la atracción de la cupiditas si un poder superior no lo frena y lo guía([19]), Dante, sin embargo, no desarrolla estas ideas más allá del plano político y material. De hecho, la "posesión perfecta" del Emperador no es aquí esta posesión interior propia a "los que son" sino la posesión territorial; la cupiditas no es la raíz demoníaca de toda

vida no regenerada, no separada del devenir, "natural", sino que es la de los príncipes que se disputan el poder y la riqueza. La "paz" en fin, es la del "mundo", simple premisa de un orden diferente, más allá del imperial, de una "vida contemplativa" en el sentido ascético-cristiano. Pero sería solo bajo la forma de eco, la tradición se mantenía aún. Con los Hohenstaufen la llama lanzará una última luz. Luego, los Imperios serán suplantados por los "imperialismos" y no se sabrá ya nada más del Estado, sino bajo el aspecto de una organización temporal particular, "nacional", es decir, "social" y plebeya.

[[1]]F. SPIEGEL, *Die arische Periode und ihre Zustände*, Leipzig, 1887, pag. 139 y sigs. Rta corresponde, en el antiguo Egipto, a Maat, que comporta los diversos significados que acabamos de mencionar.

[[2]]Cf. de STEFANO, *Idea imper.*, cit., pag. 75-79; KANTOROWICZ, *op. cit.*, pag. 240 y sigs., 580. La misma idea en el Islam, cf. p. ej. Coran, IV, iii.

[[3]]Cf. FUSTEL de COULANGES, *La Ciudad antigua*, *op. cit.*, pag. 365, 273-7, 221, 376: "Las ciudades no se preguntaban si las instituciones que se daban eran útiles; estas instituciones se habían fundado por que la religión así lo había querido. Ni el interés ni la conveniencia habían contribuido a establecerlas; y si la clase sacerdotal había combatido para defenderlos, no era en nombre del interés público, sino en nombre de la tradición religiosa". Hasta Federico II subsistió la idea de que las leyes, a las cuales el Emperador está sometido, tienen un origen inmediato, no en el hombre o en el pueblo, sino en Dios (cf. De STEFANO, *op. cit.*, pag. 57).

[[4]]H. BERL, (*Die Heraufkunft des fünften Standes*, Karlsruhe, 1931, pag. 38) interpreta de forma análoga las palabras alemanas Stadt = ciudad, y Stand = clase o casta. En este contexto puede ser justo.

[[5]]W. H. ROSCHER, *Omphalos*, Leipzig, 1913.

[[6]]Cf. GUENON, *El Rey del mundo*, cit., cap. IX.

[[7]]J. L. WESTON, *The quest of the holy Grail*, Londres, 1913, pag. 12-13.

[[8]]Cf. EVOLA, *El misterio del Grial*, cit.

[[9]]Frecuentemente, la casta de los shudra o servidores, opuesta a la de los brahmana que es "divina" (daivya) en tanto que cúspide de la jerarquía de los "nacidos dos veces", es justamente considerado como "demoníaco" (asurya). Cf. p. ej. *Les castes dans l'Inde*, París, 1896, pag. 67.

[[10]]Cf. SPIEGEL, *Eran. Altert.*, v. III, pag. 575; v. II, pag. 42-43-46. En los Yasht (XIX, 9) se dice, en particular, que la "gloria" pertenece "a los arios nacidos y no-nacidos y al santo Zaratustra". Se podría igualmente recordar aquí la noción de "hombres de la ley primordial" -paoiryôthae^{sha}- considerado como la verdadera religión aria de todas las edades, antes y después de Zaratustra (cf. p. ej. Yasht., XIII, passim),

[[11]]Cf. MASPERO, *Histoire anc. des Peuples de l'Orient classique*, París, 1895, v. III, pag. 586-7.

[[12]]Bundahesh, XXX, 10 y sigs.; Yasht, XIX, 89-90.

[[13]]Cf. A. GRAF, *Mem. e. imaginaz, del Medioevo*, cit., v. II, pag. 521, 556 y sigs. La misma función de Alejandro respecto a los pueblos de Gog y Magog reaparece en el Corán (XVIII, 95), donde se atribuye al héroe Osul-Kernein. (Cf. F. SPIEGEL, *Die Alexandersage bei den Orientaln*, Leipzig, 1851, pag., 53 y sigs.). Se encuentra, por otra parte, Gog y Magog en la tradición hindú bajo los nombres casi idénticos de los demonios Koka y Vikoka que, al final del presente ciclo, deben ser destruidos por el Kalki-avatara, otra representación imperial. Cf. J. EVOLA, *El misterio del Grial*, cit.

[[14]]Gylfaginning, 8, 42; Völuspâ, 82. La defensa contra las fuerzas oscuras, en el sentido de protección contra ellas, también ha dado un sentido simbólico a la "gran muralla" tras la cual, el Emperador chino, o "Emperador de la tierra media" se había encerrado.

[[15]]La relación dinámica entre los dos principios opuestos se expresa en la India aria con la fiesta de gavamyana, donde un shudra negro luchaba contra un arya blanco por la posesión de un símbolo solar (cf. A. WABER, *Indische Studien*, Leipzig, 1868, v. X, pag. 5). Entre los mitos nórdicos figura igualmente el de un caballero blanco que lucha contra otro negro al principio de cada año por la posesión del árbol: alude también a la idea de que el caballero negro lo arrastrará en el porvenir hasta que un rey lo abata definitivamente (J. J. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, Berlín, 1876, v. II, pag. 802).

[[16]]Cf. O. TREITINGER, *Die ost-römische Kaiser- und Reichsidee*, Jena, 1938.

[[17]]Sobre una base análoga se encontrará, en el Islam, la distinción geográfica entre el dar al-islam, o tierra del Islam, gobernada por la ley divina, y el dar al-harb, o "tierra de la guerra", porque sobre esta última, viven pueblos que deben ser recuperados para la primera gracias a la jihad, en "guerra santa".

[[18]]Cf. F. KAMPERS, *Die deutsche Kaiser idee in Prophetie und Sage*, Berlín, 1896, passim, y también Karl der Grosse, Mainz, 1910.

[[19]]Cf. DANTE, *Conv.*, IV, V, 4; *De Monarchia*, I, II, 11-14 y A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante*, Florencia, 1922, pag. 15.

5. EL MISTERIO DEL RITO

Si el rey de derecho divino era el centro del Estado tradicional, lo que unía los elementos particulares a este centro y hacía participar a los individuos en la influencia trascendente que se manifestaba en el jefe, era un doble elemento: el rito y la fidelidad, fides.

El rito fue el cimiento original de las organizaciones tradicionales pequeñas y grandes, consideradas en una dimensión diferente de la dimensión puramente "natural". Pertenece ante todo al rey; era luego la prerrogativa de las castas aristocráticas o sacerdotales, de la misma magistratura -para designar a los magistrados, los Griegos se servían de la expresión "aquellos que deben realizar los sacrificios" ([1])- y, en fin, de los padres, jefes de familia. En todos estos casos, el privilegio del rito era siempre el fundamento más sólido de la autoridad y de la dignidad jerárquica. Los ritos y los sacrificios eran determinados por reglas tradicionales detalladas y severas, que no admitían nada de arbitrario, ni subjetivo. Eran imperativos, *ius strictum*: el hecho que el rito o el sacrificio fuera olvidado, realizado por una persona no cualificada u oficiado de manera o forma no conforme a las reglas tradicionales, era una fuente de desgracias: liberaba fuerzas terribles, tanto en el orden moral como en el material, tanto para los individuos como para la colectividad. Transformaba a los dioses en enemigos. Se ha podido decir, por el contrario, en el mundo clásico, que el sacerdote del fuego sagrado, gracias a su rito, "salvaba" cada día a la ciudad([2]). Según la tradición extremo-oriental, establecer los ritos es la primera de las tres cosas consideradas como de mayor importancia para el gobierno de un imperio([3]), los ritos eran los "canales por los cuales pueden ser alcanzadas las vías del Cielo"([4]). En la tradición hindú los "lugares sacrificiales" son considerados como sedes mismas del "orden" -*rta*([5])- y es muy significativo que la expresión *rta* (en los iraníes: *artha*) aparezca, en relación a conceptos análogos, como la misma raíz de la palabra latina *ritus*, que significa "acción ritual". En la vida antigua tradicional, tanto individual como colectiva, no hay ningún acto que no se relacione con un elemento ritual determinado, como a su apoyo a su guía de lo alto y como a un elemento transfigurador([6]). La tradición de los ritos y de los sacrificios, como la de las leyes mismas, que se confundían a menudo con ella -*ius sacrum*- se referían, tanto en el orden privado como en el público, a un ser no humano o convertido en no-humano. Todo esto es tierra incógnita para la mentalidad laica moderna; a sus ojos, todo rito, incluso si no se le considera como una superstición "superada", equivale a una simple ceremonia([7]), apreciada como máximo por su valor simbólico, estético o emocional. Conviene pues detenerse sobre algunos aspectos y ciertos significados de esta forma del espíritu tradicional, que nos llevarán a los elementos fundamentales anteriormente expuestos.

Respecto al "sacrificio", se lee, en un texto cuya antigüedad no es dudosa, que el brahman, quien, en el origen, era todo el universo, "crea una forma más alta y más perfecta de sí mismo", del cual han nacido los "dioses guerreros", Indra, Mithra, etc....([8]).

Esta auto-superación de la fuerza original del mundo, al cual se atribuye el origen de entidades que se pueden considerar como los arquetipos celestes de la realeza divina y triunfal, está estrechamente ligada a la esencia de toda una categoría de sacrificios. Se encuentra la misma idea en una serie de mitos, donde se expresa una identidad fundamental entre los héroes y los dioses, y las personificaciones de las fuerzas del caos contra las cuales luchan victoriosamente([9]): es la misma concepción de una fuerza primordial que reacciona contra si

misma, que se rompe ella misma liberándose y elevándose hacia un modo superior de ser que define su aspecto propiamente divino -la forma upanishadica "mas alta y más perfecta de sí misma"- manifestándose a menudo en una ley, en un principio de orden: es así, por ejemplo, que, sobre el plano universal, el caldeo Marduk, vencedor del demonio del caos Thiamat, es un ordenador cósmico y que, en la cosmogonía hindú, la fuerza-vida produce el "Uno" de la creación a través del ascetismo, tapas tapyate. En la tradición nórdica la misma idea es expresada por el sacrificio de Odin en el árbol cósmico Yggdrasill, sacrificio gracias al cual extrae del abismo la ciencia trascendente contenida en las Runas([10]): además, en una redacción particular de este mito, Odín, concebido como rey, aparece como aquel que, por su sacrificio, indica la vía que conduce al Walhalla, es decir el tipo de acción que puede hacer participar en la inmortalidad heroica, aristocrática y urania([11]).

Según su sentido original, el tipo de sacrificio al cual nos referimos aquí corresponde a una acción análoga, generadora de un "dios" o "héroe", o a la repetición de ésta, ligada a la tradición sacrificial referida a este dios o héroe, repetición que renueva la fuerza eficaz de este dios, o la reproduce y la desarrolla en una comunidad dada. En la tradición egipcia, estos significados se expresan sin equívoco. Osiris es concebido como aquel que habría enseñado a los hombres los ritos, además del arte sagrado y simbólico de la construcción de los templos. Pero es el dios de los ritos por el hecho de que él mismo, el primero entre los dioses, ha pasado a través del sacrificio y ha conocido la "muerte". Su muerte y su desmembramiento por Set están asociados al hecho de que "es el primero en penetrar en lo desconocido" de la "otra tierra" y deviene "un ser que salva el gran secreto"([12]). El mito se desarrolla con el tema de Horus el Joven, hijo de Osiris, que resucita al padre. Encuentra los "ritos apropiados" -khu- que dan a Osiris, pasado al otro mundo - en lo sobrenatural, en sentido propio- la forma que poseía precedentemente. "Por la muerte y por los ritos funerarios, Osiris, el primero de todos los seres, conoció los misterios y la vida nueva: esta ciencia y esta vida fueron desde entonces el privilegio de los seres que se decían divinos. Desde este punto de vista Osiris pasaba por haber iniciado a los dioses y a los hombres en los ritos sagrados.... Había mostrado a los seres del cielo y de la tierra como se convierte en dios"([13]). Desde entonces, el culto rendido a cada ser divino, o divinizado, consistió en repetir el misterio de Osiris. Este se aplica, ante todo, al rey: no es solamente el rito de entronización ni el rito solemne trentenal del sed, que repiten el misterio sacrificial de Osiris, es también el culto diario destinado a renovar, en el rey egipcio, la influencia trascendente requerida para su función. El rey rinde un culto a Osiris, reconstruyéndolo, y renovando ritualmente su fallecimiento y su victoria. Así se dirá del rey: "Horus que modela el Padre (Osiris)" y también: "el dador de vida, di ankh, aquel que mediante el rito hace surgir la vida divina, realmente, como el sol"([14]). El soberano se hace "Horus", el resurrector de Osiris u Osiris resucitado. Es en virtud de una concepción análoga que los iniciados en los "misterios", tomaban a menudo el nombre del dios por el cual estos "misterios" habían sido instituidos; la iniciación reproducía así una similitud analógica de naturaleza, presentada, en otros casos, de una forma figurada, como una "encarnación" o una "filiación".

Esto vale además igualmente para el rito contemplado de una forma más general: para el rito ofrecido al "héroe" o ancestro primordial no humano, a quien las familias aristocráticas tradicionales hacían frecuentemente remontar su origen no material y el principio de su rango

y de su derecho; para el rito del culto de los fundadores de una institución, de una legislación o de una ciudad, si eran considerados como seres no humanos. En estos diversos casos se reconocía una acción original análoga al sacrificio producido, de una cualidad sobrenatural, que permanece en el linaje en tanto que herencia espiritual virtual, o en tanto que "alma" unida a las instituciones, leyes o fundaciones: los ritos y las diversas ceremonias servían precisamente para "actualizar" y alimentar esta influencia original que, por el hecho de su naturaleza no humana, aparecía como un principio de salvación, fortuna, y "felicidad".

Las aclaraciones que acaban de ser facilitadas respecto al significado de una categoría importante de ritos tradicionales permiten fijar un punto esencial. En las tradicionales de las civilizaciones o castas que tienen una consagración urania, están presentes dos elementos. El primero es material y naturalista: es la transmisión de alguna cosa que tiene relaciones con la sangre y la raza, es decir, de una fuerza vital que extrae su origen del mundo inferior, con interferencias de influjos elementales y colectivo-ancestrales. El segundo elemento viene de lo alto y se encuentra condicionado por la transmisión y la realización ininterrumpida de ritos que contienen el secreto de cierta transformación y dominación realizadas en este sustrato vital: tal es la herencia superior, que permite confirmar y desarrollar la cualidad que el "ancestro divino" ha establecido ex novo o promovido de un orden a otro, y con el cual comienza hablando con propiedad, sea el linaje real, sea el Estado, la ciudad o el templo, sea la casta, la gens o la familia patricia, según el aspecto sobrenatural y "formal" dominado el caos, que caracteriza todas estas entidades en los tipos superiores de civilización tradicional. He aquí porque los ritos podrían aparecer, según la fórmula extremo-oriental, como "expresiones de la ley celeste"([15]).

Considerando en sí la acción ritual por excelencia -el sacrificio- en su forma más completa (se puede referirse al tipo védico), es posible distinguir tres momentos. Ante todo, una purificación ritual y espiritual del sacrificador, destinada, a hacerle entrar en contacto real con las fuerzas invisibles, o bien a favorecer la posibilidad de una relación activa con ellas. Luego, un proceso evocatorio que produzca una saturación de estas energías en la persona misma del sacrificador, o de una víctima, o de ambos, o aun de un tercer elemento, variable según la estructura del rito. En fin, una acción que determina la crisis (por ejemplo, la muerte de la víctima) y "actualiza" el dios en la sustancia misma de las influencias evocadas([16]). Salvo los casos en los que el rito está destinado a crear una nueva entidad para servir de "alma" o "genio" a una nueva tradición, o incluso a una nueva ciudad, a un nuevo templo, etc.... (ya que incluso la construcción de las ciudades y de los templos comportaba tradicionalmente, una contrapartida sobrenatural)([17]), se encuentra aquí algo parecido a la acción del desligar y de sellar nuevamente. Se renueva, efectivamente, por vía evocatoria, el contacto con las fuerzas inferiores que sirven de sustrato a una divinización primordial, y también la violencia que los arranca a sí mismas y los libera en una forma superior. Se comprende entonces el peligro que presenta la repetición de algunos ritos tradicionales y la razón por la cual el sacrificador podía ser llamado "macho héroe"([18]). El rito que fracasa, aborta, o se desvía de no importa que forma de modelo original, hiere y desintegra al "dios": constituye un sacrilegio. Alterando una ley, se rompe un sello de dominación sobrenatural, fuerzas oscuras, ambiguas, temibles, regresan al estado libre. El mero hecho de olvidar el rito determina efectos análogos: aminoración de la presencia del "dios" en su relación con los culpables y refuerza,

correlativamente, las energías que, en el "dios" mismo, se encuentran yuguladas y transformadas: abre las puertas al caos. Por el contrario, la acción sacrificial recta y diligente fue considerada como el medio por el cual los hombres sostienen a los dioses y los dioses a los hombres, por el bien supremo de los unos y de los otros([19]). El destino de aquellos que no tienen rito es el de los "infiernos"([20]): del orden sobrenatural al cual se les había hecho participar, regresan a los estados de naturaleza inferior. Lo único que no crea "vínculo" -se ha afirmado- es la acción sacrificial([21]).

El mundo, según Olimpodoro, es un gran símbolo, porque presenta bajo una forma sensible realidades invisibles. Y Plutarco ha escrito: "Entre las cosas de un orden superior, y entre las cosas naturales, hay lazos y correspondencias secretas, es imposible juzgar, sino por la experiencia, las tradiciones y el consentimiento de todos los hombres"([22]). He aquí otra expresión característica, extraída del esoterismo hebraico: "Afin de que un acontecimiento se produzca aquí abajo, es preciso que otro acontecimiento correspondiente se realice en lo alto, siendo aquí abajo, un reflejo del mundo superior. El mundo superior es movido por el impulso de este mundo inferior y lo mismo ocurre de forma inversa. El humo [de los sacrificios] que asciende de aquí abajo ilumina las luces de lo alto, de forma que todas las luces brillan en el cielo: y es así como todos los mundos son bendecidos"([23]). Esto puede ser considerado como la profesión de fe general de las civilizaciones de tipo tradicional. Para el hombre moderno, causas y efectos se sitúan, unas y otras, sobre el plano físico, en el espacio y el tiempo. Para el hombre tradicional, el plano físico no comporta por el contrario más que efectos y nada se produce en el "más acá" que no se haya ya producido en el más allá invisible. Es también bajo este aspecto que se ve al rito de injertarse y dominar soberanamente, en la trama de todos los actos, todos los destinos, y todos los modos de vida tradicional. Determinar, por medio del rito, hechos, relaciones, victorias, defensas y, en general, causas en lo invisible, era la acción por excelencia, separada de la cual toda acción material estaba perjudicada por una contingencia radical y la misma alma del individuo estaba insuficientemente protegida contra algunas fuerzas oscuras e inaprensibles que se manifiestan en las pasiones, los pensamientos y las tendencias humanas, del individuo y de la colectividad, y tras los bastidores de la naturaleza y de la historia.

Si se unen estas consideraciones a las precedentes, el hecho de que, tradicionalmente, el ejercicio del rito aparezca como uno de los principios fundamentales de la diferenciación jerárquica y, que en general, esté estrechamente asociada a toda forma de autoridad, tanto en el marco del Estado como en el de la gens e incluso de la familia, este hecho aparece como todo lo contrario de algo extravagante. Se puede rechazar el mundo tradicional en bloque. Pero no es posible negar la conexión íntima y lógica, de todas sus partes, una vez que se conocen sus fundamentos.

([1])Cf. Fustel de COULANGES, Op. cit., pag 211.

([2])PINDARO, Nemen, XI, 1-5.

([3])Tshung-yung, XXIX, I.

[[4]]Cf. Li-Ki, VII, iv, 6. "La ruina de los Estados, la detrucción de las familias y el hundimiento de los individuos están siempre precedidos por el abandono de los ritos... Estos facilitan los canales mediante los cuales podemos emprender las vías del cielo". Según la tradición indo-aria, las fórmulas y los sacrificios rituales son, junto a la "verdad, el orden, el ascetismo", los apoyos no solo de las organizaciones humanas, sino también de la tierra misma (cf. p. ej., Atharva-vêda, XII, I, 1).

[[5]]Cf. ej., Rg-Veda, X, 124, 3.

[[6]]Sobre el poder de la tradición de los ritos en la romanidad antigua, cf. V. MACCHIORO, *Roma Capta*, Messina, 1928, pag. 15.

[[7]]Por lo demás, se ha perdido el sentido originario de la palabra "Ceremonia", la cual procede de la raíz *creo*, idéntica al sánscrito *kr* = hacer, actuar, en el sentido de "crear". No expresaría, pues, una ceremonia convencional, sino, hablando con propiedad, una verdadera acción creadora. Cf. L. PRELLER, *Römische Mythologie*, Berlín, 1858, pag. 70. En la Edad Media, *ceremoniae* era el término específico mediante el cual se designaba las operaciones mágicas.

[[8]]Cf. *Shatapatha-brâhmana*, XIV, iv, 23-24; *Brhadânanyakaupanishad*, I, iv, 11.

[[9]]Cf. HUBERT-MAUSS, *Melanges hist. rel.*, op. cit., pags. 113- 116. En uno de los textos citados anteriormente (*Brhadâr*, I, ii, 7-8) el principio original dice: "Mi cuerpo se vuelve apto para el sacrificio. Gracias a él, llegaré a tener un ser" y tal sacrificio -el *ashavamedha*- está relacionado con el sol.

[[10]]*Hâvamâl*, 139 y sigs.

[[11]]*Ynglingasaga*, C. XZ. - Cf. S. BUGGE, *Entsehung der nordischen Götter- und Heldensagen*, München, 1889, pag. 317, 422-423, donde se constata que el nombre mismo de *Yggdrasil* dado al Arbol édico -"del que ningún mortal sabe donde nacen sus raíces" (*Hâvamâl*, 139-140) - parece designar el instrumento mismo del sacrificio de *Yggr*, es decir, del "Terrible", que es uno de los nombres de Odín.

[[12]]Cf. A. MORET, *Royaut. Pharaon.*, op. cit., pag. 148.

[[13]]*Ibid*, pag. 149.

[[14]]*Ibid*, pag. 149, 153-161, 182-3. Cf. La expresión de Ramsés II: "Soy un hijo que modela la cabeza de su padre, que engendra a "aquel que le ha engendrado"; cf. pag. 217: la entrada del rey en la sala del rito -*paduait*- era asimilada a la entrada en el otro mundo -*duait*- , el de la muerte sacrificial y de la trascendencia.

[[15]]*Tshung-yung*, XXVII, 6.

[[16]]Cf. HUBERT-MAUSS, *Melang. Hist. Rel. cit.*, pag. 9 a 130; *Introduzione a la Magia*, Roma, 1951, v. III, pag. 281, sigs.

([17])En el caso de una ciudad nueva, se trata de la formación de este tyke póleos al cual ya hemos aludido, y que, en las civilizaciones de tipo superior, asumido directamente por el jefe, se identifica con la "fortuna real", tyke basileós. En el antiguo Egipto, el rey divino presidía los ritos de construcción de los templos, ejecutando él mismo, en un sentido simbólico-ritual, los primeros actos necesarios para la construcción y uniendo a los materiales vulgares el oro y la plata que simbolizaban el elemento divino invisible, que unía, casi como un alma, por su presencia y su rito, a la construcción visible. A este respecto, se trataba, en el espíritu de una "obra eterna" y en algunas inscripciones puede leerse: "El rey impregna de fluido mágico el suelo donde vivirán los dioses" (Cf. MORET, Royaut. Pharaon., pag. 132 y sigs.).

([18])Rg-Veda, I, 40, 3.

([19])Bhagavad-Gita, III, C. Shatapatha-brâhmana, VIII, 1, 2, 10, donde el sacrificio es llamado el "alimento de los dioses" y "su principio de vida" (ibid, XIV, III, 2, 1).

([20])Ibid, I, 44.

([21])Ibid, III, 9.

([22])PLUTARCO, De sera num., vindicta, XXVIII (trad. J. de Maistre).

([23])Zohar, I, 208 a; II, 244 a.

6. DEL CARACTER PRIMORDIAL DEL PATRICIADO

Fue en la civilización indo-aria donde estos principios encontraron una de sus aplicaciones más completas. En ella la casta brahmana se situaba en la cúspide de la jerarquía, no gracias a la fuerza material, ni a la riqueza, ni incluso a una organización correspondiente a la de una Iglesia, organización en la que, a diferencia de Occidente, jamás confió y nunca conoció. Solo el rito sacrificial, que es su privilegio, determinó la distancia que separaba a la casta brahmana de todas las demás. El rito y el sacrificio, invistiendo a aquel que los realiza de una especie de carga psíquica, a la vez temible y benéfica, hacen participar a los brahmana en la naturaleza de las potencias invocadas y esta cualidad, no solo persistirá durante toda la vida, unida a la persona y volviéndola directamente, como tal, superior, venerada y temida, sino que se transmitirá a su descendencia. Transmitida en la sangre como una herencia trascendente, se convertirá en propiedad de la raza, propiedad que el rito de la iniciación servirá luego para volverla de nuevo activa y eficaz en el individuo([1]). La dignidad de una casta se medía tanto por la dificultad como por la utilidad de las funciones que le eran propias. En virtud de premisas ya indicadas, nada era considerado como más útil, en el mundo de la Tradición, que las influencias espirituales susceptibles de ser activadas por la virtud necesaria del rito([2]), y nada aparecía más difícil que entrar en relación real y regia con las fuerzas invisibles, prontas para aterrorizar al imprudente que las afronta sin poseer el conocimiento y sin tener las cualificaciones requeridas. Por este único motivo, en tanto que representaba una unidad inmaterial de individuos que no eran solo humanos, fue como, a pesar de su dispersión, la casta brahmana pudo, desde los tiempos más antiguos, imponer el respeto a las masas de la India, y conocer un prestigio que ningún tirano, entre los mejor armados, haya poseído jamás([3]).

Igualmente, tanto en China como en Grecia y Roma, el patriciado se definía esencialmente por la posesión y el ejercicio de los ritos ligados a la fuerza divina de los ancestros, ritos que el hombre vulgar no poseía. Solo los patricios, en China, practicaban los ritos vi-li, los plebeyos no tenían más que costumbre, su. A la máxima extremo-oriental: "los ritos no descienden hasta los vulgares"([4]) se corresponde con la máxima bien conocida de Appius Claudius: "Auspicia sunt patrum". Para caracterizar a los plebeyos se decía que no tenían ritos, que no poseían ancestros, gentem non habent. Es por ello que, a los ojos de los patricios romanos, su modo de vida y sus uniones eran consideradas como próximas a las de los animales, more ferarum. El elemento sobrenatural permanecía pues en la base del concepto del patriciado tradicional junto el de la realeza legítima: era en función de una tradición sagrada y no solo de una tradición de sangre y de una selección racial, que la aristocracia antigua existía en tanto que tal. En efecto, incluso un animal puede poseer una pureza biológico-vital, una integridad de la sangre. En el régimen de las castas, la ley de la sangre, de la herencia y de la frontera endogámica no se aplicaba por otra parte solo al brahmana, sino también a las demás castas. En este sentido la plebe no se caracterizaba, en realidad, por la ausencia de ancestros; el verdadero principio de diferencia reposaba por el contrario en el hecho de que los ancestros del plebeyo y del siervo no eran "ancestros divinos" -divi parentes- como los de las familias patricias. La sangre no les transmitía ninguna cualidad de carácter trascendente, y ninguna

"forma", confiada a una tradición ritual, rigurosa y secreta, sostenía su vida. Privados del "poder" gracias al cual la aristocracia podía celebrar directamente su culto particular, y ser así, al mismo tiempo, una clase sacerdotal (antiguo mundo clásico, antiguas razas nórdico-germánicas, extremo-orientales, etc...); extranjeros a esta iniciación o segundo nacimiento, que caracteriba al arya -el noble- y a propósito del cual el Manavadharmashastra([5]) no duda en afirmar que mientras no ha pasado por este renacimiento, el arya mismo no es superior al shudra; no purificados por uno de los tres fuegos celestes que eran, en Irán, como el alma oculta de las tres clases superiores del Imperio; desprovistos del elementos "solar" que, en el Perú antiguo, era la marca de la casta de los Incas, los plebeyos no se encontraban protegidos por ninguna barrera contra la promiscuidad. No tenían pues en propiedad ningún verdadero culto, al igual que en el sentido superior, no tenían padre patrem ciere non possunt([6]). Es por ello que su religión no podía tener más que un carácter colectivo y ctónico. En la India, el equivalente serán las formas frenético-extáticas más o menos ligadas al sustrato de las fuerzas prearias. En las civilizaciones mediterráneas, será, tal como veremos, el "culto de las Madres" y de las fuerzas subterráneas, en oposición con las formas luminosas de la tradición heroica y olímpica. Los plebeyos eran llamados "hijos de la Tierra" en la Roma antigua, y tuvieron relaciones religiosas, sobre todo con las divinidades femeninas de la Tierra. En Extremo-Oriente también, en la religión aristocrática oficial, se oponían las prácticas de aquellos que se llamaba a menudo "posesos" -ling-pao- y los cultos populares del tipo mongolo-chamanista.

La concepción sobrenatural de la aristocracia se encuentra igualmente en las antiguas tradiciones germánicas, no solo porque un jefe era, al mismo tiempo, el sacerdote de su gens y de su dominio, sino el hecho de poseer para el ancestro un ser divino; tal era la marca distintiva de las familias entre cuyos miembros, en el origen, se elegían los reyes. Es por ello que la dignidad real era de esencia diversa de la del jefe militar -dux, heretigo- elegido para empresas guerreras, en consideración a sus capacidades personales como individuo. Igualmente, los antiguos reyes noruegos se caracterizan por el hecho de que pueden, solo, sin la ayuda de una casta sacerdotal, celebrar los ritos([7]). Incluso entre las poblaciones llamadas primitivas, los no- iniciados han constituido los "bárbaros" de su sociedad, careciendo de todos los privilegios políticos y guerreros del clan. Antes de los ritos "destinados a cambiar íntimamente su naturaleza" y acompañándose a menudo de duras pruebas y de un período de aislamiento, los individuos no son siquiera considerados como hombres verdaderos, sino asimilados a las mujeres y a los niños, casi a los animales. Despierta a la nueva vida por medio de la iniciación, en un esquema ritual y máquico de muerte y renacimiento, y al cual corresponden un nuevo nombre, un nuevo lenguaje y nuevas atribuciones, una vida que "olvida la antigua", que se llega a formar parte del grupo de verdaderos hombres que dirigen a la comunidad, casi bajo la forma de participación en un "misterio" y de la pertenencia a una Orden([8]). Por ello, algunos autores como H. Schurtz, han querido ver en esto el germen de toda unidad propiamente política; punto de vista que concuerda efectivamente con lo que se ha dicho antes respecto al plano propio de todo Estado tradicional, diferente del correspondiente a cualquier unidad fundada sobre una base natural. Estos "grupos viriles" -Männerbünde- en los que se ingresa gracias a una regeneración verdadera que "vuelve verdaderamente hombre" y diferencia de todos los demás miembros de la comunidad, tienen en sus manos el poder, el imperium, y gozan de un prestigio incontestable([9]).

No ha sido sino en una época reciente cuando el concepto de aristocracia toma, como la realeza y todo lo demás, un carácter exclusivamente secular y "político". Se considera sobre todo la nobleza de la espada y de la corte, las cualidades de carácter y de raza, honor, valor y fidelidad. Luego aparecerá la concepción plebeya de la aristocracia, que niega incluso el derecho de la sangre y de la tradición.

Tal concepto incluye esencialmente también lo que fue llamado "aristocracia de la cultura" o de los "intelectuales", nacida al margen de la civilización burguesa. Algunos han bromeado a propósito de la respuesta del jefe de una gran casa patricia alemana, durante un censo efectuado bajo Federico el Grande: Anaphabet wegen des hohen Adels, y a propósito de la antigua concepción de los lores ingleses, considerados, tal como se ha dicho como "sabios de derecho, doctos, incluso aunque no supieran leer". La verdad, es que en el marco de una concepción jerárquica normal, no es nunca la "intelectualidad", sino solo la "espiritualidad", entendida como principio creador de diferencias ontológicas y existenciales precisas, quien sirve de base al tipo aristocrático y establece su derecho. La tradición en cuestión castas superiores, sino también a la del padre en el interior de la antigua familia noble. Más particularmente en las sociedades arias occidentales, en Grecia y Roma, el pater familias revestía en el origen un carácter similar al del rey sacerdotal. La palabra pater era, por su raíz, sinónimo de rey, según las palabras, rex; implicaba pues no solo la idea de la paternidad material, sino también de una autoridad espiritual de potencia, de una dignidad magestuosa([10]), no están desprovistos de base, los puntos de vista según los cuales el Estado sería una aplicación extendida del principio mismo que estuvo en el origen de la familia patricia. Por otra parte, el pater, si era jefe militar y señor de justicia para los miembros de su familia y para sus servidores, era sin embargo in primis et ante omnia, aquel a quien corresponde celebrar los ritos y los sacrificios tradicionales, propios a cada familia patricia y que constituían, como hemos dicho, su herencia no humana.

Esta herencia del ancestro divino o héroe del linaje tenía igualmente como soporte el fuego (los treinta fuegos de las treinta gentes en torno al fuego central de Vesta en la Roma antigua), que, alimentado por sustancias especiales, alumbraba según algunas reglas rituales secretas, debía arder perpetuamente en cada familia, casi como forma, viviente y sensible, de su herencia divina. El padre era precisamente el sacerdote viril del fuego sagrado familiar, aquel que, por sus hijos, sus padres y servidores, debía pues aparecer como un "héroe", como el mediador natural de toda relación eficaz con lo supra-sensible, como el "vivificador" por excelencia de la fuerza mística del rito en la sustancia del fuego, del fuego que, como en el caso de Agni, era por otra parte considerado entre los indo-arios como una encarnación del "orden", como el principio que "conduce los dioses hasta nosotros", el "primer-nacido del orden", el "hijo de la fuerza"([11]), aquel que "nos conduce mas alto que este mundo, en el mundo de la acción justa"([12]). Manifestación de la componente "real" de su familia, en tanto que "señor de la lanza y del sacrificio", era sobre todo al padre al que incumbía el deber de no dejar "apagarse el fuego", es decir, reproducir, continuar y alimentar la victoria mística del ancestro([13]).

Es por esta razón que constituía realmente el centro de la familia y el rigor del derecho paterno tradicional emanaba como una consecuencia natural: subsistió incluso en situaciones en que la conciencia de su fundamento original estaba prácticamente perdida. Aquel que, como el pater, tiene el *ius quiritium* -es decir, el derecho de la lanza y del sacrificio- posee también en Roma, la tierra, y su derecho es imprescriptible. Habla en nombre de los dioses y de la fuerza. Como los dioses, se expresa a través del signo, con el símbolo. Es intangible. Contra el patricio, ministro de las divinidades, no existía originariamente, ningún recurso jurídico posible, *nulla auctoritas*. Al igual que el rey, hasta una época más reciente, no podía ser jurídicamente perseguido; si cometía una falta en su *mundium*, la curia solamente declaraba que había hecho mal, *improbe factum*. Su derecho sobre su familia era absoluto: *ius vitae necisque*. Su carácter supra-humano hacía concebir como una cosa tan natural como fuera posible, vender e incluso matar a sus hijos, según su arbitrio([14]). A este espíritu correspondían las estructuras de lo que Vico llama justamente el "derecho natural heroico" o el "derecho divino de las gentes heroicas".

Por lo demás, en sus aspectos particulares, el antiguo derecho greco-romano testimonia la primacía de la que se beneficia el rito, en tanto que componente "urania" de una tradición aristocrática, en relación a los otros elementos de esta misma tradición ligados a la naturaleza. Se ha podido decir, con justicia, que "lo que une a los miembros de la familia antigua es algo más potente que el nacimiento, el sentimiento y la fuerza física: es la religión del hogar y de los antepasados. Hace que la familia forme un cuerpo en esta vida y en la otra. La familia antigua es una asociación religiosa más que una asociación de naturaleza"([15]). Así el rito común constituía el verdadero cimiento de la unidad familiar y a menudo también de la gens. Si un extranjero era admitido en este rito, se convertía en un hijo adoptivo, gozando de los privilegios aristocráticos de los que se encontraba privados el hijo ejetivo que hubiera abandonado la familia, lo que significaba evidentemente que, según la concepción tradicional, era el rito, más que la sangre, quien unía y separaba. Antes de ser unido a su esposo, en la India, en Grecia y en Roma, una mujer debía unirse místicamente a la familia o gens del hombre, en medio del rito([16]); la esposa, antes de ser la del hombre, era la esposa de Agni, del fuego místico([17]). Los "clientes" admitidos en el culto propio de un linaje patricio se beneficiaban por este mero hecho de una participación mística ennoblecedora, que, a los ojos de todos, les confería ciertos privilegios de este linaje, pero, al mismo tiempo, los unía hereditariamente a él([18]). Por extensión, esto permite comprender el aspecto sagrado del principio feudal tal como se manifiesta ya en el antiguo Egipto, porque fue gracias al místico "don de vida" concedido por el rey, como se formó entorno suyo una clase de "fieles" educados en la dignidad sacerdotal([19]). Ideas análogas se aplicaron a la casta de los Incas, los "hijos del Sol", en el Perú antiguo, y en cierta medida, en la nobleza japonesa.

En la India, según una concepción que es preciso referir a la doctrina "sacrificial" en general, -más adelante ampliaremos esta explicación- existe la idea de un linaje familiar de descendencia masculina (primogenitura) que se relaciona con el problema de la inmortalidad. El primer-nacido -el único que tiene el derecho de invocar a Indra, el dios guerrero del cielo- es considerado como aquel cuyo nacimiento permite al padre cancelar su deuda hacia los ancestros pues se dice que el primer nacido "libera" o "salva" a los ancestros en el otro mundo: de este puesto de combate que es la existencia terrestre, confirma y continúa la línea

de esta influencia que constituye su substancia, y que actúa por y en las vías de la sangre como un fuego purificador. Muy significativo es la idea según la cual el primer-nacido es engendrado en vistas de la realización del "deber", es decir de esta obligación ritual, pura de toda mezcla con los sentimientos y los lazos terrestres, "mientras que los sabios consideran que los demás hijos no son engendrados más que por el amor"([20]).

Sobre esta base, no se excluye que, en algunos casos, la familia desciende, por adaptación, de un tipo superior de unidad, puramente espiritual, propia de tiempos más antiguos. Se dice, por ejemplo, en Lao-Tsé([21]) que la familia nació al producirse la extinción de una relación de participación directa, a través de la sangre, con el principio espiritual original. La misma idea se encuentra por otra parte, de forma residual en la prioridad, reconocida por más de una tradición, de la paternidad espiritual sobre la paternidad natural, del "segundo nacimiento" en relación al nacimiento mortal. En el mundo romano, se podría también aludir al aspecto interior de la dignidad conferida a la adopción, comprendida en tanto que filiación inmaterial y sobrenatural, situada bajo el signo de divinidades netamente olímpicas, y que, a partir de un cierto período, es igualmente elegida como un medio para asegurar la continuidad de la función imperial([22]). Para nosotros considerando al texto indicado antes, citaremos este fragmento: "Cuando un padre y una madre, se unen por amor y dan vida a un hijo, no deben considerar este nacimiento como algo más que un hecho humano, porque el hijo se forma en la matriz. Pero la vida que le comunica el maestro espiritual (...) es la verdadera vida, que no está sujeta ni a la vejez, ni a la muerte"([23]). De esta forma, no solo las relaciones naturales pasan al segundo plano, sino que pueden incluso invertirse: se reconoce, en efecto, que el brahmana, autor del nacimiento espiritual, "es, según la ley, incluso si no es más que un niño, el verdadero padre del hombre adulto" y que el iniciado puede considerar a sus padres como niños, "por que la sabiduría le da sobre ellos la autoridad de un padre"([24]). Allí donde, sobre el plano jurídico-social, la ley de la patria potestas fue absoluta y casi no humana, debe pensarse que tuvo este carácter por poseer o haber poseído, precisamente una justificación de este tipo en el orden de una paternidad espiritual, igualmente vinculada a relaciones de sangre, casi como aspecto "alma" y aspecto "cuerpo" en el conjunto del ámbito familiar. No nos detendremos sobre este punto: conviene sin embargo indicar que un conjunto de creencias antiguas, concerniendo, por ejemplo, a una especie de contagio psíquico en virtud del cual la falta de un miembro de la familia cae sobre la familia entera, o bien a la posibilidad de rescatar a un miembro por otro, o de ajustar una venganza por otra, etc., evidencia, igualmente, la idea de una unidad que no es simplemente la de la sangre, sino también de orden psico-espiritual.

A través de estos múltiples aspectos, se confirma siempre la idea según la cual las instituciones tradicionales eran instituciones "de lo alto", fundadas, no sobre la naturaleza, sino sobre una herencia sagrada y sobre acciones espirituales que ligan, liberan y "forman" la naturaleza. En lo divino la sangre, en lo divino la familia. Estado, comunidad, familia, afecciones burguesas, deberes en el sentido moderno -es decir exclusivamente laico, humano y social- son "construcciones", cosas que no existen, que se encuentran fuera de la realidad tradicional, en el mundo de las sombras. La luz de la Tradición no conoce nada de todo esto.

[[1]]El brâhamana, comparado al sol, está frecuentemente concebido como substanciado por una energía o esplendor radiante -tejas- que atrae "como una llama", por medio del "conocimiento espiritual" de su fuerza vital. Cf. Shapathabrâhmana, XIII, ii, 6; Pârikohita, II, 4.

[[2]]En la tradición extremo-oriental, el tipo de verdadero jefe se relaciona siempre con aquel al cual "nada es más evidente que las cosas ocultas en el secreto del conocimiento, nada es más manifiesto que las causas más sutiles de las acciones", pero también las "vastasy profundas potencias del cielo y de la tierra" aunque "sutiles e imperceptibles, se manifiestan en las formas corporales de los seres" (cf. Tshung-yung, I, 3; XVI, I, 5).

[[3]]Cf. C. BOUGLE, *Essai sur le régime des castes*, París, 1908, pag. 48-50, 80-81, 173, 191. Sobre el fundamento de la autoridad de los brâhamana, cf. *Mânavadharmashastra*, IX, 314-317.

[[4]]Li-ki, I, 53. Cf. MASPERO, *Chine ant.*, pag. 108: "En China, la religión pertenece a los patricios, más que cualquier cosa es un bien propio para ellos; solamente ellos tienen derecho al culto, incluso de forma más amplia, a los sacra, gracias a la virtud -të- de sus ancestros, mientras que la plebe sin ancestros carece de derecha: solo ellos estaban en relación personal con los dioses".

[[5]]*Mânavadharmashastra*, II, 172; cf. II, 157-8; II, 103; II, 39.

[[6]]En el génesis mítico de las castas, dado por los Brâhmana, mientras que ninguna de las tres castas superiores corresponde a una clase determinada de divinidades, no ocurre lo mismo con la casta de los shudra, que no tienen en propiedad a ningún dios a quien referirse y sacrificar (cf. A. WEBER, *Indische Studien*, Leipzig, 1868, v. X, pag. 8) como tampoco podían emplear fórmulas de consagración -mantra- para sus bodas (ibid., pag. 21).

[[7]]Cf. GOLTHER, *GERMAN. MYTHOL., OP. CIT., PAG. 610-619*.

[[8]]Cf. H. WEBSTER, *Primitive Secret Societies*, trad. ital. Bolonia, 1921, *passim* y pag. 22-24, 51.

[[9]]Cf. A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, París, 1909. A propósito de la virilidad en sentido eminente, no naturalista, se puede aludir a la palabra latina *vir* opuesta a *homo*. G. B. VICO (*Principi di una scienza nuova*, 1725, III, 41) había ya señalado que esta palabra implicaba una dignidad especial por al designar no solo al hombre frente a la mujer en las uniones patricias y los nobles, sino también a los magistrados (*duumviri*, *decemviri*), los sacerdotes (*quindicemviri*, *vigintiviri*), los jueces (*centemviri*), "aunque con esta palabra *vir* se expresase la sabiduría, el sacerdocio, y el reino, así como se ha mostrado anteriormente, no fueron más que una sola y misma cosa en la persona de los primeros padres en el estado de las familias".

[[10]]Cf. F. FUNCK-BRENTANO, *La famiglia fa lo stato*, trad. ital. Roma, 1909, pag. 4-5.

[[11]]Cf. *Rg-Veda*, I, 7-8; I, 13, 1; X, 5, 7; VII, 3, 8.

[[12]]Atharva-Veda, VI, 120. La expresión se refiere al Agni gârhatya que, de los tres fuegos sagrados, es precisamente el del pater o dueño de la casa.

[[13]]Cf. Mânavadharmashastra, II, 231. "El padre es el fuego sagrado perpetuamente conservado por el Dueño de la casa". Alimentar sin cesar el fuego sagrado es el deber de los dvija, es decir de los "re-nacidos" que constituyen las castas superiores (ibid, II, 108). No es posible desarrollar ahora estas notas relativas al culto tradicional del fuego del cual consideramos aquí uno de los aspectos. Las consideraciones que serán desarrolladas más adelante harán comprender la parte que el hombre y la mujer tenían respectivamente en el culto del fuego, tanto en la familia como en la ciudad.

[[14]]Algunas de estas formulaciones se deben a M. MICHELET, Histoire de la République Romaine, París, 1843, vol. I, pag. 138, 144-146. Por lo demás, incluso en las tradiciones más recientes de origen ario, se encuentran elementos parecidos. Los Lores ingleses eran originariamente considerados casi como semi-dioses y como iguales al rey. Según una ley de Eduardo VI tienen incluso el privilegio del simple homicidio.

[[15]]Fustel de COULANGES, Cit. Ant., pag. 40; cf. pag. 105.

[[16]]En Roma existían dos tipos de matrimonio, no sin relación con la componente ctónica y uránica de esta civilización: el primer es un casamiento profano, por usus, a título de simple propiedad de la mujer que pasa in manum viri; el segundo es ritual y sagrado, por confarreatio, considerado como un sacramento, como una unión sagrada, ieros gamos (DIONISIO DE HALICARNASO, II, 25, 4-5). A este respecto, cf. A. PIGANIOL, Essai sur les origines de Rome, París, 1917, pag. 164, quien sostiene, sin embargo, la idea errónea, según la cual el matrimonio de tipo ritual sería de carácter más sacerdotal que aristocrático, idea debida a su interpretación más bien materialista y exclusivamente guerrera del patriciado tradicional. El equivalente helénico de la confarreatio es el eggineois (Cf. ISAIOS, Pyrrh., pag. 76, 79) y el elemento sagrado consistente en el ágape, fue considerado como en tal medida fundamental que en su ausencia, la validez del matrimonio podía ser cuestionada. (17) Cf. Rg-Veda, X, 85, 40.

[[17]]Cf. Tg-Veda, X, 85, 40

[[18]]Cf. Fustel de COULANGES, Cit. Anmt., pag. 41.

[[19]]Cf. A. MORET, Royaut. Phar., pag. 206.

[[20]]Mânavadharmashastra, IX, 166-7, 126, 138-9.

[[21]]LAO-TSE, Tao-te-king, XVIII.

[[22]]Cf. J. J. BACHOFFEN, Die sage von Tanaquil, Basilea, 1870,; introd.

[[23]]Mânavadharmashastra, II, 147-148.

[[24]]Ibid., II, 150-153.

7. DE LA "VIRILIDAD ESPIRITUAL"

Hemos hablado hasta aquí de lo sagrado, los dioses, el sacerdocio, el culto... interesa subrayar que estas expresiones al estar referidas a los orígenes, no tienen más que una relación lejana con las categorías propias al mundo de la "religión" en el sentido que ha tomado esta palabra desde hace tiempo. En la acepción corriente, la religión reposa sobre la noción de divinidades concebidas como entidades en sí, cuando no sobre la noción de un Dios que, en tanto que ser personal, rige providencialmente el universo. El culto se define entonces esencialmente como una disposición afectiva, como la relación sentimental y devocional que une el "creyente" a este ser o a estos seres, en quienes una ley moral juega, a su vez, un papel fundamental.

Sería vano buscar algo parecido en las formas originales del mundo de la Tradición. Se conocen civilizaciones que no tuvieron, en su principio, ni nombres, ni imágenes para los dioses: fue, entre otros, el caso de los pelagos. Los romanos mismos, durante dos siglos, no representaron tampoco a sus divinidades: como máximo los representaban con ayuda de un objeto simbólico. No es ni siquiera "animismo" -es decir, la representación general de lo divino y de las fuerzas del universo teniendo como base la idea del alma- lo que corresponde al estadio original, sino que es, por el contrario, la idea o la percepción de puros poderes([1]) cuya concepción romana del numen es, aun una vez, una de las expresiones más apropiadas. El numen, a diferencia del deus (tal como este fue concebido luego), no es un ser o una persona, sino una fuerza desnuda, que se define por su facultad de producir efectos, actuar, manifestarse -y el sentido de la presencia real de estos poderes, de estos numina, como algo trascendente e inmanente, maravilloso y temible a la vez, constituía la sustancia de la experiencia original de lo "sagrado"([2]). Una frase bien conocida de Servius([3]) evidencia el hecho de que en el origen "religión" no era otra cosa que experiencia. Y si los puntos de vista más condicionados no eran excluidos en el exoterismo, es decir, en las formas tradicionales destinadas al pueblo, según la enseñanza correspondiente a las "doctrinas internas", las formas personales más o menos objetivas de divinidades no eran más que símbolos de los modos suprarracionales y suprahumanos del ser. Tal como hemos dicho, lo que constituía el centro del mundo de la Tradición era, sea la presencia inmanente, real y viviente, de estos estados en el seno de una élite, sea la aspiración a realizarlas gracias a lo que se llama en el Tíbet, y de una manera expresiva, la "vía directa"([4]) la que corresponde, en el conjunto, a la iniciación, en tanto que cambio ontológica de naturaleza. Se encuentra en los Upanishads esta frase que podría servir bien de consigna a la doctrina interna tradicional: "Aquel que venera una divinidad diversa del Yo espiritual (atmâ) y que dice: "Ella es diferente a mí, y yo soy diferente que ella", no es un sabio sino tan solo un animal útil a los dioses"([5]).

Sobre el plano más exterior, existía el rito. Pero apenas se encontraba nada de "religioso" en él y, en aquel que lo celebraba, bien poco del pathos devoto. Se trataba antes de una "técnica divina", es decir de una acción determinante ejercida sobre fuerzas invisibles y estados interiores, técnica parecida, en su espíritu, a la que se ha elaborado en nuestros días para actuar sobre las fuerzas físicas y los estados de la materia. El sacerdote era simplemente aquel que, gracias a su cualificación y a la "virtud" inherente a esta, era capaz de volver esta técnica eficaz. La "religión" correspondía a los indigitamenta del mundo romano antiguo, es decir al conjunto de fórmulas que convenía emplear alternativamente respecto a los diversos numina. Es pues comprensible que oraciones, miedo, esperanza y otros sentimientos, frente a lo que

tiene carácter de numen, es decir de poder, tenían tan poco sentido como para un moderno todo esto puede tener en relación con la producción, por ejemplo, de un fenómeno mecánico. Se trataba, por el contrario -sobre el plano técnico- de conocer relaciones tales, que una vez creada, una causa, por medio del rito correctamente ejecutado, sucede un efecto necesario y constante en el orden de los "poderes" y, en general, sobre el plano de las diferentes fuerzas invisibles y de los diversos estados del ser. La ley de la acción tiene pues la primacía. Pero la ley de la acción es también la de la libertad: ningún lazo se impone espiritualmente a los seres. Estos no tienen nada que esperar, ni nada que temer; tienen que actuar.

Así, según la más antigua visión indo-aria del mundo, se entronizaba, en la cúspide de la jerarquía, la raza brâhmana constituida por naturalezas superiores, dueñas, a través de la fuerza del rito, del brahman entendido aquí como la fuerza-vida primordial. En cuando a los "dioses", cuando no son personificaciones de la acción ritual, es decir, de los seres actualizados o renovados por esta acción, son fuerzas espirituales que se inclinan ante ella([6]). El tipo de hombre que, según la tradición extremo-oriental, posee la autoridad, es asimilada a las inteligencias celestes. Constituye incluso "un tercer poder entre el Cielo y la Tierra". "Sus facultades son amplias y extensas como el Cielo; la fuente secreta de la que deriva es profunda como el abismo". "Sus facultades, sus poderosas virtudes, son iguales a las del cielo"([7]). En el antiguo Egipto, incluso los "grandes dioses" podían ser amenazados por la destrucción por los sacerdotes que se encontraban en posesión de las fórmulas sagradas([8]). Kamutef, que significa "toro de su madre", es decir aquel que, en tanto que macho, posee la sustancia original, es uno de los títulos del rey egipcio. Desde otro punto de vista, es, como hemos dicho, el que da a los diversos dioses el "don de la vida", el hijo que "regenera al padre" y que, por esto, en relación a lo divino, es más que lo condicionado, es condicionante. Así lo atestigua, entre otras, esta fórmula pronunciada por los reyes egipcios durante los ritos: "O dioses, estais salvados si yo lo estoy; vuestros dobles están salvados si mi doble está salvado a la cabeza de todos los dobles vivientes; todos viven si yo vivo"([9]). Fórmulas de gloria, potencia e identificación absoluta son pronunciadas por el alma "osirificada" en el curso de sus pruebas, que se pueden por otra parte asimilar a los grados mismos de la iniciación solar([10]). Son las mismas tradiciones quienes prosiguen cuando la literatura alejandrina habla de una "raza santa de reyes-santos", "autónoma e inmaterial", que "opera sin sufrir la acción"([11]); y es a esta raza que se refiere una "ciencia sagrada de siglos antiguos", propia a los "Señores del espíritu y del templo", que no está carente de relación con los ritos de la realeza faraónica y que debía precisamente tomar más tarde, en Occidente, el nombre de Ars Regia([12]).

En las más altas formas de la luminosa espiritualidad aria, tanto en Grecia como en la Roma antigua y en Extremo-Oriente, la doctrina era inexistente o casi inexistente: solo los ritos eran obligatorios y no podían ser olvidados. A través de ellos y no por los dogmas, se definía la ortodoxia: por prácticas más que por ideas. No era el hecho de no "creer", sino el olvido de los ritos, lo que constituía sacrilegium e impiedad. No se trata aquí de un "formalismo" - como lo desearía la incomprensión de los historiadores modernos más o menos influenciados por la mentalidad protestante- sino, por el contrario, de la ley desnuda de la acción espiritual. En el ritual aqueo-dórico, ninguna relación de sentimientos sino como do ut des([13]). No era

"religiosamente" como eran tratados los dioses del culto funerario: no amaban a los hombres y los hombres no los amaban. Se quería solo, gracias al culto, apropiarse de ellos e impedir que se entregasen a una acción funesta. La *expiatio* misma tuvo, originalmente, el carácter de una operación objetiva, comparable al tratamiento médico de una infección, sin nada que se asemejara a un castigo o a un arrepentimiento del alma([14]). Las fórmulas que todas las familias patricias, como todas las ciudades antiguas, poseían en propiedad, en el marco de sus relaciones con las fuerzas del destino, eran aquellas cuyos antepasados divinos se habían servido y a los cuales los "poderes", los numina habían cedido; no eran pues más que la herencia de una dominación mística; no una efusión de sentimientos sino un arma sobrenatural eficaz, pero siempre a condición (que vale para toda técnica pura) que nada fuera cambiado en el rito, pues hubiera perdido entonces su eficacia y los poderes se habían encontrado libres de sus lazos([15]).

Por todas partes donde el principio tradicional recibió una aplicación completa, nos encontramos en presencia de diferenciaciones jerárquicas de una virilidad trascendente cuya mejor expresión simbólica es la síntesis de dos atributos del patriciado romano, la lanza y el rito. Se encuentran seres que son reges sacrorum y, libres en sí mismos, a menudo consagrados por la inmortalidad olímpica, presentan, en relación a las fuerzas invisibles y divinas, el mismo carácter de centralidad y jugando el mismo papel que los jefes en relación a los hombres, a quienes guían y mandan en razón de su superioridad. Para llegar, hablando de estas cumbres, a todo lo que es "religión" e incluso sacerdocio, en el sentido corriente y moderno de estos términos, la ruta es larga y es sobre la pendiente de la degeneración que es preciso recorrerla.

En relación al mundo concebido en términos de "poderes" y de numina, el mundo del "animismo" marca ya una atenuación, una caída. Esta se acentuará cuando del mundo de las "almas", las cosas y los elementos, se pasará al de los dioses concebidos como personas, en un sentido objetivo y no como alusiones representativas de estados, fuerzas y posibilidades no humanas. Cuando la eficacia del rito declina, el hombre tuvo en efecto tendencia a prestar una individualidad mitológica a estas fuerzas, que tenía primero rasgos según simples relaciones de técnica o que había concebido como máximo en términos de símbolos. Más tarde los concibió según su propia imagen, ya limitadora de las posibilidades humanas mismas; vió a seres personales más potentes hacia los cuales debería ahora volverse con humildad, fe, esperanza y temor, en vistas de obtener, no solo una protección o un éxito, sino también la liberación y la "salvación". El mundo suprarreal sustanciado de acción pura y clara, fue sustituido por un mundo confuso y subreal de emociones e imaginaciones, esperanzas y terrores, que se convirtió de día en día en cada más unánime y "humano", según las fases sucesivas de una involución general, y de alteración de la tradición primordial.

Podemos ahora constatar que no es sino durante esta decadencia que se volvió posible distinguir e incluso oponer, función real y función sacerdotal. De hecho, incluso cuando domina una casta sacerdotal, sin alejarse sin embargo del puro espíritu tradicional, ésta, como fue el caso de la India más antigua, tuvo un carácter mucho más "mágico" y real, que religioso, en el sentido usual de este término.

En cuando a lo "mágico", es, sin embargo, bueno señalar que no se trata aquí de lo que, hoy, un gran número de personas piensa del término "magia", tras los prejuicios o falsificaciones, ni el significado que toma este término, cuando se refiere a una ciencia experimental sui generis de la antigüedad([16]). La magia designa, por el contrario, aquí, una aptitud especial frente a la realidad espiritual, una actitud de "centralidad" que, como se ha visto, posee relaciones estrechas con la tradición y la iniciación real.

En segundo lugar, es absurdo establecer una relación entre la actitud mágica, el rito puro, la percepción impersonal, directa, "numinosa" de lo divino, y las formas de vida de los salvajes aun ignorantes de la "Verdadera religiosidad". Tal como ya hemos dicho, los salvajes, en la mayor parte de los casos, deben ser considerados, no como representantes de estados infantiles y pre-civilizados de la humanidad, sino como formas residuales extremadamente degeneradas de razas y civilizaciones muy antiguas. Es por ello que el hecho, según el cual ciertas concepciones se reencontraban, entre los salvajes, bajo formas materializadas, tenebrosas y embrujadoras, no debe impedir reconocer el significado y la importancia que tienen, desde que son reconducidas a sus verdaderos orígenes. Así mismo, la "magia" no puede ser entendida sobre la base de estos miserables residuos degenerados, sino, por el contrario, sobre las formas, en que se mantiene de manera activa, luminosa y consciente: formas que coinciden precisamente con lo que llamamos la virilidad espiritual del mundo de la Tradición. No tener la menor idea de todo esto es una de las características entre otras, de algunos modernos "historiadores de la religión", naturalmente muy admirados. Las adulteraciones y las condenas que se encuentran en sus obras tan abundantemente documentadas, figuran entre las más dignas de desprecio.

[[1]]Cf. G.F. MOORE, *Origin and growth of religion*, London, 1921.

[[2]]Cf. MACCHIORO, *Roma Cata*, pag. 20; J. MARQUARDT, *Le culte chez les Romains*, trad., París, 1884, v. I, pags. 9-11; L. PRELLER, *Römische Mythologie*, Berlín, 1858, pag. 8, 51-52. Como se sabe R. OTTO (*Das Heilige*, Gotha, 1930) ha empleado la palabra "numinoso" (de numen) para designar precisamente el fondo esencial de la experiencia de lo sagrado.

[[3]]SERVIUS, (*Ad Georg.*, III, 456): "Majores enim exugnando religionem totum in experientia collocabunt."

[[4]]A. DAVID-NEEL, *Mystiques et magiciens du Tibet*, París, 1929, pag. 245, sigs.

[[5]]Bnhadâranvaka-upanishad, I, iv, 10.

[[6]]Cf. OLDENBERG, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, Leipzig, 1918; BOUGLE (*Reg. Cast.*, op. cit., pag. 251, 76), muestra que, en la tradición hindú, "el acto religioso por excelencia parece concebido sobre el tipo de un proceso mágico, es una especie de operación mecánica, que, sin la menor intervención moral, coloca los bienes y los males entre las manos del operador", de forma que el brâhamana se impone, no indirectamente, como el representante de otro, sino por su misma personalidad.

([7])Tshung-yung, XXIV, I; XXIII, I; XXXI, I, 3-4.

([8])Cf. De Mysteriis, VI, 7; PORFIRIO (Epist. Aneb., XXIX) no deja de señalar el contraste que existe entre esta actitud respecto a lo divino y a la adoración religiosa timorata, presente ya en algunos aspectos del culto greco-romano.

([9])MORET, Royaut. Phar., pag. 232-233. Por ello es comprensible que uno de los primeros egiptólogos haya sido llevado, desde el punto de vista de la religiosidad devocional, a reconocer en los rasgos de la realeza faraónica los del Anticristo o del princeps hujus mundi (J.A. de GOULIANOF, Archéologie égyptienne, Leipzig, 1839, v. II, pag. 452 y sigs.

([10])Cf. E.A. WALLIS BUDGE, The Boock of the Dead, Papyrus of Ani, Londres, 1895, c. XVII, 3: "Soy el poderoso que crea su propia luz"; XXVII, 5: "Yo, Osiris, victorioso en la paz y triunfante en el bello Amenti y sobre la montaña de la paz"; XLIV, 2-3, 6: "Me he escondido con vosotros, estrellas sin declive... mi corazón está sobre su trono; pronuncio palabras y sé; en verdad, soy Ra mismo... Soy el primogénito y veo tus misterios. Estoy coronado rey de los dioses y no moriré de la segunda muerte en el otro mundo"; LXXVII, 4: "Pueden los dioses del otro mundo tener miedo de mí; que ante mí se escondan en sus residencias"; CXXXIV, 21: "Soy un espléndido vestido de poder, más poderoso que no importa quien de los seres resplandecientes".

([11])Cf. HIPOLITO, Philos., I, 8; M. BERTHELOT, Coll. des anc. alchymistes grecs, París, 1887, v. II, pag. 218. Este "operar sin sufrir la acción, corresponde manifiestamente al "actuar sin actuar" ya mencionado que, según la tradición extremo-oriental, es el modo de la "virtud del Cielo" de la misma forma que los "sin-rey" corresponden a los que LAO-TSE (Tao-té-king, XV) llama "individuos autónomos" y "señores del yo", los "hombres de la ley primordial" iraníes.

([12])Cf. J. EVOLA, La Tradición Hermética, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1975, passim. Los títulos de filiación en los reyes - "Hijos del sol", "hijos del cielo", etc. no están en contradicción con estos puntos de vista, en tanto que no se trata de concepciones dualistas y "creacionistas" sino de un descenso que es la continuidad de una "influencia", espíritu o emanación única: es -como observa C. AGRIPPA (De Occulta Philos. III, 36), "la generación un'voca donde el hijo es parecido al padre en todos sus aspectos y donde el engendrado según la especie es el mismo que el engendrador".

([13])Cf. J. E. HARRISON, Prolegomena to the study of the Greek Religion, Cambridge, 1903, passim y pag. 162.

([14])F. CUMONT, Les religions orient. dans le paganisme romain, París, 1906.

([15])Cf. CICERON, De Harusp. resp., XI, 23; ARNOBE, IV, 31; Fuestel de COULANGES, op. cit., pag. 195.

([16])Es únicamente a esta ciencia inferior que René GUENON reserva el término "magia" (Aperçus sur l'initiation, París, 1945, c. II, XX, XXII), a pesar del sentido superior, más amplio, que la palabra guarda en Occidente hasta el inicio de la edad moderna (se puede citar, a título de ejemplo, Campanella, Agrippa, Della Riviera, Paracelso).

8. LAS DOS VIAS DE ULTRATUMBA

En este punto, conviene indicar las relaciones que existen entre las ideas ya expuestas y el problema de los destinos de ultratumba. Es necesario, aquí también, referirse a enseñanzas que, en la época actual, casi han desaparecido.

Pensar que el alma de todos los hombres sea inmortal, es una creencia extraña y de la que se encuentran muy pocas huellas en el mundo de la Tradición. Tradicionalmente, se distinguía, ante todo, la verdadera inmortalidad (que equivalía a una participación en la naturaleza olímpica de un dios) de la simple supervivencia; se consideraban luego diversas formas posibles de supervivencia; se planteaba el problema del post-mortem de una forma particular para cada individuo, teniendo en cuenta, además, diversos elementos comprendidos en la componente humana, pues se estaba lejos de reducir el hombre al simple binomio "alma-cuerpo".

En las tradiciones antiguas, se enseñaba, en efecto, bajo formas variadas, que fuera del cuerpo psíquico, el hombre se compone esencialmente de tres entidades o principios, teniendo cada uno un carácter y un destino propios. El primero corresponde al "Yo" consciente que se despierta con el cuerpo y se forma paralelamente al desarrollo biológico de este último: es la personalidad ordinaria. El segundo fue designado bajo el nombre de "demonio", de "manes" o de "lares" y también de "doble" y de "totem". El tercero corresponde a lo que procede de la primera entidad tras la muerte: para la mayoría es la "sombra".

Durante el tiempo que pertenece a la "naturaleza" la raíz última de un ser humano es el "demonio" palabra que, sin embargo, no tiene aquí el sentido moral de entidad malvada que le ha dado el cristianismo. El demonio podría definirse respecto al hombre, considerado de forma naturalista, como la fuerza profunda que, originalmente, ha determinado una conciencia en la forma finita y en el cuerpo, donde se encuentra viviendo en el mundo visible, y que permanece luego, por así decirlo, "tras" el individuo, en el preconscious y en el subconsciente, a base de procesos orgánicos y relaciones sutiles con el ambiente, con los demás seres y con el destino pasado y futuro, relaciones que escapan habitualmente a toda percepción directa. A este respecto, muchas tradiciones han hecho corresponder a menudo el "demonio" a lo que se llama el "doble", por ejemplo cuando se alude a un alma del alma y a un alma del cuerpo mismo. Se ha puesto también en estrecha relación con el ancestro primordial o totem, concebido como alma y vida unitaria generadora de un linaje, de una familia, gens o tribu, es decir, en un sentido más general que el que le atribuye una cierta etnología moderna. Los individuos del grupo aparecen entonces como otras tantas encarnaciones o emanaciones de este demonio o totem, "espíritu" de su sangre: viven en él y de él, que sin embargo los supera, como la matriz supera cada una de las formas particulares que produce y modela a partir de su sustancia. En la tradición hindú, lo que corresponde al demonio es el principio del ser profundo del hombre, llamado linga sharira. Linga evoca precisamente la idea de un poder generador, al cual corresponde el origen posible de genius o genera, actuar en el sentido de engendrar, y la creencia romana y griega que el genius o lar (=demonio) es la fuerza procreadora misma sin la cual una familia se extinguiría([1]). Por otra parte, el hecho de que los totems hayan estado a menudo asociados a las "almas" de especies

animales determinadas y que sea sobre todo la serpiente, animal esencialmente ctónico, quien haya estado relacionado por el mundo clásico con la idea del demonio y del genio nos indica que esta fuerza, bajo su aspecto inmediato, es esencialmente subpersonal, que pertenece a la naturaleza, al mundo inferior. Según el simbolismo de la tradición romana, la residencia de los lares está bajo tierra, bajo la custodia de un principio femenino, Mania, que es Mater Larum([2]).

Según la enseñanza esotérica, a la muerte del cuerpo el hombre ordinario pierde en general lo que ha constituido su personalidad, -ya ilusoria, por lo demás- durante la vida. No queda más que la personalidad reducida de una sombra, destinada a disolverse tras un período más o menos largo, cuyo término corresponde a lo que se llamaba "la segunda muerte"([3]). Los principios vitales esenciales del muerto, vuelven al totem, casi como a una materia prima eterna e inagotable, de donde renacerá la vida bajo otras formas individuales, sometidas a un destino idéntico. Tal es la razón por la cual los totems, manes, lares o penates -reconocidos precisamente como "los dioses que nos hacen vivir" pues "alimentan nuestro cuerpo y dirigen nuestra alma"([4])- se identificaban también con los muertos, y es igualmente porque el culto de los ancestros, de demonios y de la fuerza generadora invisible presente en cada uno, se confundía a menudo con el de los muertos. Las "almas" de los difuntos continuaban viviendo en los dioses manes -dii manes- en quien se resolvían también en estas fuerzas de la sangre del linaje, de la raza o de la familia, donde se manifiesta y prosigue, precisamente, la vida de estos dioses manes.

Esta enseñanza concierne al orden natural. Pero hay otra, relativa a una posibilidad de orden superior, es decir, a una solución diferente, privilegiada, aristocrático-sagrada, del problema de la supervivencia. Esta segunda enseñanza sirve de punto de unión con las ideas ya expuestas respecto de los ancestros que, por su "victoria", determinan una herencia sagrada para la descendencia patricia que sigue y renueva el rito.

Los "héroes" o semi-dioses, a los cuales las castas superiores y las familias nobles de la antigüedad tradicionales hacían remontar sus orígenes, no eran seres que, a su muerte, emitían como los otros una "sombra", larva del Yo, destinada a su vez a morir, o que habían sido vencidas en las pruebas del más allá; eran, por el contrario, seres que habían conseguido la vida propia, subsistente en sí misma, trascendente e incorruptible, de un "dios"; eran seres que "habían triunfado sobre la segunda muerte". Lo cual era posible en tanto que, más o menos directamente, habían hecho sufrir a su fuerza vital este cambio de naturaleza, del cual ya hemos hablado a propósito del sentido trascendente del "sacrificio". Es en Egipto donde fue expuesto en los términos más claros la tarea consistente en formar, gracias a una operación ritual apropiada, en la sustancia del ka -no designando el "doble" o demonio- una especie de nuevo cuerpo incorruptible -el sahu- destinado a reemplazar el cuerpo de carne y a "permanecer en pié" en lo invisible. La misma concepción se encuentra en otras tradiciones en relación con la noción de "cuerpo inmortal"; "cuerpo de gloria" o de "resurrección". En otras tradiciones griegas del período homérico (como por lo demás en el período arrio de los Vedas), no se concebía la supervivencia solo del alma, sino la supervivencia total de los que eran "arrebataados" o "hechos invisibles" por los dioses en la "Isla de los Bienaventurados" donde no se muere y se pensaba que conservan el alma y el cuerpo unidos indisolublemente([5]), es preciso no ver en todo esto, como muchos historiadores de las religiones creen hoy, una

representación materialista grosera, sino que se trata frecuentemente de lo contrario, esto es la expresión simbólica de la idea de un "cuerpo inmortal" en tanto que condición de la inmortalidad, idea que ha encontrado en el esoterismo extremo- oriental, en el taoísmo operativo, una expresión clásica([6]). El sahu egipcio, formado por el rito, gracias al cual el muerto puede habitar entre los dioses solares, "designa un cuerpo que ha obtenido un grado de conocimiento, de poder y de gloria, asegurándole la duración y la incorruptibilidad". A él corresponde la fórmula: "Tu alma vive, tu cuerpo crece, al mandato de Ra mismo, sin disminución y sin falta, como Ra, eternamente"([7]). La conquista de la inmortalidad, el triunfo sobre las potencias adversas de disolución, están precisamente en relación, aquí, con la integralidad, con la inseparabilidad del alma del cuerpo, de un cuerpo que no perece([8]). Esta fórmula védica es particularmente expresiva: "Habiendo abandonado toda falta, vuelve a la casa. Unete, lleno de esplendor, con el cuerpo"([9]). El dogma cristiano de la "resurrección de la carne" en el "juicio final" es el último eco de esta idea, del cual la huella se encuentra hasta en la alta prehistoria([10]).

En estos casos, la muerte no es un fin, sino una realización. Es una "muerte triunfal" e inmortalizante, aquella, por la que en algunas formas tradicionales helénicas el muerto era llamado "héroe" y morir se decía "engendrar semi-dioses"; por ello se representaba frecuentemente al difunto con una corona -a menudo colocada sobre su cabeza por la diosa de la victoria- hecha del mismo mirto que señalaba a los iniciados en Eleusis; el día de la muerte, en el lenguaje litúrgico católico mismo, es llamado dies natalis; así mismo en Egipto las tumbas de los muertos "osirificados" eran llamadas "casas de inmortalidad" y el más allá concebido como el "país del triunfo", ta-en-mâaXeru; el "demonio" del Emperador en Roma era adorado como divino; y, de una forma más general, los reyes, los legisladores, los vencedores, los creadores de las instituciones o tradiciones que, se pensaba, implicaban precisamente una acción y una conquista más allá de la naturaleza, aparecían, tras su muerte, como héroes, semi-dioses, dioses o avatares de dioses. En concepciones de este género es preciso también buscar la base sagrada de la autoridad que los ancianos poseían en muchas civilizaciones antiguas: pues se reconocía en ellos, -al estas más próximos que los otros del fin-, la manifestación de la fuerza divina que, con la muerte, habría culminado su total liberación([11]).

El destino del alma en el ultra-tumba comporta pues dos vías opuestas. La una es el "sendero de los dioses", llamado también la "vía solar" o de "Zeus", que conduce a la estancia luminosa de los inmortales, representada con cumbres, cielos o islas, del Walhalla y del Asgard nórdicos hasta la "Casa del Sol" azteca- peruana reservada igualmente a los reyes, a los héroes y a los nobles. La otra es la vía de los que no sobreviven realmente, que se disuelven poco a poco en el tronco originario, en los totems, los únicos que no mueren: es la vía del Hades, de los "Infiernos", del Niflheim, y divinidades ctónicas([12]). Se encuentra exactamente la misma enseñanza en la tradición hindú en la que expresiones deva-yana y pitr-yana significan precisamente "sendero de los dioses" y "sendero de los ancestros" (en el sentido de totem). Se ha dicho: "Estos dos senderos, uno luminoso, y el otro oscuro, son considerados como eternos en el universo. Siguiendo el uno, el hombre se va y no vuelve más; siguiendo la otra, vuelve de nuevo". El primero, asociado analógicamente al Fuego, a la luz, al día, a los seis meses del ascenso solar, más allá de la "puerta del sol" y la región de la claridad, conduce a Brahma", es

decir al estado incondicionado. El otro, que corresponde al humo, a la noche, a los seis meses del descenso solar, lleva a la Luna, símbolo del principio de las transformaciones y del devenir, que aparece aquí como el símbolo del ciclo de los seres finitos, pululando y transpasando como otras encarnaciones caducas de las fuerzas ancestrales([13]). El simbolismo según el cual los que recorren la vía lunar deben alimentar a los manes y son luego de nuevo "sacrificados" por estos en la semilla de nuevos nacimientos mortales, es particularmente interesante([14]). Otro símbolo muy expresivo se encuentra en la tradición griega: los que no han sido iniciados, es decir, la mayoría son condenados, en el Hades, al trabajo de las Danaides, dicho de otra forma, a llevar en agua, en ánforas agujereadas en toneles sin fondo, sin poder jamás llenarlos, imagen de la insignificancia de su vida pasajera que sin embargo renace siempre en vano. Otro símbolo griego equivalente es el de Oknos que, en la llanura del Leteo, fabrica una cuerda, que súbitamente devora un asno. Oknos simboliza la obra del hombre([15]) mientras que el asno, tradicionalmente, encarna la potencia "demoníaca", hasta el punto de que en Egipto se encuentra asociado a la serpiente de las tinieblas y a Am-mit, el "devorador de los muertos"([16]).

Se encuentran también, en este terreno, las ideas fundamentales ya indicadas a propósito de las "dos naturalezas", a partir de las cuales podemos entender el significado que revestía la existencia en la antigüedad, no solo de dos órdenes de divinidades, las unas urano-solares, las otras telúrico-lunares, sino también de dos tipos esencialmente distintos y en ocasiones incluso opuestas, de ritos y de cultos([17]). Se puede decir que la medida según la cual una civilización pertenece al tipo que hemos llamado "tradicional" está determinada precisamente por el grado de preponderancia de cultos y ritos del primer tipo en relación a los del segundo. Así se encuentran precisadas, desde este punto de vista particular, la naturaleza y la función de los ritos igualmente propios al mundo de la "virilidad espiritual".

Una de las características de lo que pretende ser hoy la "ciencia de las religiones" es precisamente esta: desde que, por casualidad, se descubre la llave para cierta puerta, se cree poder servirse de ella para abrir cualquier otra. Es así como habiendo llegado al conocimiento de los totems, algunos se han puesto a ver totems por todas partes. Se ha llegado a aplicar, con desenvoltura, la interpretación "totémica" incluso a las formas de grandes tradiciones, pensando encontrar su mejor explicación en el estudio de las poblaciones salvajes. Y como si esto no bastara, se llega a formular una teoría sexual de los totems.

No diremos, por nuestra parte que, de los totems de estas poblaciones a la realeza tradicional, haya habido una evolución en el sentido temporal del término. Pero desde un punto de vista ideal, es sin embargo posible, a este respecto hablar de progreso. Una tradición real o incluso solo aristocrática nace allí donde no hay dominación de los totems, sino dominación sobre los totems, justo donde el lazo se invierte y las fuerzas profundas del linaje son asumidas y orientadas supra-biológicamente por un principio sobrenatural, hacia una conclusión de "victoria" y de inmortalización olímpica([18]). Establecer promiscuidades ambiguas que abren primeramente los individuos a los poderes de los que dependen en tanto que seres naturales, haciendo caer cada vez más bajo el centro de su ser en lo colectivo y lo pre-personal; apaciguar o volver propicias algunas influencias del mundo inferior permitiéndoles encarnarse, como aspiran, en el alma y en el mundo de los hombres, tal es esta la esencia de un culto subterráneo, totémico, goético, que no es pues, en realidad, más que una prolongación del

modo de ser de los que no tienen ni culto ni rito, o es el signo de la extrema degeneración de las formas tradicionales más elevadas. Arrancar los seres a la dominación de los totems, fortificarlos, encaminarlos hacia la realización de una forma espiritual y de un límite, llevarlos invisiblemente sobre la línea de las influencias capaces de favorecer un destino de inmortalidad heroica y liberada, tal era, por el contrario, el fin del culto aristocrático([19]). Si se permanece fiel a este culto, el destino del Hades era suspendido y la "vía de la Madre" abolida. Si, por el contrario, los ritos divinos eran abandonados, este destino se restablecía, la fuerza ambigua y demoníaca del totem volvía a ser todopoderosa. Tal era el sentido de la enseñanza oriental ya mencionada, según la cual aquel que olvida los ritos no escapa al "infierno", incluso si por "infierno" no se entiende un cierto nivel existencial en esta vida, sino un destino en el más allá. En su sentido más profundo, el deber de mantener, alimentar o desarrollar sin interrupción el fuego místico, cuerpo del dios de las familias, ciudades e imperios y, -según una expresión védica particularmente significativa a este respecto-, guardián de inmortalidad([20]), ocultaba la promesa ritual de mantener, alimentar y desarrollar sin interrupción el principio de un destino superior y el contacto con el supramundo creados por el ancestro. Contemplándolo así, este fuego presenta una relación más estrecha con el de -según la concepción hindú y griega y, en general, según el ritual olímpico y ario de la cremación- la pira funeraria, un símbolo de la fuerza que consume los últimos restos de la naturaleza terrestre del muerto hasta que se actualiza, más allá de esta, la "forma fulgurante" de un inmortal([21]).

([1])Cf. MARQUARDT, *Cult. Rom.*, cit. v. I, pag. 148-9.

([2])Cf. VARRON, IX, 61.

([3])La tradición egipcia utiliza precisamente la expresión de "dos veces muertos" para los que resultan condenados durante el "juicio" post-mortem. Terminan por convertirse en la proyección del mundo inferior Amâm (el Devorador) o Am-mit (El Devorador de muertos) (cf. W. BUDGE, *Book of the Dead, Papyrus of Ani*, Londres, 1895, pag. CXXX, 257; y el texto c. XXXb, donde se dice: "Pueda no ser dado al devorador Amemet prevalecer sobre ella (la muerte)" y cap. XLIV, I, sigs., donde se dan las fórmulas "para no morir una segunda vez en el otro mundo"). El "juicio" es una alegoría; se trata de un proceso impersonal y objetivo, tal como lo atestigua el símbolo de la balanza que pesa el "corazón" de los difuntos, pues nada puede impedir que una balanza se incline hacia el platillo más pesado. En cuando a la "condena", implica la incapacidad de realizar ninguna de las posibilidades de inmortalidad concedidas post-mortem, posibilidades a las cuales hacen alusión muchas enseñanzas tradicionales de Egipto y el Tibet, que poseen, una y otra, un "Libro de los Muertos" especial, y hasta las tradiciones aztecas sobre las "pruebas" del muerto y sobre sus salvoconductos mágicos.

([4])MACROBIO, *Sat.*, III, v.

([5])Cf. RODHE, *Psyche*, cit., v. I, pag. 97, sigs.

([6])Cf. *Il Libro del Principio e della sua azione*, de LAO-TSE, traducido y comentado por J. EVOLA, Milán, 1960.

[[7]]BUDGE, op. cit., pag. LIX-LX.

[[8]]Ibid., pag. LIX y texto, c. XXVI, 6-9; XXVII, 5; LXXXIX, 12: "Pueda conservarse su cuerpo, pueda ser una forma glorificada, pueda no perecer jamás y jamás conocer la corrupción.

[[9]]Rg-Veda, X, 14, 8.

[[10]]Cf. J. MAINAG, *Les religions dans la préhistoire* (París, 1921). Es con razón que D. MEREJKOWSKY escribe (Dante, *Bolonia*, 1939, pag. 252): "En la antigüedad paleolítica el alma y el cuerpo son inseparables; unidos en este mundo, permanecen unidos en el otro. Aunque esto pueda parecer extraño, los hombres de las cavernas sabían ya a propósito de la "resurrección de la carne" algo que Sócrates y Platón, con su "inmortalidad del alma" ignoraban o habían olvidado ya".

[[11]]Esta justificación de la autoridad de los ancianos se ha conservado en algunas poblaciones salvajes. Cf. LEVY-BRUHUL, *Alma primitiva*, cit., pag. 269-271.

[[12]]Se encuentran entre los pueblos asirio-babilonios concepciones relativas a un estado larvario, análogo al del Hades helénico, para la mayor parte de las edades recientes (post-diluvianas): como el *scheol* oscuro y mudo de los judíos, donde las almas de los muertos, comprendidas las de los patriarcas, como Abraham o David, debían llevar una existencia inconsciente e impersonal. Cf. T. ZIELINSKI, *La Sybille*, París, 1924, pag. 44. La idea de tormentos, terrores y castigos en el más allá -la idea cristiana del "infierno"- es reciente y ajena a las formas puras y originarias de la Tradición donde se encuentra solo afirmada la alternativa entre la supervivencia aristocrática, heroica, solar, olímpica, para los unos y el destino de disolución, de pérdida de la conciencia personal, de vida larvaria o de retorno al ciclo de las generaciones para los demás. En diversas tradiciones -como, por ejemplo, la del Egipto de los orígenes y, en parte, la del antiguo México- el problema de una existencia post mortem, para los que sufren el segundo destino, ni siquiera se planteaba.

[[13]]Cf. *Maitrâyanî-upanishad*, VI, 30 donde la "vía de los ancestros" es también llamada la "vía de la Madre" (se verá la importancia de esta última designación, cuando hablaremos de la civilización de la "Madre"); *Bhagavad-gitâ*, VIII, 24-5-6. PLUTARCO se refiere a una enseñanza casi idéntica, *De facie in orb. lun.*, 942 a 945 d.

[[14]]*Brhadâranjya-upanishad*, VI, 15-16.

[[15]]Cf. ROHDE, *Psyche*, op. cit., I, 316-317.

[[16]]Cf. BUDGE, cit., pag. 248.

[[17]]Para el mundo clásico, cf. A. BAEUMLER, *Intr. a BACHOFFEN, Der Mythos von Orient und Okcident*, cit., pag. XLVIII: "Todas las características esenciales de la relación griega se refieren a la oposición entre los dioses ctónicos y los dioses olímpicos. La oposición no existe simplemente entre Aides, Perséfone, Démeter y Dionisos de una parte -Zeus, Hera, Atenea, Apolo, de otra. No se trata solo de la diferencia existente entre dos órdenes de dioses, sino también de la oposición entre modos de cultos completamente distintos. Y las consecuencias de esta posición se manifiestan hasta en las instrucciones más detalladas del culto divino

cotidiano". En la segunda parte de esta obra, constataremos que una oposición análoga se encuentra en las otras civilizaciones cuyo desarrollo detallaremos.

([18]) En las tradiciones helénicas, esta concepción recibió una de sus expresiones en los templos donde se encuentra, junto al lado de la "tumba" de un antiguo dios ctónico, el altar del culto de un "héroe" o de una divinidad de tipo olímpico. Esto quiere decir que un antiguo "demonio" ha sido vencido y "muerto, que ha sufrido la transformación "sacrificial". Su morada ctónica es concebida como una "tumba" cuando el demonio pasa a la forma superior, bajo el aspecto de un dios que lleva diferentes nombres (p. ej. el Apolo del templo de Delfos, donde se encontraba la tumba de Python) o de un hombre que, en tanto que héroe, adquiere la inmortalidad privilegiada (cf. RONDE, *Psyche*, I, pag. 134, 141, 144). Las asociaciones clásicas entre las serpientes y los héroes deben ser interpretadas como la subsistencia del símbolo ctónico propio a una fuerza inferior, en un principio, que ha dominado la naturaleza (Cf. HARRISON, *Prolegomena*, cit., pag. 328 y sigs.).

([19]) De aquí nace la idea, en muchas tradiciones, de un doble demonio: uno divino y propicio -el "buen demonio", *agathos daimon*- el otro terrenal, relacionado sobre todo al cuerpo y a las pasiones (cf. p. ej. SERVIUS, *Aen.*, VI, 743, CENSORIUS, *De Die Nat.*, 3 y sigs.). El primero puede representar las influencias transformadas, la herencia "triumfal" que el individuo puede confirmar y renovar, o bien traicionar cuando cede a su naturaleza inferior, expresada por el otro demonio.

([20]) Rg-Veda, VI, 7, 7. Para la relación que existe entre el fuego de las familias nobles y el destino de una supervivencia divina, cf. también *Mânavadharmashastra*, II, 232.

([21]) Esta forma es, en cierta manera, la forma -supra-individual- del ancestro divino o del dios, en el cual la conciencia limitada del individuo se transforma (por ello, en Grecia, el nombre del muerto era en ocasiones reemplazado por el del héroe de su linaje: cf. ROHDE, *Psyche*, v. II, pag. 361). En el límite, se trata de esta "forma hecha de gloria", anterior al cuerpo y "puesto en este para darle una actividad propia", forma que, en la tradición iraní, se relaciona con el "primer hombre hecho de luz" cuya fuerza vital, cuando muere, "fue ocultada bajo la tierra", y da nacimiento a los hombres (cf. REITZTENSTEIN-SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926, pag. 230 y sigs.). Se podría también aludir al "propio rostro, tal como existía antes de la creación" de la que habla el Zen.

9. VIDA Y MUERTE DE LAS CIVILIZACIONES

Allí donde la tradición conserva toda su fuerza, la dinastía o sucesión de reyes sagrados representa pues un eje de luz y de eternidad en el tiempo y la presencia victoriosa del supramundo en el mundo, la componente "olímpica" que transfigura el elemento demoníaco del demos y da un sentido superior a todo lo que es Estado, nación y raza. E incluso en las capas más bajas, el lazo jerárquico creado por una relación consciente y viril constituía un medio de avance y participación.

De hecho, incluso la simple ley, emanada de lo alto e investida de una autoridad absoluta, era, para los que no podían alumbrar ellos mismos el fuego sobrenatural, una referencia y un sostén más allá de la simple individualidad humana. En realidad, la adhesión íntima, libre y efectiva de toda una vida humana a las normas tradicionales, incluso en la ausencia de una plena comprensión de su dimensión interna susceptible de justificarla, actuaba de tal forma que esta vida adquiría objetivamente un sentido superior: a través de la obediencia y la fidelidad, a través de la acción conforme a los principios y a los límites tradicionales, una fuerza invisible la modelaba y la situaba sobre la misma dirección que la de este eje sobrenatural, que en los demás -el pequeño número en la cúspide- vivía en el estado de verdad, de realización, de luz. Así se formaba un organismo estable y animado, constantemente orientado hacia el supramundo, santificado en potencia y en acto según sus grados jerárquicos y en todos los dominios del pensamiento, del sentimiento, de la acción y de la lucha. Era en este clima que vivía el mundo de la Tradición. "Toda la vida exterior era un rito, es decir, un movimiento de aproximación, más o menos eficaz según los individuos y los grupos, hacia una verdad que la vida exterior, en sí, no puede dar pero permite, si es vivida santamente, realizarla parcial o íntegramente. Estos pueblos vivían la misma vida que habían vivido durante siglos; se servían de este mundo como de una escala para llegar a liberarse del mundo. Estos pueblos pensaban santamente, actuaban santamente, amaban santamente, odiaban santamente, se mataban santamente, habían esculpido un templo único en un bosque de templos, a través del cual rugía el torrente de las aguas, y este templo era el lecho de un arroyo, la verdad tradicional, la sílaba santa en el corazón purificado"([1]).

A este nivel, salir de la Tradición significaba salir de la verdadera vida; abandonar los ritos, alterar o violar las leyes, confundir las castas; retrotraerse del cosmos al caos, caer bajo el poder de los elementos y de los totems, seguir la "vía de los infiernos", donde la muerte es una realidad, y un destino de contingencia y de disolución domina en todas las cosas.

Y esto era válido para los individuos y para los pueblos.

Resulta de todas las constataciones históricas que las civilizaciones están destinadas, como el hombre, tras una aurora y un período de impulso, a decaer y a desaparecer. Se ha intentado descubrir la ley que preside tal destino: la causa del declive de las civilizaciones. Esta causa no podrá jamás ser encontrada en el mundo exterior, no podrá jamás ser definida por factores puramente históricos y naturales.

Entre los diversos autores, Gobineau es quizás quien ha sabido mostrar mejor la insuficiencia de la mayor parte de las causas empíricas, adoptadas para explicar el crepúsculo de las grandes civilizaciones. Nos ha mostrado, por ejemplo, que una civilización no se hunde en

absoluto por el mero hecho que su potencia política haya sido rota o trastornada. "La misma forma de civilización, persiste en ocasiones bajo una dominación extranjera, desafía los acontecimientos más calamitosos, mientras que, otras veces, en presencia de desgracias oscuras, desaparece"([2]). No son siquiera las cualidades de los gobiernos, en un sentido empírico -es decir, administrativo-organizador- quienes tienen gran influencia sobre la longevidad de las civilizaciones: al igual que los organismos, estos -observa siempre Gobineau- pueden incluso resistir largo tiempo aun sufriendo afecciones desorganizadoras. La India y, ante todo, la Europa feudal, se caracterizan precisamente por un "pluralismo" evidente, por la ausencia de una organización única, una economía y una legislación unificadas, -factores de antagonismos siempre renacientes- y ofrecen el ejemplo de una unidad espiritual, la vida de una tradición única. No se puede siquiera atribuir la ruina de las civilizaciones a lo que se ha llamado la corrupción de las costumbres, en el sentido profano, moralista y burgués, del término. Puede ser, como máximo, un efecto o un signo: jamás es la verdadera causa. En la mayor parte de los casos, es preciso reconocer, con Nietzsche, que allí donde empieza a existir preocupación por una "moral", allí, ya hay decadencia([3]): el fin de las antiguas "edades históricas" de las que habla Vico no había tenido jamás nada que ver con limitaciones moralistas. La tradición extremo-oriental, en particular, ha puesto perfectamente en claro la idea de que la moral y la ley en general (en el sentido conformista y social) aparecen allí donde no se conoce ya la "virtud", ni la "Vía": "perdida la Vía, resta la virtud; perdida la virtud, queda la ética; perdida la ética, queda el derecho; perdido el derecho, queda la costumbre. La costumbre no es más que el aspecto exterior de la ética y marca el principio de la decadencia"([4]).

En cuanto a las leyes tradicionales, el hecho de que su carácter sagrado y su finalidad trascendente les confieran un valor no humano, no pueden de ninguna manera ser remitidos al plano de una moral, en el sentido corriente del término. El antagonismo de los pueblos, el estado de guerra, no es tampoco, en sí mismo, susceptible de causar la ruina de una civilización: la idea del peligro, y de la conquista, puede, por el contrario, volver a soldar, incluso materialmente, las mallas de una estructura unitaria, reavivar una unidad espiritual en sus manifestaciones exteriores, mientras que la paz y el bienestar pueden conducir a un estado de tensión reducida, que facilita la acción de las causas más profundas de una posible desintegración([5]).

Ante la insuficiencia de estas explicaciones, se invoca en ocasiones la idea de la raza. La unidad y la pureza de la sangre estarían en la base de la vida y de la fuerza de una civilización; la mezcla de la sangre sería la causa inicial de su decadencia. Pero se trata, aquí también, de una ilusión: una ilusión que rebaja además la idea de civilización al plano naturalista y biológico, ya que es más o menos sobre este plano que se concibe hoy la raza. Contemplada bajo este ángulo, la raza, la sangre, la pureza hereditaria de la sangre, no son más que una simple "materia". Una civilización en el sentido verdadero del término, es decir tradicional, no nace más que cuando, sobre esta materia, actúa una fuerza de orden superior y sobrenatural: la fuerza a la cual corresponde precisamente una suprema función "pontifical", la componente del rito, el principio de la espiritualidad en tanto que fundamento de la diferenciación jerárquica. En el origen de toda civilización verdadera había un hecho "divino" (el mito de los fundadores divinos ha sido común a todas las grandes civilizaciones): por ello ningún factor humano o

natural podrá verdaderamente explicarlo. La alteración y el declive de las civilizaciones se deben a un hecho del mismo orden, pero de sentido opuesto degenerante. Cuando una raza ha perdido el contacto con lo único que posee y puede darle estabilidad, con el mundo del "ser"; cuando también ha decaído en lo que constituye el elemento más sutil, pero al mismo tiempo más esencial, a saber la raza interior, la raza del espíritu, respecto a la cual la raza del cuerpo y del alma no son más que manifestaciones y medios de expresión([6]), entonces los organismos colectivos de los que se ha formado, cualquiera que sea su grandeza y su poder, descienden fatalmente en el mundo de la contingencia: están a merced de lo irracional, de lo variable, de lo "histórico", de lo que es condicionado por lo bajo y por lo exterior.

La sangre, la pureza étnica, son elementos que, incluso en las civilizaciones tradicionales, tienen su valor: valor cuya naturaleza no justifica el empleo, para los hombres, de los criterios en virtud de los cuales el carácter de "pura sangre" decide perentoriamente cualidades de un perro o de un caballo, como han afirmado, o poco más, algunas ideologías racistas modernas. El factor "sangre" o "raza" tiene su importancia, por que no es en lo mental -en el cerebro y en las opiniones del individuo- sino en las fuerzas más profundas de vida donde viven y actúan las tradiciones en tanto que energías típicas y formadoras([7]). La sangre registra los efectos de esta acción, y ofrece, a través de la herencia, una materia ya afinada y preformada, tal que a lo largo de generaciones, realizaciones similares a las originarias estén preparadas y puedan desarrollarse de forma natural y casi espontánea. Es sobre esta base -y solo sobre esta base- que el mundo de la Tradición, como se verá, reconoce a menudo el carácter hereditario de las castas e impone la ley endogámica. Pero, si se considera la Tradición allí donde el régimen de las castas fue precisamente el más riguroso, es decir, en la sociedad indo-aria, el simple hecho del nacimiento, aunque necesario, no era considerado suficiente: era preciso que la cualidad virtualmente conferida por el nacimiento fuera actualizada mediante la iniciación. Tal como hemos indicado ya, se llega hasta a afirmar en el Manavadharmashastra que el arya mismo, mientras no ha pasado por la iniciación o "segundo nacimiento", no es superior al shudra. Así mismo, las tres diferenciaciones especiales del fuego divino servían de almas a los tres pishtra iranos los más elevados en la jerarquía y la pertenencia definitiva a ésta era confirmada igualmente por la iniciación. Así, incluso en estos casos, era preciso no perder de vista la dualidad de los factores, no confundir el elemento formador con el elemento formado, lo condicionante con lo condicionado. Las castas superiores y las aristocracias tradicionales, y de una forma más general, las civilizaciones y las razas superiores -las cuales, en relación a las demás, tienen la misma posición que las castas, que han recibido una consagración en relación a las castas plebeyas de los "hijos de la Tierra"- no se explican por la sangre, sino a través de la sangre, por algo que va más allá de la sangre misma y que posee un carácter metabiológico.

Cuando esta "cosa" tiene verdaderamente poder, cuando constituye el núcleo más profundo y sólido de una sociedad tradicional, mientras una civilización puede mantenerse y reafirmarse frente a mezclas y alteraciones étnicas que no presentan un carácter netamente destructor, puede incluso reaccionar sobre los elementos heterogéneos, formarlos, reducirlos gradualmente a su tipo o reproducirse así, en tanto, podríamos decir, que nueva unidad "expansiva". Incluso en los tiempos históricos, no faltan ejemplos de este tipo: China, Grecia, Roma, el Islam. Cuando la raíz generadora "de lo alto" deja de estar viviente en una civilización y su "raza del espíritu" está postrada o quebrada, es en ese momento cuando -paralelamente

a su secularización y a su humanización- su declive ha comenzado([8]). En esta situación disminuida, las únicas fuerzas sobre las cuales es aun posible contar son las de una sangre que, por raza e instinto, lleva aun en él, atávicamente, como eco, la impronta del elemento superior desaparecido: y solo desde este punto de vista la tesis "racista" de la defensa de la pureza de la sangre puede tener una razón de ser, al menos para impedir, o retardar la desembocadura fatal del proceso de degeneración. Pero prevenir verdaderamente esta desembocadura es imposible sin un despertar interior.

Podemos desarrollar consideraciones análogas respecto al valor y a la fuerza de las formas, los principios y las leyes tradicionales. En un orden social tradicional es preciso que haya hombres en quienes el principio sobre el cual se apoyan, por grados, las diversas organizaciones, legislaciones e instituciones, sobre el plano del ethos y del rito, esté verdaderamente presente en acto, no siendo un simulacro a exterior, sino una realización espiritual objetiva. Es preciso, en otros términos, que un individuo o una élite estén a la altura de la función "pontifical" de los señores y de los mediadores de las fuerzas de lo alto. Mientras que quienes son solo capaces de obedecer, y no puedan asumir la ley más que a través de la autoridad y la tradición exterior, comprendan porqué deben obedecer y su obediencia -tal como hemos dicho- no sea estéril, sino que les permita participar efectivamente en la fuerza y en la luz. Al igual que al paso de una corriente magnética en un circuito principal se producen corrientes inducidas en otros circuitos dispuestos sincrónicamente, así mismo, en aquellos que no siguen más que la forma y el rito, pero con un "corazón puro y fiel", pasa invisiblemente una parte de la grandeza, de la estabilidad y de la "fortuna" que se encuentran reunidos y vivientes en la cúspide de la jerarquía. Mientras la tradición es sólida, el cuerpo es uno y todas sus partes se encuentran relacionadas por un lazo oculto más fuerte que las contingencias exteriores.

Pero cuando no existe en el centro más que una función que se sobrevive a sí misma, cuando los atributos de los representantes de la autoridad espiritual y real no son más que nominales, mientras la cúspide se disuelve, el apoyo desaparece, la vía solar se cierra([9]). Muy expresiva es la leyenda según la cual las gentes de Gog y Magog -que, tal como hemos dicho pueden simbolizar las fuerzas caóticas y demoníacas frenadas por las estructuras tradicionales- atacan cuando perciben que nadie hace sonar las trompetas sobre la muralla con la cual un emperador les había cerrado el camino, y solamente es el viento quien produce el sonido. Los ritos, las instituciones, las leyes y las costumbres pueden aun subsistir durante un cierto tiempo, pero su significado se ha perdido, su virtud está paralizada. No son más que algo abandonada a su suerte y, una vez entregadas a si mismas, secularizadas, se fracturan como la arcilla reseca al margen de todos los esfuerzos con los cuales se intenta mantener desde el exterior, incluso por la violencia, la unidad perdida; se desfiguran y se alteran cada día más. Pero mientras quede una sombra, y en tanto que subsista en la sangre un eco de la acción del elemento superior, el edificio permanece en pié, el cuerpo parece tener aun un alma, el cadáver -según la imagen de Gobineau- camina y puede aun abatir lo que encuentra en su paso. Cuando el último residuo de la fuerza de lo alto y de la raza del espíritu está agotada en las generaciones sucesivas, no queda nada: ningún lecho contiene ya al torrente, que se dispersa en todas direcciones. El individualismo, el caos, la anarquía, el hibrys humanista, la degeneración, hacen su aparición por todas partes. El dique se rompe. Incluso cuando subsiste la apariencia de una grandeza antigua, basta el menor choque para hacer hundir un Estado o

un Imperio. Lo que podrá reemplazarlo será su inversión arimánica, el Leviatán moderno omnipotente, la entidad colectiva mecanizada y "totalitaria".

Desde la preantigüedad hasta nuestro días, tal es la "evolución" que nos será preciso constatar. Tal como veremos, del mito lejano de la realiza divina, regresando de casta en casta, se llegará hasta las formas sin rostro de la civilización actual, donde se despierta, de una forma rápida y avasalladora, en las estructuras mecanizadas, el demonismo del puro demos y del mundo de las masas.

[[1]]Expresiones de G. de GIORGIO (Azione e contemplazione, en "La Torre", nº 2, 1930).

[[2]]GOBINEAU, Essai sur 'inegalité des races humaines, París, 1884, pag. 1.

[[3]]GOBINAU (op. cit., pag. 10), dice con razón: "Lejos de descubrir en las sociedades jóvenes una superioridad moral, no dudo que las sociedades, envejeciendo, y en consecuencia aproximándose a su caída, no presentan a los ojos del censor un estado mucho más satisfactorio".

[[4]]LAO-TSE, Tao-te-king, XXXVIII.

[[5]]Para la crítica de las causas presumidas del crepúsculo de las civilizaciones, cf. GOBINEAU, op. cit., pag. 16-30, 77.

[[6]]Sobre la noción competa de raza y las relaciones entre la raza del cuerpo, del alma y del espíritu, cf. nuestra obra: Sintesi di dottrina della razza, Milán, 1941.

[[7]]Si por "religión" se entiende simplemente el fenómeno devocional, hecho de creencias y sentimientos subjetivos -es decir, esencialmente humanos- que ha sucedido al poder antiguo del rito y a la función objetiva de los mediadores divinos, se debe reconocer con GOBINEAU, (op. cit., cap. II) que el debilitamiento de las ideas religiosas no es tampoco la verdadera causa del declive de las civilizaciones.

[[8]]Podemos tomar en consideración la tesis de A. J. TOYNBEE (A study of History, London, 1941) según la cual, a parte de algunas excepciones, no hay ejemplos de civilizaciones que hayan sido asesinadas, sino civilizaciones que han muerto. Por todas partes donde la fuerza interior subsiste y no abdica, las dificultades, los peligros, los ambientes hostiles, los ataques e incluso las invasiones se vuelven un estimulante, en un desafío que obliga a esta fuerza a reaccionar, de una forma creadora. Toynbee ve incluso en este desafío la condición para la afirmación y el desarrollo de las civilizaciones.

[[9]]Según la tradición hindú (Mânadvadharmashastra, IX, 301-302), del estado de los reyes, dependen las cuatro grandes edades del mundo, o yuga: y la edad oscura, kâli-yuga, corresponde a aquel donde la función real duerme; la edad de oro, a aquel donde el rey reproduce aun las acciones simbólicas de los dioses arios.

10. LA INICIACION Y LA CONSAGRACION

Habiendo definido la concepción de la cúspide o centro de una civilización tradicional, nos queda indicar brevemente algunos aspectos de su fenomenología, refiriéndonos a situaciones existenciales ya condicionadas. Esto nos permitirá determinar igualmente el origen de la alteración del mundo de la Tradición.

Nos encontramos en presencia de una forma condicionada de la idea regia cuando esta se encarna en seres superiores, por naturaleza, en el límite humano, sino en seres que deben suscitar esta cualidad en si mismos. Según la terminología de la tradición helénica, tal distinción podría corresponder analógicamente a la diferencia entre "dios" (ideal "olímpico" y "héroe"; según la tradición romana, corresponde formalmente a los títulos de deus y de divus, designando divus al hombre convertido en dios y deus al ser que fue siempre un dios([1]). La tradición quiere que en Egipto suceda precisamente a la raza real (equivalente de los "héroes") antes que reine un tipo de jefe esencialmente humano. Esta evolución evidencia el caso donde existe una distancia entre la persona y la función: para que la persona pueda encarnar la función, es preciso que una acción determinada suscite en ella una cualidad nueva. Esta acción puede presentarse, como iniciación, o como investidura (o consagración). En el primer caso presenta un carácter relativamente autónomo y directo; en el segundo, es mediata, procedente, de alguna manera, del exterior, e implica la intervención de una casta sacerdotal que se haya diferenciado de la casta real.

Por lo que se refiere a la iniciación real bastará recordar lo que se ha dicho respecto a las acciones rituales, sacrificiales y triunfales, que repiten las acciones atribuidas a un dios o a un héroe en vistas de actualizar, evocar o renovar, las influencias sobrenaturales correspondientes. Esto fue practicado de una forma particularmente precisa en el antiguo Egipto: como se ha visto, el rey, en el momento de su entronización, repetía el "sacrificio" que convirtió a Osiris en una divinidad trascendente y este rito no servía solo para renovar la cualidad de una naturaleza ya divina de nacimiento, sino también, precisamente, de iniciación a fin de suscitar la dimensión de la trascendencia en el hombre destinado a ser rey y asegurarle el "don de la vida". Nos limitaremos, en lo que concierne a las particularidades de este tipo de rito, con mencionar el que correspondía, en los misterios de Eleusis, al atributo del título real([2]).

El futuro "rey" permanece primeramente, durante algún tiempo, en un lugar de retiro solitario. Atraviesa luego un río en una barca([3]) y se cubre con pieles de animales. Estos últimos simbolizan verosímilmente potencias totémicas las cuales son también fuerzas de la colectividad y de las cuales la suspensión del "Yo" exterior caduco provoca la aparición. Se trataba pues de una toma de contacto y de una identificación. En el ritual báquico, los coribantes se cubrían con las pieles de las víctimas, una vez despedazadas y de esta forma se identificaban con el dios representado por éstas, asumiendo su fuerza y naturaleza; el iniciado egipcio pasaba igualmente a través de la piel de la víctima que representaba a Set([4]). Así el simbolismo de conjunto de esta fase del rito se refiere probablemente a la obtención del estado propio a aquel que puede realizar la travesía simbólica, habiendo adquirido algunos poderes relacionados con el lado subterráneo-vital del organismo colectivo por el cual será calificado como Jefe.

El futuro "Rey" alcanza, en cualquier caso, una orilla y debe llegar hasta la cumbre de una montaña. La oscuridad le rodea, pero los dioses le ayudan a recorrer el sendero y atravesar los diversos círculos. Se reencuentran aquí símbolos ya conocidos: la "tierra firme" o "isla", la "montaña" o "altitud". Viene a añadirse la idea de influencias planetarias (los "círculos" pueden corresponder a las siete "ruedas platónicas del destino"), que es preciso dominar alzándose hasta la región simbólica de las estrellas fijas, expresión de los estados del mundo del ser: lo que equivale, según la antigua distinción, al tránsito de los Pequeños a los Grandes misterios, del rito telúrico-lunar al rito olímpico y solar. El candidato a la iniciación es recibido por los otros reyes y por los altos dignatarios; entra en un templo completamente iluminado para tomar contacto con el rey divino. Se le recuerda los principales deberes del rey. Recibe finalmente los vestidos y las insígneas de su dignidad y asciende al trono.

El rito de la iniciación real en Egipto comprendía tres momentos comparables a las fases que acaban de ser descritas: ante todo la purificación; luego el rito mediante el cual adquiere el fluido sobrenatural, representado por la corona, uraeus, o doble corona (la corona era frecuentemente llamada la "gran maga", que "establece a la derecha y a la izquierda del rey los dioses de la eternidad y de la estabilidad"); enfin, la "subida" al templo que representa al "otro mundo" -paduait- y el "abrazo" del dios solar, correspondían a la consagración definitiva de este nuevo nacimiento inmortalizante y esta identidad de la naturaleza, mediante la cual el rey egipcio aparecía como el "hijo" del mismo dios([5]).

El rito de Eleusis es uno de los más completos rituales de iniciación real. Se supone que a cada símbolo correspondía una experiencia interior muy bien determinada. No trataremos aquí, ni de los medios mediante los cuales estas experiencias eran provocadas, ni de la naturaleza específica las mismas([6]). Nos limitaremos a subrayar que, en el mundo de la Tradición, la iniciación fue concebida en sus formas más altas, como una operación intensamente real, capaz de modificar el estado ontológico del individuo y de ingerir en él fuerzas del mundo del ser o supra-mundo. El título de rex, en Eleusis, indicaba la cualidad sobrenatural adquirida, que, potencialmente designaba por la función de jefe. Si, en la época de los misterios de Eleusis, este título no se acompañaba automáticamente de la autoridad política efectiva, hay que ver en ello la causa de la decadencia de la antigua Hélade. Es por esta razón que la antigua dignidad real no pudo mantenerse más que sobre un plano distinto del propio al poder real, encontrándose, desde entonces, casi totalmente en manos profanas([7]), lo que no impidió, por otra parte que, de tiempo en tiempo, algunos soberanos temporales aspirasen a revestir la dignidad de rey iniciático, muy diferente de la suya. Es así como Adriano y Antotino, ya emperadores romanos, no recibieron el título de rey, comprendido de esta forma, más que tras haber sido iniciados en Eleusis. En cuando a la cualidad conferida por la iniciación es -según los testimonios concordantes- distinta e independiente de todo mérito humano: todas las virtudes humanas hubieran sido incapaces de producirla, al igual que, en cierta medida, ninguna "falta" humana podía corromperla([8]). Un eco de esta concepción se ha conservado en la concepción católica, en virtud de la cual ninguna falta moral de la persona puede destruir la cualidad sacerdotal sacramentalmente conferida, que subsiste como un carácter indelebilis. Además, tal como lo hemos dicho ya, hablando de la "gloria" mazdea y de la "virtud" extremo-oriental, a esta cualidad correspondía un poder objetivo. En la China antigua se hacía

precisamente una distinción entre aquellos que posee ya naturalmente la "ciencia" y la "virtud", capaces de "realizar sin socorro extraño, con serenidad e imperturbabilidad, la ley del Cielo", encontrándose en la cumbre, los "realizados", es decir, los "hombres trascendentes" y aquellos que, "triunfando sobre sí mismos y volviéndose hacia los ritos" han conquistado esta misma virtud([9]). Pero la disciplina -sieu-ki- que conviene a estos últimos y equivale a la iniciación, no era considerada más que como un medio para alcanzar la formación objetiva de este "hombre superior" -kiun-tzé- el cual, gracias, al poder misterioso y real que le es inherente podrá asumir legítimamente la función correspondiente a la suprema cúspide jerárquica([10]).

El carácter específico del elemento que forja verdaderamente rey a un rey, aparece de una forma aun más evidente cuando se trata, no de la iniciación, sino de la consagración, por ejemplo en el caso muy característico de la investidura especial que hacía del príncipe teutónico ya coronado el *romarorum rex*, y que solo le confería la autoridad y los derechos de Jefe del Sacro Imperio Romano. Encontramos, por otra parte, este fragmento de Platón([11]): "En Egipto, no se permite que el rey reine sin tener un carácter sacerdotal y si, por casualidad, un rey de otra raza toma el poder por la violencia, es necesario que luego sea iniciado en esta casta". Plutarco([12]) refiere igualmente que en Egipto la elevación a la realeza de una persona de casta no sacerdotal sino guerrera, implicaba eo ipso su tránsito por la casta sacerdotal, es decir su participación en esta ciencia trascendente, "que está frecuentemente disimulada por mitos y discursos que expresan oscuramente la verdad por medio de imágenes y alusiones". Lo mismo se dice de los persas y fue precisamente por ello que los grandes reyes iraníes al afirmar igualmente su dignidad de "magos", reuniendo así ambos poderes, como este país, en el mejor período de su tradición, no conoció conflictos o antagonismos entre realeza y sacerdocio([13]). Conviene observar igualmente que si, tradicionalmente, eran reyes quienes habían recibido la iniciación, inversamente, la iniciación y la función sacerdotal misma fueron a menudo considerados como el privilegio de los reyes y de las castas aristocráticas. Por ejemplo, según el Himno homérico a Démeter la diosa habría reservado a los cuatro príncipes de Eleusis y a su descendencia "la celebración del culto y el conocimiento de las orgías sagradas", gracias a las cuales "no se comparte, tras la muerte, el mismo destino que el resto". Y Roma luchó durante largo tiempo contra la usurpación plebeya a fin de que los sacerdotes de los colegios mayores y sobre todo los cónsules -que tenían ellos mismos, en su origen, un carácter sagrado- no fueran escogidos más que entre las familias patricias. Aquí se manifiesta de forma similar la exigencia de una autoridad unitaria y el reconocimiento instintivo del hecho que esta autoridad repose sobre una base más sólida cuando la "raza de la sangre" y la "raza del espíritu" se reencuentran.

Examinemos ahora el caso de los reyes que acceden a su dignidad supra-individual, no a través de la iniciación, sino a través de una investidura o consagración mediata dada por una casta sacerdotal. Se trata de una forma propia de épocas más recientes y ya, en parte, históricas. Las teocracias de los orígenes no extrajeron, en efecto, su autoridad de ninguna Iglesia ni de ninguna casta sacerdotal. La dignidad real de los soberanos nórdicos se desprendía directamente de su origen divino y eran -como los reyes del período dórico-aqueo- los únicos en celebrar los sacrificios. En China, -como se ha visto- el rey extraía directamente su mandato del "Cielo". En el Japón hasta una época reciente, el rito de la

entronización se realizaba a través de una experiencia espiritual individual del Emperador, consistente en tomar contacto con las influencias de la tradición real, en ausencia de todo clero oficiante. Incluso en Grecia y Roma, los colegios sacerdotales no "hacían" los reyes con sus ritos, sino que se limitaban a recurrir a la ciencia adivinatoria para asegurarse que la persona designada "era agradable a los dioses". Se trataba, en otros términos, como en la antigua tradición escocesa representada por la "piedra del destino", de reconocimiento y no de investidura. Inversamente, en la Roma de los orígenes, el sacerdocio apareció como una especie de emanación de la realeza: era el rey quien determinaba las leyes del culto. Tras Rómulo, iniciado en la ciencia augural([14]), Numa delegó las funciones más propiamente sacerdotales al colegio de los Flámines, que él mismo instituyó([15]). Durante el Imperio los colegios sacerdotales fueron de nuevo sometidos a la autoridad de los Césares, como el clero lo estuvo al emperador de Bizancio. En Egipto, hasta la XXI Dinastía, poco más o menos, no es más que a título ocasional que el rey concedía su delegación a un sacerdote, llamado "sacerdote del rey", *nutir hon*, para realizar los ritos, de forma que la autoridad sacerdotal representó siempre un reflejo de la autoridad real([16]). Al *nutir hon* del antiguo Egipto corresponde, en más de un aspecto, la función que realiza a menudo en la India el *purohita*, brahamana sacrificador del fuego al servicio del rey. Las razas germánicas, hasta la época franco-carolingia, ignoraron la consagración -recordemos que Carlomagno se coronó a sí mismo, al igual que Luis el Piadoso, que coronó luego a su hijo Lotario sin ninguna intervención del Papa- y se puede decir otro tanto de las formas originales de todas las civilizaciones tradicionales comprendidas las de la América precolombina, más particularmente la dinastía peruana de los "dominadores solares", o Incas.

Por el contrario, una casta sacerdotal o una Iglesia se presenta como la detentadora exclusiva de la fuerza sagrada, sin la cual el rey no puede ser habilitado para ejercer su función; nos encontramos entonces al principio de la curva descendente. Se trata de una espiritualidad que, en sí, no es verdaderamente real y de una realeza que, en sí, no es verdaderamente espiritual; estamos ante dos realizaciones distintas. Se puede decir también que se encuentra, de una parte, frente a una espiritualidad "femenina" y, de otra, frente a una virilidad material; de una parte, ante un sagrado lunar y de otra, ante una solaridad material. La síntesis, correspondiente al atributo real primordial de la "gloria", fuego celeste de los "vencedores", es disuelta. El plano de la "centralidad" absoluta se ha perdido. Veremos que esta escisión marca el inicio del descenso de la civilización a lo largo de la vía que desemboca en el mundo moderno.

Habiéndose producido la ruptura, la casta sacerdotal se presenta como la que atrae y transmite influencias espirituales, a las que no podría servir de centro dominador en el orden temporal. Este centro está, por el contrario, virtualmente presente en la cualidad de guerrero o de aristócrata del rey designado, al cual el rito de la consagración comunica las influencias antedichas (el "Espíritu Santo", en la tradición católica), a fin de que las asuma y ponga en acto de una forma eficaz. Así, tras un período relativamente reciente, no es más que a través de esta mediación sacerdotal y la virtud deificans de un rito, que se recomponen esta síntesis de lo real y lo sagrado que constituye la cúspide jerárquica suprema de todo orden tradicional. Solo de esta forma el rey se convierte en "más que un hombre".

En el ritual católico, el hábito que el rey debe revestir antes del rito de investidura es un hábito "militar". Luego cuando viste el "hábito real", va a situarse en un "lugar elevado" preparado en la Iglesia. El sentido rigurosamente simbólico de las diversas partes de la ceremonia se ha conservado prácticamente hasta los tiempos modernos y es importante señalar el empleo reiterado de la expresión "religion regia", mediante la cual frecuentemente evocó la figura enigmática de Melquisedek; ya en la época merovingia, se tiene, para un rey, la fórmula: Melquisedech noster, merito rex atque sacerdos([17]); el Rey, que en el curso del rito, abandona el vestido precedentemente utilizado, "abandona al mismo tiempo el estado mundano para asumir el de la religion real"([18]), y el papa Esteban III escribe en 769, que los carolingios son una raza sagrada y un sacerdocio regio: vos gens sancta estis atque regales estis sacerdotium([19]). La consagración real -rito que no difería entonces más que por ligeros detalles de la consagración de los obispos, de forma que el rey se convertía, ante los hombres y ante Dios, en alguien tan sagrado como un sacerdote- se administraba por unción. En realidad, en la tradición hebraica recuperada por el catolicismo, éste era el medio ritual habitualmente utilizado para transferir un ser del mundo profano al mundo sagrado([20]); por su virtud, según la concepción gibelina, el consagrado devenía deus-homo, in spiritu et virtute christus domini, in una eminentia divinificationis - summus et instructor Sanctae Ecclesiae([21]). Se podía así afirmar que "el rey debe ser distinto de la masa de los laicos, ya que, unge con el óleo consagrado, y participa de la función sacerdotal"([22]), o como declara el Anónimo de York, que "el rey, Cristo del Señor, no puede ser llamado laico"([23]). La idea de que el rito de la consagración real tiene el poder de borrar todas las faltas cometidas, incluso las de sangre([24]), reaparece esporádicamente y en ella se reencuentra el eco de la doctrina iniciática, ya mencionada, relativa a la trascendencia de la cualidad sobrenatural respecto a todas las virtudes o a todos los pecados humanos.

En este capítulo hemos contemplado la iniciación en relación a la función de una soberanía visible. Sin embargo hemos hecho alusión a casos en los que la dignidad iniciática se ha distanciado de esta función, o, por decirlo mejor, a casos en que esta función se separó de la dignidad iniciática secularizándose y revistiendo un carácter puramente guerrero y político. La iniciación debe, sin embargo, ser considerada, también, como una categoría particular del mundo de la Tradición, sin que esté por tanto ligada al ejercicio de una función visible y conocida en el centro de una sociedad. La iniciación (la alta iniciación, distinta de esta que se refiere eventualmente al régimen de las castas, así como al artesanado y a las profesiones tradicionales) ha definido, en sí, la acción que determina una transformación ontológica del hombre, dando nacimiento a cadenas a menudo invisibles y subterráneas, guardianas de una influencia espiritual idéntica y de una "doctrina interna" superior a las formas exotéricas y religiosas de una tradición histórica([25]). Es preciso reconocer que en algunos casos el iniciado o el adepto han presentado este carácter "distanciado" incluso en el seno de una civilización normal, no solo en el período ulterior de degeneración y de ruptura interna de las unidades tradicionales. Pero, desde una época reciente, este carácter se ha convertido en necesario y general, sobre todo en Europa, en razón de los procesos involutivos que están en el origen del mundo moderno y en razón del advenimiento del cristianismo (de aquí, por ejemplo, el carácter exclusivamente iniciático del Rey Hermético, del Imperator rosacruciano, entre otros).

([1])Cf. E. BEURLIER, *Le Culte Imperial*, París, 1891, pag. 8.

([2])Nos referimos esencialmente a la reconstitución de los Misterios de Eleusis de V. MAGNIOEN, *Les Mystères d'Eleusis*, París, 1929, pag. 196 y sigs.

([3])Por su carácter tradicional, cada una de estas fases podría dar lugar a innumerables interpretaciones. He aquí algunas. La travesía de las aguas, al igual que el simbolismo de la navegación, es una de las imágenes que se repiten con más frecuencia. El navío es uno de los símbolos de Jano, que se encuentra incluso en el simbolismo pontifical católico. El héroe caldeo Gilgamesh que recorre la "vía del sol" y del "monte" debe atravesar el océano para alcanzar el jardín divino donde podrá encontrar el don de la inmortalidad. La travesía de un gran río, comporta una serie de pruebas, enfrentamientos con "animales" (totem), tempestades, etc... se encuentra en el itinerario mejicano de ultra-tumba (cf. REVILLE, *Relig. Mex.*, cit., pag. 187) así como en el itinerario nórdico-ario (cruce del río Thund para alcanzar el Walhalla). La travesía figura igualmente en la saga nórdica del héroe Siegfried, que dice: "Puedo conducirlos, aquí abajo (en la "isla" de la mujer divina Brunhild, país conocido "solo por Siegfried") sobre las aguas. Las verdaderas rutas del mar me son familiares" (*Nibelungenlied*, VI); en el Veda, el rey Yama, concebido como "hijo del sol" y como el primero entre los seres que han encontrado la vía del más allá, es aquel que "ha ido más allá de los mares" (*Rg-Veda*, X, 14, 1-2; X, 10, I). El simbolismo de la travesía se repite frecuentemente en el budismo y el jainismo conoce la expresión *tirthamkara* (los "constructores del vado"), etc... Ver más adelante (II, parag. 4), otro aspecto de este simbolismo.

([4])Cf. MACCHIORO, *Zagreus*, cit., pag. 71-72.

([5])Cf. MORET, *Royaut, phar.*, cit., pag. 100-101, 220, 224.

([6])Se puede aludir a las exposiciones contenidas en la *Introduzione alla Magia*, Milán, 1952. Cf. igualmente J. EVOLA, *La Tradición Hermética* (op. cit.). Según Nitis^AAra (I, 26-27) la dignidad real está condicionada por este mismo dominio del *manas* (raíz interior y trascendente de los cinco sentidos) que es también una condición del yoga y del ascetismo. Y se añade: "El hombre incapaz de domar el *manas*, ser único, ¿cómo podría sujetar la tierra?" (Expresiones análogas en el *Manâvadharmashastra*, VII, 44).

([7])Cf. *Handbuch der klass Alternumswiss*, cit., v. IV, pag. 30. En lo que concierne a Roma, se puede señalar el tránsito del concepto integral de la realeza al del *rex sacrorum*, cuya competencia se limitaba al dominio sacro. Se justifica esto por el hecho que el rey debe comprometerse en actividades guerreras.

([8])A este respecto, nos limitaremos a señalar las expresiones características del *Manâvadharmashastra*, XI, 246 (cf. XII, 101): "Al igual que el fuego, con su llama ardiente, consume rápidamente la madera en la que prende, así también aquel que conoce los Vedas consume pronto sus faltas con el fuego del saber"; XI, 261: "Un brahmana que posee todo el

Rig Veda no puede ser mancillado por ningún crimen, aun cuando matara a todos los habitantes de los tres mundos".

[[9]]Cf. Lun-yü, XVI, 8; 1 y XIV, 4-5: Tshung-yung, XX, 16-17; XXII, 1 y XXIII, 1.

[[10]]Cf. MASPERO, Chine ant., op. cit., pag. 452, 463, 466-467.

[[11]]PLATON, República, 290d.

[[12]]PLUTARCO, De Is. y Os., IX.

[[13]]Cf. SPIEGEL, Eran. Altert., op. cit., v. III, pag. 605-606.

[[14]]Cf. CICERON, De Natura Deorum, III, 2.

[[15]]Cf. TITO LIVIO, I, 20.

[[16]]Cf. MORET, Royaut. phar., pags. 121, 206.

[[17]]BLOCH, Rois thaumat., cit., pag. 66.

[[18]]Ibid., pag. 197 (la fórmula es de J. Golein).

[[19]]F. de COULANGES, Les transformations de la royauté pendant l'epoque carolingienne, París, 1892, pag. 233.

[[20]]David recibe de Samuel el óleo santo y "desde este día el espíritu de Dios estuvo con él" (Rois, I, 16; I, 3, 12-13). En algunos textos medievales el óleo de la consagración real fue asimilado al que consagra también "los profetas, los sacerdotes y los mártires" (BLOCH, pag. 67-73). Durante el período carolingio, el obispo pronuncia esta fórmula de consagración: "Que Dios te corone en Su misericordia con la corona de gloria, que derrama sobre tí el óleo de la gracia de Su Espíritu Santo, como ha vertido sobre las piedras, los reyes, los profetas y los mártires" (HINCMAR, Migne, c. 806, apud Fustel de Coulandes, op. cit., pag. 233).

[[21]]Cf. A. DEMPE, Sacrum Imperium, ed. it. Messina-Milán, 1933, pag. 143.

[[22]]G. D'OSNABRUCK, Lib de Lite, I, 467.

[[23]]Apud BLOCH, cit., pag. 190.

[[24]]Cf. BLOCH, op. cit., pag. 198.

[[25]]Respecto a la definición de la naturaleza específica de la realización iniciática, cf. EVOLA, Ueber das Initiatische in "Antaios", 1964, nº 2, ensayo que se encuentra incluido en L'Arco e la Clava, Milán, 1967, cap. 11.

11. RELACIONES JERARQUICAS ENTRE REALEZA Y SACERDOCIO

Si la síntesis original de los dos poderes se reconstituye, en cierto sentido, en el rey consagrado, se percibe claramente la naturaleza de las relaciones jerárquicas que, en todo orden normal, deben existir entre la realeza y la casta sacerdotal (o Iglesia) contemplada en tanto que simple mediadora de las influencias sobrenaturales: la primacía pertenece a la realeza frente al sacerdocio, al igual que, sobre el plano simbólico, pertenece al sol en relación a la luna, al hombre respecto a la mujer. Desde cierto punto de vista, se trata de la misma primacía tradicionalmente reconocida a la realeza sacerdotal de Melquisedech, sacrificador del Altísimo, Dios de la Victoria ("el Altísimo hace caer a los enemigos en tus manos". Gén., XIV, 20) frente al sacerdocio de Abraham. Como hemos dicho, los defensores medievales de la idea imperial no han dejado de referirse al símbolo de Melquisedech, para reivindicar, respecto a la Iglesia, la dignidad y el derecho sobrenaturales de la realeza([1]).

Para volver a las civilizaciones puramente tradicionales, se desprende de algunos textos arios, más precisamente indo-arios, que incluso en una civilización cuyo carácter parecería, a primera vista, esencialmente "sacerdotal", subsiste, en amplia medida, la noción de la relación justa entre las dos dignidades. Se trata de textos ya citados, donde se dice que la estirpe de las divinidades guerreras nace de Brahman como una forma más alta y más perfecta que él mismo. Y sigue a continuación: "No hay nada superior a la aristocracia guerrera -kshâtram- y los sacerdotes -brahman- veneran al guerrero cuando tiene lugar la consagración de los reyes".

En el mismo texto, la casta sacerdotal, asimilada al Brahman - comprendido aquí de una forma impersonal, en un sentido que corresponde, en el cristianismo, a las influencias del Espíritu Santo, del que la Iglesia es detentadora- aparece en una relación de Madre o matriz materna -yoni- con la casta guerrera o real([2]), lo que es particularmente significativo. El tipo real se presenta aquí con su valor de principio masculino que supera, individualiza, domina y gobierna "triunfalmente" la fuerza espiritual, concebida a imagen de una madre y de una mujer. Ya hemos hecho alusión a las antiguas tradiciones relativas a una realeza obtenida convirtiéndose en esposo de una mujer divina, la cual aparece a menudo también como una madre (tránsito al símbolo del incesto, de donde procede el título de "toro de su madre" atribuida, en un contexto más general, al rey egipcio). Todo remite al mismo punto. El hecho de reconocer la necesidad del rito de investidura no implica que se le consagre y reconozca la subordinación del rey a la casta sacerdotal. Ciertamente, una vez desaparecida la raza de los seres que, por naturaleza ya, no son simplemente humanos, el rey, antes de la consagración -admitiendo que no se haya elevado individualmente por otro medio, a un plano más alto([3])- no es más que un "guerrero"; pero, mediante la consagración, más que recibir un poder, lo asume, y este poder, la casta sacerdotal lo "posee" menos que lo "guarda": el poder pasa entonces a una "forma más elevada". En este acto, la cualidad viril y guerrera de aquel que recibe la iniciación se libera, se transporta sobre un plano superior([4]); sirve de eje y de polo a la fuerza sagrada. Se comprende pues porqué el sacerdote consagrador debe "venerar" al rey por él consagrado aunque este -dice el texto- debe al brahmana el respeto que se puede tener por una madre. Incluso en el Manavadharmashastra, - que intenta, sin embargo, defender la primacía del brahmana- éste es comparado al agua y a la piedra,

mientras que el khsatriya es comparado al fuego y al hierro, y se reconoce que si "los khsatriya no pueden prosperar sin los brahmana, los brahmana no pueden elevarse sin los khsatriya" e incluso si "los brahmana son la base, los khsatriya están en la cumbre del sistema de las leyes"([5]). Por sorprendente que esto pueda parecer a algunos, estas ideas, en el origen, no fueron enteramente ajenas a la cristiandad misma. Según el testimonio de Eginhard, después que Carlomagno hubiera sido consagrado y aclamado según la fórmula: "A Carlos Augusto, coronado por Dios, grande y pacífico emperador de los romanos, ¡vida y victoria!" el papa "se postra (adoravit) ante Carlos, según el rito establecido en los tiempos de los antiguos Emperadores"([6]). Además, en el tiempo de Carlomagno y de Luis el Piadoso, como también en los emperadores cristianos, romanos y bizantinos, los concilios eclesiásticos eran convocados, o autorizados, y presididos por el príncipe a quien los obispos iban a someter sus conclusiones, no solo en materia de disciplina, sino también en materia de fé y de doctrina, utilizando la fórmula: "Al Señor y Emperador, para que Su sabiduría añada lo que falta, corrija lo que está contra la razón, etc..."([7]). Esto significa que se reconocía al soberano, incluso en el dominio de la sabiduría, como un eco, el primado y una imprescriptible autoridad respecto al sacerdocio. La liturgia del poder, propia de la tradición primordial, subsistía. No es un pagano, sino un católico -Bossuet- quien ha declarado, en una época ya moderna, que el soberano "es la imagen de Dios" sobre la tierra, llegando incluso hasta proclamar: "Sois dios, aunque murais y vuestra autoridad no muere"([8]).

Cuando, por el contrario, la casta sacerdotal pretende que en razón de la consagración que da, la autoridad real debe reconocerla como jerárquicamente superior ("aquel que bendice es superior al que es bendecido")([9]) y por tanto obedecerle -y tal ha sido precisamente en Europa la pretensión de la Iglesia en la "Querrela de las investiduras"- se cae en plena herejía, en pleno trastorno de la verdad tradicional. En realidad, encontramos ya, en la penumbra de la prehistoria, los primeros episodios del conflicto entre la autoridad real y la autoridad sacerdotal, la una y otra reivindican para sí mismas la primacía perteneciente a lo que es anterior y superior a cada una de ellas. En el origen, este conflicto no fue en absoluto motivado, como se cree generalmente, por preocupaciones de supremacía social y política; tenía profundas raíces, más o menos conscientes, en dos actitudes opuestas frente al espíritu, actitudes de las que tendremos ocasión de hablar más adelante. Bajo la forma que debía esencialmente asumir tras la diferenciación de las dignidades, el sacerdote, en efecto, es siempre, por definición, un intérprete y un mediador de lo divino: aunque potente, tendrá siempre conciencia de dirigirse a Dios como a su señor. El rey sagrado se siente, por el contrario, de la misma raza que los dioses. Ignora el sentimiento de la subordinación religiosa y no puede ser sino intolerante respecto de toda pretendida supremacía reivindicada por el sacerdote. Sea como fue, se desliza, con el tiempo, hacia formas de anarquía antitradicional, anarquía que reviste un doble aspecto: o bien el de una realeza que es un simple poder temporal en rebelión contra la autoridad espiritual; o el de una espiritualidad de tipo "lunar" en revuelta contra una espiritualidad encarnada por la monarquía que ha conservado la memoria de su antigua función. En uno y otro caso, la heterodoxia surgirá de las ruinas del mundo tradicional. La primera vía es la que conducirá a la usurpación "titánica" y, poco a poco, a la secularización de la idea de Estado, a la destrucción de toda verdadera jerarquía, y, enfin, a las formas modernas de una virilidad y de una potencia ilusorias y materializadas, finalmente derribadas por el demonismo del mundo de las masas bajo sus aspectos más o

menos colectivistas. La segunda vía, paralela a la anterior, se manifestará primeramente por el advenimiento de la "civilización de la Madre", con su espiritualidad de base panteista; se manifestará luego a través de las diversas variedades de lo que es, hablando con propiedad, la religión devocional.

Veremos como en la Edad Media se asiste al último gran episodio del conflicto, antes evocado, bajo la forma de una lucha entre el universalismo religioso representado por la Iglesia, y la idea regia, encarnada, no sin compromiso, por el Sacro Imperio Romano, idea según la cual el Emperador es efectivamente el *caput ecclesiae* ([10]), no solo el sentido que sustituye al jefe de la jerarquía sacerdotal (el papa), sino también porque la función imperial es aquella en la cual la fuerza misma alcanzada por la Iglesia y animando a la cristiandad, puede unirse en una relación eficaz de dominación. Aquí "el mundo, concebido como una vasta unidad representada por la Iglesia, asumía la imagen de un cuerpo cuyos miembros están coordinados bajo la dirección suprema del Emperador, que es a la vez el jefe del reino y de la iglesia" ([11]). El Emperador, aunque debió su trono al rito de la investidura celebrado en Roma tras las otras investiduras correspondientes a su aspecto secular de príncipe teutónico, afirmaba tener directamente de Dios su poder y su derecho y no tener más que a Dios sobre él: el papel del jefe de la jerarquía sacerdotal que le había consagrado no podía ser pues, lógicamente, más que el de un simple mediador, incapaz -según la concepción gibelina- de recuperar, por la excomunión, la fuerza sobrenatural a partir de ahora asumida ([12]). Antes que la interpretación gregoriana trastornase la esencia misma de los símbolos, la antigua tradición permaneció, el Imperio -como siempre y por todas partes- era asimilado al sol y la Iglesia a la luna ([13]). Por otra parte incluso en la época de su mayor prestigio, la Iglesia se atribuye un símbolo esencialmente femenino, el de una madre, en relación al rey, que es su hijo: simbolismo donde se reencuentra precisamente la expresión upanishadica (el brahman en tanto que madre del *kshatram*) pero unida a los ideales de la supremacía de una civilización de tipo gineocrático (subordinación anti-heroica del hijo a la Madre, derecho de la Madre). Por lo demás, el hecho de que el jefe de la religión cristiana, es decir, el papa, asumiendo el título de *pontifex maximus* cometa más o menos una usurpación, se desprende de lo que ha sido ya dicho, a saber que *pontifex maximus* fue originalmente una función del rey y del Augusto romano. Igualmente, los símbolos característicos del papado, como la doble llave y la nave, han sido recuperados del antiguo culto romano de Janus, del que ya se ha indicado su relación con la función real. La triple corona misma corresponde a una dignidad que no es ni religiosa ni sacerdotal, sino esencialmente iniciática: la del "Señor del Centro", soberano de los "tres mundos". En todo esto aparece pues claramente una distorsión y un desplazamiento abusivo del plano, que, aun habiéndose realizado oscuramente, no es menos real e indica una desviación significativa de la pura idea tradicional.

([1]) En la Edad Media, la figura misteriosa del "sacerdote real Juan" reproduce, en cierta manera, la de Melquisedec, en tanto que se relaciona con la figura de un centro supremo del mundo. La leyenda concerniente al regalo que hizo el preste Juan a "Federico" de "una piel de salamandra, agua viva y un anillo que confiere la inmortalidad y la victoria" (A. GRAF, *Roma nelle mem.*, etc. cit., v. II, pag. 467) expresa la sensación confusa de una relación existente

entre la autoridad imperial y una especie de mandatario de la autoridad detentada por este centro. Cf. J. EVOLA, *Misterio del Graal.*, op. cit.

([2])Brhadaranyaka-upanishad, I, iv, II; cf. también Shatapatha, XIV, iv, 2, 23-27.

([3])En la tradición hindú misma, no faltan ejemplos de reyes que poseen ya o adquieren un conocimiento espiritual superior al de los brahmana. Tal es, por ejemplo, el caso del rey Jaivala, cuya ciencia no habría sido transmitida por ningún sacerdote, sino reservada a la casta guerrera, kshatram. Por ello se dice que "la soberanía de todas las regiones -loka- pertenece hasta aquí [solo] al "kshatram" (Shatapatha-brâm, XIV, ix, I, II). En el mismo texto (XI, vi, 2, 10 cf. Bhagavad-gitâ, III, 20) se cita también el caso bien conocido del rey Janaka que alcanza, mediante el ascetismo, la realización espiritual y en el Brhadâranyaka-upanishad, IV, iii, I. sigs. se ve al rey Janaka enseñar al brahmana Yânavalka la doctrina del Yo trascendente.

([4])Así, en el Pancavimsha-brham, XVIII, 10, 8, se dice que si se emplean, para la consagración real -râjasurya- las mismas fórmulas -trivrt- que para el brahman (es decir, la casta sacerdotal), este debe, sin embargo, someterse al kshatran (es decir a la casta guerrera real). Son procesionalmente las cualidades que el aristócrata y el guerrero -y no el sacerdote en el sentido limitado de término- poseen en propiedad y que, integrados en lo sagrado, reproducen la cúspide "solar" de la espiritualidad y justifican el hecho, ya mencionado, que en las organizaciones tradicionales más perfectas, los sacerdotes, en el sentido superior del término, eran exclusivamente elegidos entre las clases patricias y que la iniciación y la transmisión de la ciencia trascendente les era originariamente reservado.

([5])Mânavadharmashastra, IX, 321-322; XI, 83-84.

([6])Apud F. de COULANGES, op. cit, pags. 315-16. El Liber Pontificalis (II, 37) dice textualmente: "Post laudes ad Apostolico more antiquorum, principum adoratus est". Cf. las expresiones de PIERRE DE BLOIS (apud BLOCH, op. cit., pag. 41): "Asistir al rey [para un clérigo] es realizar una cosa santa, pues el rey es santo; es el Cristo del Señor y no en vano ha recibido el sacramento de la unción". El autor añade que si alguien dudaba de la eficacia mística de este sacramento, bastaría invocar, como argumento, el poder taumatúrgico real.

([7])Cf. F. de COULANGES, op. cit., pag. 524-5, 526, 292-3. Se puede recordar, por lo demás, que fue un emperador -Segismund- quien convocó el Concilio de Constanza después de la Reforma, para intentar remediar el cisma y la anarquía en los cuales el clero había caído.

([8])BOSSUET, Sermon sobre los Deberes de los Reyes.

([9])A esta expresión paulina se puede oponer, en la tradición judaica, el simbolismo de Jacob que lucha con el ángel y lo obliga a "bendecirlo" (Génesis, XXXII, 25).

([10])Cf. Liber de Lite, v. II, pag. 536-7.

([11])A. SOLMI, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno al concordato di Worms*, Módena, 1901, pag. 156, 85. Mientras duró el imperio romano de Oriente, la Iglesia, por lo demás, tuvo siempre el carácter de una institución de Estado, dependiendo del Emperador, el cual ejerce un poder casi soberano (cf. E. LOENING, *Gesch. des deutschen*

Kirchenrechts, Estrasburgo, 1878, v. II, pag. 3-5). El principio de la usurpación sacerdotal se remonta teóricamente, como se verá, a las declaraciones del papa Gelasio I.

([12])Cf. de STEFANO, *L'Idea Imper.*, etc., op. cit., pags. 36-37, 57-8; KANTOROWICZ, Friedrich II, op. cit., pag. 519.

([13])Igualmente en Hugues de FLEURY (*de Regia Potest.*, I, 13, *Liber de Lite*, v. II, pag. 482.

12. UNIVERSALIDAD Y CENTRALISMO

El ideal del Sacro Imperio Romano es el que, en contraste, mejor esclarece la decadencia que sufre el principio del "reino" cuando pierde su base espiritual. Anticiparemos aquí algunas ideas que serán desarrolladas en la parte histórica de esta obra.

El ideal gibelino del Sacro Imperio Romano implica, de la forma más neta, la idea del origen sobrenatural y de la naturaleza suprapolítica y universal del Regnum y de otra parte, que el emperador, en tanto que *lex animata in terris* y cúspide de la *ordinatio ad unum* es *aliquod unum quod non est pars* (Dante) representa un poder que trasciende la comunidad de la cual tiene la dirección, al igual que el imperio no debe ser confundido con los reinos y de las naciones que lo componen, pues se trata de algo cualitativamente diferente, anterior y superior, en su principio a cada uno de ellos([1]). No hay que ver una incoherencia -como lo hacen algunos historiadores-([2]) en el contraste que aparece en la Edad Media entre el derecho absoluto, sin consideración por el lugar, la raza y la nación, que hacía valer el Emperador regularmente investido y consagrado y, por ello, convertido en "ecuménico" y los límites efectivos de su poder material frente a soberanos europeos que le debían obediencia. Por su naturaleza misma, el plano de toda función universal verdaderamente unificadora no es el material y la única forma que puede corresponder a su fin es no afirmándose como unidad y como poder exclusivamente materiales, es decir, políticos y militares. No era pues en principio, por un lazo material, político y militarmente consolidado, que los diversos reinos estaban unidos al Imperio, sino por un lazo ideal y espiritual, expresado por el término característico de *fides*, que, en la lengua medieval, tenía simultáneamente un sentido religioso y político-moral de "fidelidad" o "entrega". La *fides*, elevada a la dignidad de sacramento, *sacramentum fidelitatis*, y considerado como principio de todo honor, era el cimiento de las diferentes comunidades feudales: la "fidelidad" unía al feudatario a su principio o bien al feudatario de un rango más elevado. Sobre un plano superior, purificado e inmaterial, debía, sin embargo, relacionar estas unidades parciales -*singulae communitates*- con el centro de gravedad del Imperio, superior a cada una de ellas y los representantes de una autoridad y un poder trascendentes que, en tanto que tales, no tenían necesidad, en principio de recurrir a las armas para ser reconocidos.

Por esta razón, igualmente, en la Edad Media feudal e imperial -como en cualquier otra civilización de tipo tradicional- la unidad y la jerarquía pudieron conciliarse con mucha independencia, libertad y diferenciación.

En general, sobre todo en las civilizaciones propiamente arias, se constata la existencia de un largo período durante el cual, en el interior de cada Estado o de cada ciudad, reinaba un pluralismo libre. Las familias, los linajes, las gentes, aparecían cada una como otros tantos Estados reducidos, otros tantos poderes ampliamente autónomos, recuperados en una unidad ideal y orgánica poseyendo lo que les era necesario para la vida material y espiritual: un culto, una ley, una tierra, una milicia([3]). La tradición, la comunidad de origen y de raza -raza no simplemente física, sino también espiritual- constituían la base única de la organización superior susceptible de desarrollarse hasta la forma de Imperio, sobre todo cuando el grupo original de fuerza irradiaba en un espacio más amplio para ordenar y unificar. A este respecto, el primer período franco es significativo. "Francos" fue sinónimo de seres libres, portadores,

por la raza, de una dignidad que, a sus ojos, les volvía superiores a todos los demás hombres -"Francus liber dicitur, qui super omnes gentes alias decus et dominatio illi debetur" (Turpin). Hasta el noveno siglo, fueron la comunidad de civilización y la pertenencia al mismo tronco franco que sirvió de base al Estado, sin que hubiera unidad política organizada y centralizada coextensiva a un territorio nacional, según la concepción moderna. Más tarde, al producirse el desarrollo carolingio y hasta la constitución del Imperio, la nobleza franca se encontraba dispersa por todas partes y eran precisamente estas unidades distanciadas, extremadamente autónomas, pero que conservaban sin embargo un lazo inmaterial con el centro, quienes constituían, como las células del sistema nervioso en el organismo, el acontecimiento vital unificador en la totalidad del conjunto.

La tradición extremo-oriental, sobre todo, ha puesto de relieve la idea según la cual distanciándose del dominio periférico, no interviniendo directamente, manteniéndose en la inmaterialidad esencial del centro, parecida a la del cubo de la rueda, que condiciona el movimiento, se puede alcanzar la "virtud" que definió el verdadero imperio, conservando los individuos la sensación de ser libres y desarrollándose todo ordenadamente, por que, gracias a la compensación recíproca debida a la invisible dirección, los actos arbitrarios o los desórdenes parciales no harán más que contribuir al orden total([4]).

Tal es la concepción-límite de la verdadera unidad y la verdadera autoridad. Cuando se afirma, por el contrario, la idea de una autoridad y de una unidad que no dominan la multiplicidad más que de una forma material, directa y política, interviniendo por todas partes, aboliendo toda autonomía de los grupos particulares, nivelando en un espíritu absolutista todos los derechos y privilegios, desnaturalizando y oprimiendo a los diferentes estratos étnicos, la imperialidad, en el sentido verdadero del término, desaparece, y no nos encontramos ya en presencia de un organismo, sino de un mecanismo. Tal es el tipo de los Estados modernos, nacionales y centralizadores. Y veremos que por todas partes donde un monarca ha caído en tal nivel, donde, renunciando a su función espiritual, ha promovido un absolutismo y una centralización político-material, emancipándose de todo lazo respecto a la autoridad sagrada, humillando la nobleza feudal, apropiándose de poderes que anteriormente se encontraban en la aristocracia, ha cavado su propia tumba, provocando una reacción fatal: el absolutismo no es más que un corto espejismo pues la nivelación prepara la demagogia, el ascenso del pueblo, del demos, al trono profanado([5]). Tal es el caso de la tiranía que, en algunas ciudades griegas, sucedió al régimen aristocrático-sagrado anterior: tal es también, en cierta medida, el caso de Roma y Bizancio, en las formas niveladoras de la decadencia imperial; tal es, en fin, -como veremos más adelante- el sentido de la historia política europea, desde la caída del ideal espiritual del Sacro Imperio Romano y de la subsiguiente constitución de monarquías nacionales secularizadas hasta el fenómeno final del "totalitarismo".

De estas grandes potencias, nacidas de la hipertrofia del nacionalismo y de una bárbara voluntad de poder de tipo militar o económico, a los cuales se ha continuado dando el nombre de imperios, no vale la pena hablar. Un Imperio, repitámoslo, no es tal más que en virtud de valores superiores a los cuales una raza determinada se ha elevado, superándose primeramente ella misma, y superando sus particularidades naturales. Esta raza se convierte entonces en portadora, en el más alto grado, de un principio que existía igualmente, pero solo

bajo una forma potencial, en otros pueblos disponiendo, en cualquier grado, de una organización tradicional. En semejante caso, la acción material de conquista aparece como una acción que derriba las barreras empíricas y eleva las diferentes potencialidades hasta un nivel de actualización única, produciendo así una unificación en el sentido real de la palabra. Si un "mueve y deviene", como en un ser golpeado por el "rayo de Apolo" (C. Steding), es la premisa elemental para toda raza que aspire a una misión y a una dignidad imperiales, encontramos aquí exactamente lo opuesto de la moral correspondiente a lo que se llama "el egoísmo sagrado" de las naciones. Quedar encerrado en los caracteres nacionales para dominar, en el nombre de estos, otras gentes y otras tierras, no es posible más que a título de violencia temporal. Un órgano particular no puede pretender, en tanto que tal, dominar a los otros órganos del mismo cuerpo: solo puede hacerlo, por el contrario, cesando de ser lo que es, convirtiéndose en un alma, es decir, elevándose a la función inmaterial capaz de unificar y dirigir la multiplicidad de las funciones corporales particulares, en tanto que las trasciende a todas. Si los intentos "imperialistas" de los tiempos modernos han abortado, precipitando a menudo hacia la ruina a los pueblos que se han entregado a ellos, o han sido la fuente de calamidades de todo tipo, la causa es precisamente la ausencia de todo elemento verdaderamente espiritual, es decir, suprapolítico y supranacional y su reemplazo por la violencia de una fuerza más fuerte que la que se intenta sujetar, pero no por una naturaleza diferente. Si un Imperio no es un Imperio sagrado, no es un Imperio, sino una especie de cáncer que afecta al conjunto de las funciones distintas de un organismo viviente.

Así se analiza la degradación de la idea del "reino" cuando esta, separada de su base espiritual tradicional, se ha vuelto laica, exclusivamente temporal y centralizadora. Si pasamos ahora al otro aspecto de la desviación, constatamos que lo propio de toda autoridad sacerdotal que desconoce la función imperial -como fue la Iglesia de Roma durante la lucha por las investiduras- es tender precisamente a una "desacralización" del concepto del Estado y de la realeza, hasta el punto de contribuir -a menudo sin advertirlo- a la formación de la mentalidad laica y "realista", que debía luego inevitablemente alzarse contra la misma autoridad sacerdotal, y abolir toda ingerencia efectiva de la Iglesia en el cuerpo del Estado. Tras el fanatismo de estos medios cristianos de los orígenes que identificaban la "imperialidad" de los césares a una satanocracia, la grandeza de la aeternitas Romae a la opulencia de la prostituta de Babilonia, las conquistas de las legiones a un magnum latrocinium; tras el dualismo agustiniano que frente a la civitas Dei, veía en toda forma de organización del Estado una creación no solo exclusivamente natural, sino también criminal -corpus diabuli-, la tesis gregoriana sostendrá precisamente la doctrina llamada del "derecho natural", en virtud de la cual la autoridad real se encuentra desprovista de todo carácter trascendente y divino, y reducida a un simple poder temporal transmitido al rey por el pueblo, poder cuya utilización implica pues la responsabilidad del rey respecto al pueblo, mientras que toda forma de organización positiva del Estado es declarada contingente y revocable, en relación a este "derecho natural"([6]). En efecto, desde que en el siglo XIII fue definida la doctrina católica de los sacramentos, la unción real cesó de formar parte y ser prácticamente asimilada, como en la concepción precedente, a una ordenación sacerdotal. A continuación, la Compañía de Jesús no duda en intervenir a menudo para acentuar la concepción laica y antitradicional de la realeza (concepción que, en algunos casos, apoya el absolutismo de las monarquías sometidas a la Iglesia y, en otros, llega incluso hasta el regicidio([7]) a fin de hacer prevalecer la idea según la

cual la Iglesia es la única en poseer un carácter sagrado y es pues a ella a quien pertenece la primacía. Pero, -como ya hemos indicado- es exactamente lo contrario lo que se producirá. El espíritu evocado derribará al evocador. Los Estados europeos, transformados verdaderamente en creadores de la soberanía popular y de los principios de pura economía y de asociación acéfala que la Iglesia había sostenido indirectamente con ocasión de la lucha de las Comunas italianas contra la autoridad imperial, constituyéndose como seres en sí, secularizándose, relegaron todo lo que es "religión" a un plano cada vez más abstracto, personal y secundario, cuando no la transformaron simplemente en un instrumento a su servicio.

Conviene mencionar también la inconsecuencia de la tesis guelfa, según la cual la función del Estado consistiría en reprimir la herejía y defender la Iglesia, hacer reinar en el cuerpo social un orden conforme a los principios mismos de la Iglesia. Esto presupone claramente, en efecto, una espiritualidad que no es un poder y un poder que no es espiritualidad. ¿Cómo un principio verdaderamente espiritual podría tener necesidad de un elemento exterior para defender y sostener su autoridad? Y ¿qué puede ser una defensa y una fuerza fundadas sobre un principio que no es él mismo directamente espíritu, sino una defensa y una fuerza cuya sustancia es la violencia? Incluso en las civilizaciones tradicionales donde predomina, en algunos momentos, una casta sacerdotal distinta de la realeza, no encuentra se nada parecido. Ya hemos repetido a modo de ejemplo, como los brahmana, en la India, impusieron directamente su autoridad sin tener necesidad de nadie para "defenderles" y sin estar siquiera organizados([8]). Esto se aplica igualmente a otras diversas civilizaciones, así como a la forma de afirmar la autoridad sacerdotal en el interior de muchas ciudades griegas antiguas.

La visión guelfa (tomista-gregoriana) vuelve a atestiguar una espiritualidad desvirilizada, a la que se añade extrinsecamente un poder temporal en vistas a fortificarla y volverla eficaz en torno a los hombres, en lugar de la síntesis entre espiritualidad y poder, entre suprahumanidad y "centralidad" real, propia a la pura idea tradicional. La concepción tomista buscará, ciertamente, paliar semejante absurdo adminiendo entre el Estado y la Iglesia una cierta continuidad, es decir, viendo en el Estado una institución "providencial", pero que no puede llevar su acción más allá de un límite dado, a partir del cual la Iglesia interviene, a título de institución eminente y directamente sobrenatural, conduciendo al conjunto de la organización a su perfección y realizando el fin que excedit proportionem naturalis facultatis humanae. Aunque tal concepción está menos alejada de la verdad tradicional, se enfrenta sin embargo, en el orden de ideas al cual pertenece, a una dificultad insuperable, en razón de la diferencia esencial ya indicada del tipo de las relaciones con lo divino que caracterizan respectivamente como ya hemos indicado, la realeza y el sacerdocio. Para que pueda existir continuidad y no un hiato, entre el Estado y la Iglesia, es decir, entre los dos grados sucesivos, reconocidos por la escolástica, de una organización única, sería preciso que la Iglesia encarnara en el orden suprasensible el mismo espíritu que el imperium, en el sentido estricto de la palabra, encarna sobre el plano material, es decir, encarna el ideal, ya mencionado, de la "virilidad espiritual". Pero la concepción "religiosa" propia al cristianismo no permitía concebir algo similar; hasta Gelasio I se afirma, por el contrario, que tras la venida de Cristo, nadie puede ser a la vez rey y sacerdote. Cualquiera que sea su pretensión hierocrática, la Iglesia no encarna el polo viril, sino el polo femenino (lunar) del espíritu. La llave puede corresponderle, pero no el cetro. No es la Iglesia, mediadora de un divino teísticamente substancializado y concibiendo la espiritualidad como una "vida contemplativa" esencialmente distinta de la "vida

activa" (Dante mismo no ha superado la antítesis), quien pueda pretender integrar todas las organizaciones particulares y aparecer en consecuencia como la cúspide de una gran ordinario ad unum homogénea donde culmina la intención "providencial" que se manifiesta ya, según la concepción anterior, en las unidades políticas orgánicas y jerárquicas particulares.

Si un cuerpo no es libre más que cuando obedece a su alma, no a una alma heterogénea, se debe reconocer la profunda verdad de la afirmación de Federico II, según la cual los Estados que reconocen la autoridad del Imperio son libres, mientras que los que se someten a la Iglesia -representante de otra espiritualidad- son esclavos([9]).

([1])Cf. DE STEFANO, *Idea imper.*, op. cit., pag. 31, 37, 54; J. BRYCE, *Holy Roman Empire*, London, 1873, pag. 110: "El Emperador tenía derecho a la obediencia de la cristiandad no como jefe hereditario de un pueblo victorioso, ni como señor feudal de una parte de la tierra, sino en tanto que era solemnemente investido en su cargo. No solo superaba en dignidad a los reyes de la tierra, sino que la naturaleza de su poder era diferente y lejos de suplantar o rivalizar con ellos, se situaba por encima de ellos y se convertía en la fuente y la condición necesaria de su autoridad sobre sus diferentes territorios, el lazo que los unía en un conjunto armonioso".

([2])Por ejemplo BRYCE, op. cit., pag. 111.

([3])Cf. F. de COULANGES, *Cité Ant.*, op. cit., pag. 124; para los pueblos nórdicos O. GIERKE, *Rechtsgeschichte des deutschen Genossenschaft*, Berlín, 1898, v. I, pag. 13 - GOBINEAU, *Inégal. races*, cit., pag. 163 por lo que respecta al odal, unidad nórdica primordial de sacerdocio, nobleza y propiedad de las familias libres.

([4])Cf. LAO-TSE, *Tao-te-king*, passim y III, XIII, LXVI. Es sobre esta base que ha tomado forma en China y, en parte también, en el Japón, la concepción del "emperador invisible" que se ha traducido incluso en un ritual especial.

([5])R. GUENON, *Autorité spirituelle et puoair temporel*, cit., pags. 112 y sigs.

([6])Sobre el verdadero sentido, positivo y político, de la primacía del "derecho natural", primacía que pertenece al arsena ideológico de la subversión, cf. lo que hemos tenido ocasión de indicar en nuestra edición de ensayos de J.J. BACHOFEN, *Las Madres y la virilidad olímpica* (Milán, 1949).

([7])Cf. R. FÜLLOP-MILLER, *Segreto della Potenza dei Gesuiti*, Milán, 1931, pags. 326-333.

([8])En el *Mânavadharmashastra* (XI, 31-34) se dice categóricamente que el brahmana no debe recurrir a nadie, príncipe o guerrero, para ser ayudado.

([9])HUIILLARD-BREHOLLES, *Hist. Dipl. Frieder. etc.*, op. cit., v. V, pag. 468.

13. EL ALMA DE LA CABALLERIA

Ya hemos dicho que en el origen fue un elemento espiritual el que definió no solo la realeza, sino también la nobleza tradicional. Como para la realeza, se puede contemplar el caso en que este elemento no es innato en la nobleza, sino por el contrario adquirido. Así encontraremos una diferencia análoga a la que existe entre iniciación e investidura. A la investidura corresponde, en Occidente, la ordenación caballeresca y, por otra parte, la iniciación ritual propia a la casta guerrera; a la iniciación -realización de una naturaleza más interior, directa e individual- corresponde la acción heroica en el sentido tradicional, es decir, sagrado, ligado a doctrinas como la de la "guerra santa" y la *mors triumphalis*.

Examinaremos separadamente esta segunda posibilidad y trataremos solo aquí, como ejemplo de la primera, del espíritu y el secreto de la caballería medieval.

Es preciso, ante todo, señalar la diferencia que existía, en la Edad Media europea, entre la aristocracia feudal y la aristocracia caballeresca. La primera estaba ligada a una tierra y a la fidelidad -fides- a un príncipe dado. La caballería aparece, por el contrario, como una comunidad supraterritorial y supranacional cuyos miembros, habiéndose consagrado al sacerdocio militar, no tenían patria y debían ser fieles, no a una persona, sino, a una ética cuyos valores fundamentales son el honor, la verdad, el coraje y la lealtad([1]) y, por otra parte, a una autoridad espiritual de tipo universal, que era esencialmente la del Imperio. En el universo cristiano, la caballería y las grandes órdenes caballerescas entraban, por esencia, en el marco del Imperio, donde representaban la contrapartida de lo que el clero y el monacato eran en el orden de la Iglesia. La caballería no tenía un carácter necesariamente hereditario: era posible convertirse en caballero. Para esto el aspirante debía realizar empresas que demostraran a la vez su desprecio heroico por la vida y la doble fidelidad que acabamos de mencionar. En las formas más antiguas de la ordenación caballeresca, el caballero ordenaba al caballero, sin la intervención de sacerdotes, casi como si existiera en el guerrero una fuerza "parecida a un fluido", capaz de hacer surgir nuevos caballeros por transmisión directa: este uso se encuentra igualmente en la tradición indo-aria: "guerreros que consagran a guerreros"([2]). Solo con posterioridad se recurrió a un rito especial para la ordenación caballeresca([3]).

Pero esto no es todo. Se puede descubrir, en efecto, en la caballería europea, un aspecto más profundo y secreto, al cual se refiere exteriormente el hecho de que los caballeros ofrecían a una dama sus empresas heroicas y que el culto de la mujer en general revestía, en ocasiones en la caballería europea, formas susceptibles de parecer absurdas y aberrantes, tomadas al pie de la letra. El juramento de fidelidad incondicional a una "dama" fue uno de los temas más constantes en las cortes caballerescas y no había ninguna duda, según la teología de los castillos, de que el caballero muerto por su "dama" participaba en el mismo destino de bienaventurada inmortalidad que el Cruzado que moría por la liberación del "Templo". En realidad, la fidelidad a Dios y la fidelidad a la "dama" parecían amenudo equivalentes. Se puede también notar que la "dama" del caballero neófito debía, según algunos rituales, desvestirlo y conducirlo al baño, para que se purificase antes de recibir la ordenación([4]). Por otra parte, los héroes de aventuras, en ocasiones escabrosas, en las que figura la "dama", como Tristan (sir Tristem) y Lancelot, son al mismo tiempo caballeros del Rey Arturo volcados a

la búsqueda del Graal, miembros de la Orden, incluso "caballeros celestes" a la cual pertenece el hiperbóreo "caballero del cisne".

En todo esto se escondían amenudo, en realidad, significados

esotéricos que no estaban destinados ni a los jueces de la Inquisición, ni a las gentes comunes; por ello se expresaban bajo la cobertura de costumbres extrañas y cuentos eróticos. En algunos casos, lo que se dice a propósito de la "dama" de la caballería se aplica también a la "dama" de los "Fieles de Amor" gibelinos y se refiere, por otra parte, a un simbolismo tradicional uniforme y preciso. La dama a la cual el caballero jura una fidelidad incondicional y a la que se entrega a menudo también el Cruzado, la dama que conduce a la purificación, que el caballero considera como su recompensa y que lo volverá inmortal cuando muera por ella, es esencialmente, -como ha aparecido tras nuevas investigaciones, en el caso de los "Fieles de Amor"([5])- una representación de la "Santa Sabiduría", una encarnación, más o menos precisa, de la "mujer trascendente" o "divina", del poder, de una espiritualidad transfigurante y de una vida que no está mezclada con la muerte. El tema se incluye por otra parte en un conjunto tradicional bien caracterizado, pues existe un amplio ciclo de leyendas y de mitos, en los que la "mujer" tiene este mismo valor simbólico. Desde Hebe, la eterna juventud, que se convierte en la esposa del héroe Hércules en la residencia olímpica, ó Idun (que significa renovación, rejuvenecimiento) y Gunnlöd, detentadora del brevaige mágico Odrerir, a Freya, diosa de la luz, codiciada constantemente por los "seres elementales" que buscan en vano obtenerla, a Sigrdrifa-Brunhilde, destinada por Wotan a ser la esposa terrestre del héroe que franqueará la barrera del "fuego"([6]); de la dama de la "Tierra de los Vivientes" y del "Victorioso" (Boagad) que atrae al héroe gaélico Conla Cain, a las mujeres egipcias que aportan, con la "llave de la vida", el loto de la resurrección y al azteca Teoyamiqui que guía a los guerreros caídos hacia la "Casa del Sol"; de la "hija fuerte y hermosa" que conduce a los espíritus, sobre el punto celeste Kinvad([7]), al Ardvi Sura Anâhita, "fuerte y santo, procedente del dios de la luz", a la cual se pide "la gloria perteneciente a la raza aria y al santo Zarathustra", es decir, la sabiduría y la victoria([8]); de la "esposa" de Guesar, el héroe tibetano, emanación de "Dolma la conquistadora", relacionada con el doble sentido significativo de la palabra sánscrita shakti que quiere decir tanto "esposa" como "potencia", a las fravashi, mujeres divinas que son (como las walkyrias) las partes trascendentales del alma humana y "dan la victoria a quien las invoca, favores a aquel que las ama, la salud a los enfermos"([9]), por todas partes se refleja el mismo tema.

Este tema pude hacernos penetrar en la dimensión esotérica de una parte de la literatura caballeresca relativa a la "dama" y a su culto. En la tradición indo-aria, se dice: "No es por amor a la cualidad de guerrero [en el sentido material] que es querido el estado de guerrero, sino es por amor del atma [del principio "todo luz, todo inmortalidad" del Yo] que es querido el estado de guerrero... Aquel que cree que la dignidad de guerrero procede de otra cosa que el atma será abandonado por la casta de los guerreros"([10]). Esta idea puede servir de trasfondo al aspecto de la caballería que consideramos aquí. Conviene sin embargo llamar la atención sobre el hecho que, en algún caso, el simbolismo de la "dama" puede revestir un carácter negativo -"ginococrático"- del que hablaremos más adelante (II, 6), diferente del que se refiere a la veta central de la caballería, en donde corresponde, por el contrario, al ideal de "virilidad espiritual" que ya hemos mencionado hablando de las relaciones entre el clero y la

realiza. El empleo constante, insistente, de representaciones femeninas, propia de los ciclos de tipo heroico no quiere decir otra cosa sino esto: frente a la fuerza que puede iluminarlo y conducirlo a algo más que humano, el ideal del héroe y del caballero supone la actitud activa y afirmativa que, en toda civilización normal, caracteriza al hombre frente a la mujer. Tal es el "misterio" que, bajo una forma más o menos latente y encubierto, ha inspirado una parte de la literatura caballeresca medieval y no ha sido ajena a las "Cortes de Amor", dando por ejemplo un significado profundo a la cuestión, tan amenudo debatida, de saber si la "dama" debe dar preferencia a un "clérigo" o a un caballero([11]). Las singulares declaraciones de algunos códigos de caballería, relativos al derecho del caballero, considerado como investido de una dignidad casi sacerdotal o incluso como "caballero celeste", de hacer suyas las mujeres de otros, comprendida la de su soberano, a condición de que sepa mostrarse más fuerte, la posesión de la "dama" deriva automáticamente de su victoria([12]), pueden tener un sentido esotérico próximo al que hemos ya mencionado hablando de la leyenda del Rey de los Bosques de Nemi (pág. 44 y sigs.)

Entramos aquí en un terreno de experiencias vividas, que nos impide pensar que se trata solo de símbolos abstractos e inoperantes. En particular, el lector encontrará expuesto, en nuestra obra "Metafísica del Sexo", el caso en que la "mujer iniciática" o la "mujer secreta" puede ser evocada en una mujer real y donde el héroe, el amor y el sexo fueron conocidos y utilizados en función de sus posibilidades reales de transcendencia, posibilidades señaladas por numerosas enseñanzas tradicionales, hasta el punto de contemplar una vía especial permitiendo separar, en un éxtasis fulminante, las fronteras del Yo y participar en formas superiores del ser. Existencialmente, la naturaleza misma del guerrero, podía cualificarlo particularmente para esta vía. No podemos, detenernos más tiempo sobre este punto.

Por otra parte, es posible, aquí como en otra parte, que en algunos casos y en algunas representaciones se conserven fragmentos materializados y esparcidos de un antiguo simbolismo: que el hecho de cabalgar confiera un prestigio especial; que el caballero parezca, en ocasiones, unido al caballo hasta el punto de compartir con él los peligros y la gloria y ser ritualmente degradado cuando es derribado de su montura, esto puede tener un alcance que trasciende el mero plano material y corresponde a prolongaciones del antiguo simbolismo del caballo([13]). En efecto, es como una naturaleza alada que se eleva hacia los cielos y que los héroes divinos debían mostrar a título de prueba, que el caballo aparece en los mitos de Perseo y Belerofonte. El simbolismo se hace más transparente aun en el mito platónico, en donde la lucha entre el caballo blanco y el caballo negro, con el alma como auriga, decide el destino trascendental de esta última([14]); otro tanto ocurre en el mito de Faetón, conducido a la perdición por el impulso de su auriga que quiere alcanzar a Helios. En sus relaciones tradicionales con Poseidón, dios del elemento líquido, el caballo aparece en realidad como un símbolo de la fuerza elemental de la vida; en sus relaciones con Marte -el otro dios equestre de la antigüedad clásica- el caballo fue la expresión de la misma fuerza, asumida aquí en función del principio guerrero. Esto aclara igualmente el sentido de dos representaciones que tienen, en este contexto, una particular importancia. Primeramente, en algunas representaciones clásicas, el alma "heroizada" es decir, transfigurada, fue presentada como un caballero acompañado de un caballo([15]). Se trata también del Kalki-avatara; según una tradición indo-aria, bajo la forma de un caballo blanco se encarnará la fuerza que pondrá fin a la "edad

oscura", destruyendo a los malvados y, en particular los mlecchas, que no son otros que guerreros degradados y separados de lo sagrado([16]); la llegada del Kalki-avatara se traduce por la restauración de la espiritualidad primordial. Quizás podría seguirse el filón de estos temas simbólicos a través de la romanidad y, poco a poco, hasta la Edad Media caballeresca.

Sobre un plano más relativo e histórico, el elemento sagrado de la aristocracia caballeresca europea recibió un estatuto formal en el rito de la ordenación, tal como fue definido hacia el siglo XII. Tras un doble período septenal de servicio a un príncipe, que se prolongaba de siete a catorce años y de catorce a veintiuno, y en el curso del cual se debían dar pruebas de lealtad, fidelidad y valor, tenía lugar este rito, en una fecha, preferentemente en Pascuas o Pentecostés([17]), y evocaba ya la idea de una resurrección o de un "descenso del Espíritu". Comportaba ante todo un período de ayuno y "penitencia" cuyo sentido es bastante próximo al del período inicial de recogimiento y aislamiento previsto en la iniciación real de Eleusis y al rito de la entronización imperial que, hasta hace poco, se celebraba, sin cambios, en el Japón (en este rito se permanecía en vela nocturna y durante un período purificador preparando el contacto con los "dioses del sol"). Una purificación simbólica intervenía luego bajo la forma de un baño, a fin - dice Redi- que "estos caballeros... adopten una nueva vida y nuevas costumbres". La "vela de las armas" seguía -o en ocasiones precedía- a este rito purificador: el futuro caballero pasaba la noche en la iglesia, en pie o de rodillas, sin sentarse un solo instante, rogando para que la divinidad favoreciera la obtención de lo que faltaba para su cualificación. Tras el baño, revestía un vestido blanco similar al de los antiguos neófitos de los Misterios, símbolo de su naturaleza renovada y purificada([18]), en ocasiones también un chaleco negro, para recordar la disolución de la naturaleza mortal, y otro vestido rojo, alusión a las tareas por las cuales, si era preciso, debía estar dispuesto a verter su sangre([19]). Finalmente, tenía lugar la consagración sacerdotal de las armas colocadas sobre el altar, con lo cual el rito terminaba, y cuyo objeto era atraer una influencia espiritual determinada para sostener la "nueva vida" del guerrero elevado a la dignidad caballeresca y convertido en miembro de la orden ecuménica que representaba la caballería([20]). En la Edad Media, florecieron por otra parte numerosos tratados donde cada arma y cada objeto utilizados por el caballero eran presentados como símbolos de cualidades espirituales o éticas, símbolos destinados a recordarle de una forma sensible estas virtudes y también a relacionar toda acción caballeresca con una acción interior. Sería fácil encontrar un simbolismo comparable en la mística de las armas de otras civilizaciones tradicionales. Nos limitaremos a recordar el ejemplo de la nobleza guerrera japonesa, que considera el sable de guerra como algo sagrado. Su fabricación estaba sometida a reglas inviolables: los armeros debían revestir hábitos rituales y purificar la forja. La técnica del templado de las armas era absolutamente secreta, transmitida solo de maestro a discípulo. La hoja del sable era el símbolo del alma del Samurai([21]) y el uso del arma comportaba reglas precisas; incluso, el entrenamiento con el sable y otras armas (tales como el arco) podía alcanzar una dimensión iniciática, en relación, especialmente, con el Zen.

En la lista de las virtudes caballerescas enumeradas por Redi, la primera es la "sabiduría"; y en segundo lugar son mencionadas la "fidelidad, la generosidad, el valor, etc..."([22]). Así mismo, según la leyenda, Rolando aparece también como un campeón de la ciencia teológica que se entrena en esta ciencia, antes del combate, con su adversario Ferragus. Godefredo de Bouillon

fue llamado por algunos de sus contemporáneos *lux monachorum* y Hugo de Tabaria, en su Orden de Caballería, hace del caballero un "sacerdote armado" que, en virtud de su doble cualidad, tiene el derecho de entrar en la iglesia y mantener el orden con su espada santa([23]). Y es precisamente en el dominio de la sabiduría donde se ve -en la tradición indo-aria- a miembros de la aristocracia guerrera rivalizar victoriosamente con brahmana, es decir, con los representantes de la casta sacerdotal (p. ej.: Ajatashatru con Gargya Balaki, Pravahana Jaivali con Aruni, Sanatkumana con Narada, etc...) y convertirse en brahmanes, o ser ya, en tanto que tales, "los que guardan la llama sagrada"([24]). Esto confirma de nuevo el aspecto interior de la caballería y, más generalmente, de la casta guerrera, en el mundo de la Tradición.

Con el declive de la caballería, la nobleza, en Europa, termina por perder también el elemento espiritual como punto de referencia de su más alta "fidelidad" incorporándose a simples organismos políticos, como fue el caso de las aristocracias de los Estados nacionales que sucedieron a la civilización ecuménica de la Edad Media. Los principios de honor y fidelidad subsisten, incluso cuando el noble sea solo un "empleado del rey"; pero la fidelidad es vana, estéril, privada de luz, cuando se refiere más o menos de una forma mediata, a algo que no se sitúa más allá de lo humano. Por ello las cualidades conservadas, por vía hereditaria, en la nobleza europea, que no eran renovados por nada en su espíritu original, debían sufrir una degeneración fatal: al declive de la espiritualidad real no podía suceder sino el de la nobleza misma y la aparición de fuerzas pertenecientes a un nivel más bajo.

Tal como hemos dicho, la caballería, tanto por su espíritu como por su ethos, entra orgánicamente en el marco del Imperio, más que en el de la Iglesia. Es cierto que el caballero incluía casi siempre en sus votos la defensa de la fé. Pero debe verse en esta expresión, más bien una facultad genérica de subordinación heroica a algo supra-individual que una profesión de fé consciente con un sentido específico y teológico. Y por poco que se vaya más allá de la superficie, es evidente que las ramas más lujuriosas de la floración caballeresca extrajeron su sabia de Ordenes y movimientos sospechosos de "herejía" por la Iglesia, hasta el punto de ser perseguidos y en ocasiones incluso destruidos por ella. Las doctrinas albigenses no pueden ser considerados, de ninguna manera, conformes al punto de vista tradicional; sin embargo es incontestable, especialmente a propósito de Federico II y de los Aragoneses, que existió un lazo con los albigenses y una corriente de la caballería que defendió la idea imperial contra las pretensiones de la curia de Roma, avanzando con los cruzados, intencionadamente, hacia Jerusalén, como centro de una espiritualidad más alta que la que encarnaba la Roma papal([25]). El caso más típico es sin embargo el de los Templarios, estos ascetas guerreros que habían renunciado a todos los placeres del mundo y de la carne por una disciplina que no se ejercía en los monasterios, sino en los campos de batalla, y cuya fé se encontraba consagrada primeramente por la sangre y la victoria antes que por las oraciones. Los Templarios poseían su iniciación secreta, cuyas particularidades, coloreados con un tinte blasfemo por los acusadores son muy significativas. Entre otras, los candidatos a la iniciación templaria debían, en un grado preliminar del rito, rechazar el símbolo de la cruz, reconocer que el Cristo es un falso profeta y que su doctrina no conduce a la salvación. Además se acusaba a los templarios de compromisos secretos con los "infieles", celebrar ritos infames, en el curso de los cuales, especialmente, se habría quemado a recién nacidos. Todo esto, tal como fue continua, pero

inútilmente, declarado en el proceso, eran solo símbolos. Igualmente el hecho de quemar un recién nacido correspondía verosímilmente al "bautismo del fuego" del re-generado, mientras el hecho de rechazar la cruz, suponía, con toda seguridad, reconocer el carácter inferior de la tradición exotérica propia del cristianismo devocional, rechazo era necesario para poder elevarse luego a una forma de espiritualidad más alta. En general, como alguien ha señalado con justicia, el mero nombre de "Templario" hace pensar en una superación: "El Templo es una denominación más augusta, más vasta, más completa que la de Iglesia. El Templo domina a la Iglesia... Las Iglesias se hunden, el Templo permanece, como un símbolo del parentesco de las religiones y de la perpetuidad de su espíritu"([26]).

Otro punto de referencia característico de la caballería europea, fue el Graal([27]). La leyenda del Graal es una de las que reflejan mejor la aspiración secreta de la caballería gibelina. Pero esta leyenda se relaciona igualmente con vetas ocultas, que no pueden converger ni con la Iglesia, ni, de forma general, con el cristianismo. No sola la tradición católica, en tanto que tal, no conocía el Graal, sino que los elementos esenciales de la leyenda se referían a tradiciones pre-cristianas e incluso nórdico-hiperbóreas, como las de los Tuatha, raza "dominadora de la vida y de sus manifestaciones". El Graal mismo, en las formas más significativas de la leyenda, aparecía, no como un cáliz místico, sino como una piedra, piedra de luz y piedra luciferina; las aventuras que se refieren a él, tienen, casi sin excepción, un carácter, frecuentemente, mas heroico e iniciático que cristiano y eucarístico; Wolfram von Eschembach emplea para designar a los caballeros del Graal la palabra "Templeisen" y la enseña templaria -cruz roja sobre campo blanco- se encuentra en los hábitos de algunos caballeros del Graal y sobre la vela de la nave sobre la que Perlesvaux (Parsifal) parte para no volver; puntos todos estos que pueden multiplicarse y que debemos contentarnos con señalar aquí. Interesa recordar que, incluso en las formas mas cristianizadas de la leyenda, subsiste el aspecto extraclerical y suprasacerdotal. Se quiere que el Graal, cáliz luminoso cuya presencia provoca una animación mágica, presentimiento y anticipación de una vida no humana, haya sido transportada al cielo por los ángeles tras la última cena y la muerte de Jesús, y no habría descendido más que cuando apareció sobre la tierra un linaje de héroes capaces de guardarla. El jefe de este linaje constituyó, para este fin, una orden de "caballeros perfectos" o "celestes". Encontrar el Graal en su nueva morada terrestre y formar parte de esta Orden -que se confunde a menudo con la caballería del Rey Arturo- fue el "mito" y el ideal más elevado de la caballería medieval. El hecho que la Iglesia católica se perpetuase directamente y sin interrupción desde el cristianismo de los orígenes, mientras que el Graal cristianizado desapareció hasta la constitución de una orden no sacerdotal, sino precisamente caballeresca, atestigua evidentemente el desarrollo de una tradición diferente de la católica y apostólica. Pero hay más: en casi todos los textos del Graal se va más allá del símbolo, en el fondo aun sacerdotal, del "Templo" y se le sustituye por el símbolo más claro de una Corte o de un castillo real para designar el lugar misterioso, difícilmente accesible y defendido, donde está guardado el Graal. Y en el "misterio" del Graal, además de la prueba consistente en volver a soldar una espada rota, el tema central es ua restauración real: se espera a un caballero que hará florecer un reino caído, que vengará o curará a un rey herido, o paralizado, o que no vive más que en apariencia. Relaciones trasversales unen pues estos temas con el mito imperial en general como con la idea misma del centro supremo, invisible, solar y "polar" del mundo. Esta claro que a través de todo esto, a través de este ciclo que tuvo tan profundas resonancias en el

mundo caballeresco medieval, actúa una tradición que tiene muy poca relación con la religión dominante, aun cuando para expresarse -y también para ocultarse- adopte, aquí y allí, elementos del cristianismo. El Graal, en realidad, es un mito de la "religión real", confirmando lo que ha sido dicho a propósito del alma secreta de la caballería.

Si se quiere considerar un dominio más exterior, el de la visión general de la vida y de la ética, se debe reconocer todo el alcance de la acción formadora y rectificadora que el cristianismo ha sufrido por parte del mundo caballeresco. El cristianismo no pudo conciliarse con el ethos caballeresco y formular la idea misma de "guerra santa" más que faltando a los principios dictados por la concepción dualista y evasivista de la espiritualidad, que le da su carácter específico en relación al mundo tradicional clásico. Debió olvidar las palabras agustinianas: "Aquel que puede pensar en la guerra y soportarla sin gran dolor, es que ha perdido verdaderamente el sentido humano"([28]) o las expresiones aun más violentas de Tertuliano([29]) y su advertencia: "El Señor, ordenando a Pedro guardar la espada en su vaina, ha desarmado a los soldados"; así mismo es significativo, el martirio de un San Maximiliano o de un San Teógeno, que prefieren la muerte a la milicia y las palabras de San Martín antes de una batalla: "Soy soldado de Cristo, no me está permitido desenvainar la espada"... El cristianismo debió también dar al principio caballeresco del honor un lugar bien diferente del que permitía el principio cristiano del amor y debió, a pesar de todo, conformarse con una moral de tipo heroico-pagano antes que evangélico, capaz de no encontrar nada herético en las expresiones como estas de Juan de Salisbury: "La profesión de las armas, tan digna como necesaria, ha sido instituida por el mismo Dios" y capaz incluso de ver, en la guerra, una vía posible de ascesis y de inmortalización.

Por otra parte, es precisamente en razón de esta desviación de la Iglesia en relación a los temas preponderantes del cristianismo de los orígenes, como en más de un aspecto Europa conoció, en la Edad Media, la última imagen de un mundo de tipo tradicional.

([1])Cf. HUE LE MAINE: "Quien teme más a la muerte que a la vergüenza, no tiene derecho al señorío"; AYE D'AVIGNON: "Mejor vale morir que vivir con vergüenza" (apud L. GAUTIER, *La Chevalerie*, París, 1884, pag. 29). A propósito del culto a la verdad, el juramento de los caballeros era: "Por Dios, que no miente nunca", lo que remite directamente al culto a la verdad: Mithra era igualmente el dios del juramento y la tradición irania quiere que la "gloria" mística abandone al rey Yima en cuanto este hubo mentido. Así mismo, en el *Mânavadharmashastra* (IV, 237) se dice que el poder de la acción sacrificial es destruido por la mentira.

([2])GAUTIER, op. cit., pag. 257, *Shapatha-brâm*, XII, VIII, 3, 19.

([3])Cf. GAUTIER, op. cit., pag. 250 y 255.

([4])Cf. MICHAUD, *Hist. des Croisades*, París, 1825.

([5])Cf. E. AROUX, *Les mysteres de la chevalerie*, París, 1858; L. VALLI, *Dante e il linguaggio segreto dei "Fedeli d'Amore*, Rom, 1928; A. RICOLFI, *Studi sui Fedeli d'Amore*, Milán, 1933.

[[6]]Cf. en el EDDA, *Gylfaginning*, 26, 42; *Havama*, 105; *Sigrdrífumâl*, 4-8. *Gunnlöd*, al mismo tiempo que la bebida divina, detenta como las Hespérides (entre las que Hércules realiza la empresa que le conferirá la inmortalidad olímpica), la manzada de oro. *Sigrdrifa*, frente a *Sigurd*, que la "Despierta", aparece como la detentadora de la sabiduría que transmite entre otros a los héroes el conocimiento de las runas de la victoria. Recordemos, finalmente, siempre en la misma tradición, a la "mujer maravillosa" que espera sobre el "monte" a "aquel que resplandece como el sol", que vivirá eternamente con ella (*Fiösvinsmal*, 35- 36, 42, 48-50). La barrera de fuego entorno a la "mujer" dormida recuerda la que, según la teología, prohíbe a la mayor parte el acceso al paraíso, tras la caída de Adán.

[[7]]Vendidad, XIX, 30.

[[8]]*Yashna*, X, 7 y sigs.; 42, 85-86.

[[9]]*Yasht*, XII, 23-24.

[[10]]Cf. RICOLFI (*Studi sui fedeli d'Amore*, cit., pag. 30) quien señala "que en el siglo XIII la inteligencia divina es habitualmente femenina, no masculina": se la llama Sabiduría, conocimiento o "nuestra Señora la Inteligencia"; en algunas representaciones el símbolo de lo que es activo está, por el contrario, referido al hombre (pags. 50-51). Esto expresa un ideal que corresponde precisamente a la verdad del "guerrero" y no del "clérigo".

[[11]]Cf. RICOLFI (*Studi sui Fedeli d'Amore*, cit. pág. 30), quien señala "que en el siglo XIII la inteligencia divina es habitualmente femenina, no masculina": se la llama Sabiduría, conocimiento o "nuestra Madona la Inteligencia"; en algunas representaciones el símbolo de lo que es activo es, por el contrario, referido al hombre (pág. 50-51). Esto expresa un ideal que corresponde precisamente a la verdad del "guerrero" y no del "clérigo".

[[12]]Cf. DELECRUZE, *Roland ou la chevalerie*, París, 1845, v. I, pags. 132-3.

[[13]]Cf. V.E. MICHELET, *Le secret de la chevalerie*, París, 1930, pags. 8-12.

[[14]]PLATON, *Phéd.* 264b.

[[15]]Así en el bajo-relieve de Tanagra y de Tirea (cf. FURTWÄENGLER, *Sammlung Sabouforff*, tabl. XXXIV, Nº 1; I, pag. 28; SAGLIO, *Dict.*, etc., v. V, pags. 153-4).

[[16]]*Vishnu-purana*, IV, 24; cf. IV, 3.

[[17]]Cf. GAUTIER, op. cit., pag. 251. Mucho antes que el cristianismo, el día de Pascua, no fue escogido de forma arbitraria, y correspondería ya, en muchos pueblos, a la celebración del rito del "alumbrado del fuego", elemento cuya relación con tradiciones de tipo "solar" ya hemos visto. A propósito de los dos períodos septenales del noviciado caballeresco, es preciso recordar que en Grecia, la educación seguía un ritmo idéntico (cf. PLATON, *Alcib.*, I, 121 e; *Axiuchos*, 366 d) y no sin razones profundas, el número siete, según las enseñanzas tradicionales, presidía los ritmos de desarrollo de las fuerzas del hombre y de las cosas.

[[18]]Respecto al simbolismo del baño, ya hemos dicho que, según algunos rituales, es por medio de a "dama" que el caballero es "desvestido" y conducido a un baño. Una tradición extremo-oriental relativa al baño real, iba acompañada de esta inscripción: "Renuévate completamente cada día; hazlo de nuevo y nuevamente otra vez, siempre" (Ta-hio, II, 1),

[[19]]Estos tres colores, en ocasiones incluso en el simbolismo de los tres vestidos (p. ej. en Bernardo TREVISANO), aparecen en el centro del Arte Real hermético, en el sentido preciso de tres momentos de la palingenesia iniciática: al "rojo" corresponde el "Oro" y el "Sol".

[[20]]Cf. L. GAUTIER, *La Chevalerie*, cit., pags. 288-299; G. DE CASTRO. *Fratellanze segrete*, cit., pags. 127-129; C. MENUSTRIER *De la chevalerie ancienne et moderne*, París, 1683, c. I, pag. 21 y sigs. La "bofetada" y el "espaldarazo" fueron también usuales y si la palabra "adoubler" [en francés en el original], para la ordenación caballeresca, procede del anglo-sajón *dubban*, golpear, corresponde recisamente al golpe violento que el caballero recibía de su padrino, es preciso comprender esto como una "mortificación" ritual - recordada, a menudo, en términos de moralidad cristiana (cf. DELECLUZE, op. cit., v. I, pag. 77-78) que la naturaleza humana del caballero debía sufrir antes de poder participar en la naturaleza superior. En el lenguaje secreto de los "Fieles de Amor" se dirá, de forma similar, que se es "herido" o "golpeado como por la muerte" por el "Amor" o por la visión de la "Dama".

[[21]]Cf. P. PASCAL, *In morte di un Samurai*, Roma, 1930, pag. 151.

[[22]]Cf. DE CASTRO, *Fr. segr.*, cit., ag. 128.

[[23]]Cf. DELECRUZE, op. cit., v. I, pag. 17, 28, 84-5. Entre los doce palatinos figura un sacerdote armado, el obispo Turpin a quien se debe el crito: "Gloria a nuestra nobleza, ¡Montjoie!" Montjoie corresponde al monte del Graal; es una expresión del símbolo de la "altitud" que se aplica, como ya hemos explicado, a los estados trascendentes. Se puede así hacer corresponder el paso legendario del rey Arturo por Montjoie, antes de ser coronado solemnemente en Roma, a la ascensión eleusina del "monte" (cf. DELECRUZE. *Op. cit.*, I, pag. 47) y no es necesario subrayar la importancia del hecho que la etimología de Montjoie es Mons Jovis, el monte olímpico (etimología que nos ha sido señalada personalmente por R. GUENON).

[[24]]Vishnu-purama, IV; IV, 19.

[[25]]Cf. E. AROUX, *Les Mysteres de la Chevalerie*, op. cit., pag. 93.

[[26]]Cf. DE CASTRO, op. cit., pag. 237-245; L. CIBRARIO, *Descrizione storica degli Ordini cavallereschi*, Torino, 1850, v. II, pag. 236 y sigs. Para el ethos de los Templarios, se puede referir al cap. IV de *De Laude nov. militiae* de Sn. BERNARDO, que hace visiblemente alusión a ellos: "Viven en una sociedad agradable, pero frugal; sin mujeres, sin hijos, sin tener nada propio, ni siquiera su voluntad... Son habitualmente descuidados en su vestimenta, cubiertos de polvo, el rostro quemado por los ardores del sol y el aspecto fiero y severo. Ante la proximidad del combate, se arman con la fe por dentro y de hierro por fuera, sin ornamentos, ni sobre sus hábitos, ni en sus cabellos. Sus armas son su único bagaje y se sirven de ellas con

valor en los mayores peligros, sin temer ni el número, ni la fuerza de los bárbaros. Toda su confianza está en el Dios de los ejércitos, y combatiendo por El, buscan una victoria cierta o una muerte santa y honorable".

[[27]]Lo que vamos a decir, respecto al Graal (como lo que acaba de ser dicho en relación a los templarios) no es más que un esbozo de lo que hemos expuesto ampliamente en nuestra obra citada: El misterio del Grial y la idea imperial gibelina.

[[28]]AGUSTIN, De Civ. Dei, XIX, 7.

[[29]]TERTULIANO, De corona, XI.

14. LA DOCTRINA DE LAS CASTAS

La organización tradicional, en tanto que "forma" victoriosa sobre el caos y encarnación de la idea metafísica de estabilidad y justicia, ha encontrado una de sus principales expresiones en el sistema de castas. La distribución de los individuos en castas, o grupos similares, en función de su naturaleza y del rango jerárquico de su actividad en relación a la espiritualidad pura, se encuentra con rasgos constantes en todas las formas más elevadas de civilización tradicional y constituye la esencia de la legislación primordial y del orden según la justicia. Adecuarse a la casta pareció a la humanidad tradicional, como el primero de los deberes.

Bajo su aspecto más completo -tal como se presentó especialmente en el antiguo sistema indo-ario- la jerarquía de las castas corresponde visiblemente a la de las diversas funciones propias a todo organismo regido por el espíritu. En el límite inferior, se encuentran, en este organismo, energías aun indiferenciadas e impersonales de la materia y de la simple vitalidad: pero estas sufren ya la acción reguladora de las funciones de intercambio y de economía orgánica en general, que a su vez, encuentran en la voluntad la fuerza que mueve y dirige el cuerpo como un todo en el espacio y en el tiempo. El alma, en fin, es centro, poder soberano y luz de todo el organismo. Otro tanto ocurre en las castas: las actividades de los siervos o trabajadores, shudra, luego de la burguesía, vaisha, más arriba, de la nobleza guerrera, khsatriya y finalmente, los representantes de la autoridad y del poder espiritual (los brahamana, en el sentido original y los jefes en tanto que pontífices), constituían una jerarquía equivalente a la de todo organismo de tipo superior.

Tal era la estructura indo-aria, a la cual se emparentaba estrechamente la organización irania, articulada en torno a los cuatro pishtra: Señores del fuego -athreva-, guerreros -rathaestha-, jefes de familia -vastriya-fshuyant- y servidores destinados al trabajo manual -huti-. Un esquema análogo se vuelve a encontrar en otras civilizaciones, comprendida la Edad Media europea, que conoció la distribución en siervos, burgueses, nobleza y clero. En la concepción platónica, las castas corresponden a poderes del alma y a virtudes determinadas: a los dominadores, a los guerreros y a los trabajadores, corresponden el espíritu y la cabeza, el animus, y el torso, la facultad del deseo y la parte inferior del cuerpo: sexo y nutrición. El orden y la jerarquía exteriores corresponden, en justicia, a un orden y a una jerarquía interiores([1]). La idea de la correspondencia orgánica se encuentra también en la imagen védica bien conocida según la cual las diferentes castas proceden de las partes distintas del cuerpo del "hombre primordial"([2]).

Las castas, antes de definir grupos sociales, definían funciones y modos típicos de ser y de actuar. La correspondencia existente en las posibilidades naturales fundamentales del individuo y una u otra de estas funciones determinaba su pertenencia a la casta correspondiente: aunque podía encontrar en los deberes propios a su casta, en todo lo que esta era tradicionalmente llamado a realizar, la explicación normal de su propia naturaleza([3]) y, además la posibilidad de desarrollarse, su consagración en el conjunto del orden "de lo alto". Por ello el régimen de las castas, reinó y apareció al mundo tradicional como una apacible institución natural, fundada sobre algo que resultaba evidente a los ojos de todos y no sobre la tiranía, la violencia o, por emplear la jerga de los tiempos modernos, sobre una "injusticia social". Reconociendo su naturaleza, el hombre tradicional reconocía también

su "lugar", su función y las justas relaciones de superioridad e inferioridad: sucedía que si el vaisha no reconocía la autoridad de un khsatriya o si este no mantenía firmemente su superioridad respecto del vaisha o el shudra, esto se consideraba, menos una falta que una manifestación de ignorancia. En la jerarquía, no se trataba de voluntad humana, sino de una ley natural: tan impersonal como la que quiere que el lugar de un líquido más ligero no pueda estar por encima de un líquido más denso, a menos que intervengan causas perturbadoras. Se consideraba como un principio inquebrantable que "si los hombres se dan una regla de acción no conforme a su naturaleza, esta no debe ser considerada como una regla de acción"([4]).

Lo que choca con la mentalidad de los modernos en el régimen de castas, es la ley de la herencia y de su "cierre". Parece "injusto" que el nacimiento debe determinar como una fatalidad la posición social y el género de actividad a la cual el hombre deberá consagrarse y que no deberá abandonar, para una forma de actividad inferior, ni siquiera superior, bajo pena de convertirse en un "fuera de casta", un paria, que todo el mundo evitaría.

Pero si se alude a la visión tradicional general de la vida, estas objeciones desaparecen.

La estanqueidad de las castas se asentaba sobre dos principios fundamentales. El primero deriva del hecho que el hombre tradicional, tal como hemos dicho, no consideraba todo lo que es visible y terrestre más que como el efecto de causas de un orden superior. Por ello el hecho de nacer en tal o cual condición, hombre o mujer, en una casta o en otra, en una raza o en otra, tener algunos dones o algunas disposiciones determinadas, etc., no era considerado como un "azar", como una circunstancia puramente accidental que no debía prejuzgar nada. Para el hombre tradicional, por el contrario, todo esto se explicaba, sin embargo, como una correspondencia con la naturaleza de lo que el principio convertido en "Yo" humano quiso o fue trascendentalmente, en el acto de proceder hacia un nacimiento terrestre. Es este uno de los aspectos de la doctrina hindú del karma, aunque no corresponde a lo que se entiende vulgarmente por reencarnación([5]), implica sin embargo, la idea general de una pre-existencia de causas y el principio según el cual "los seres son herederos de sus acciones: del ser nace el re-ser y así fue la acción, así será el nuevo ser". Doctrinas de este tipo no aparecieron solo en Oriente. Se enseñaba en Grecia, que "el alma ha escogido primeramente su demonio y su vida", y que "el cuerpo ha sido formado a imagen del alma que encierra"([6]). Según algunos puntos de vista ario-iranios que se transmitieron a Grecia y luego a Roma, la doctrina de la realeza sagrada se relacionaba con la concepción según la cual las almas se orientaban por afinidad hacia un planeta determinado; a este planeta corresponderían las cualidades predominantes y el rango del nacimiento humano; el rey era considerado como *domus natus*, precisamente por que había recorrido la línea de las influencias solares([7]). Para los que aman las justificaciones "filosóficas", se puede recordar que la teoría de Kant y de Schopenhauer relativa a lo que se llama el "carácter inteligible" -carácter "nouménico" anterior al mundo de los fenómenos- y se emparenta con el mismo orden de ideas.

Dadas estas premisas, si se excluye pues la idea de un nacimiento debido al azar, la doctrina de las castas se presenta bajo una luz distinta. Según Plotino, "el plan general es uno: pero se subdivide en partes desiguales, de tal suerte que el conjunto comporta diferentes regiones, unas mejores, las otras menos agradables y las almas, desiguales también, residen en lugares diferentes que convienen a sus propias diferencias. Así todo se armoniza y la diferencia de

situaciones corresponde a la "desigualdad de las almas"([8]). Se puede pues decir que no es el nacimiento el que determina la naturaleza, sino la naturaleza quien determina el nacimiento; más precisamente, se posee un espíritu determinado porque se ha nacido en una casta determinada, pero al mismo tiempo se nace en una casta determinada por que -trascendentalmente- se posee ya un espíritu determinado. De ahí resulta que la desigualdad reglamentada de las castas, lejos de ser artificial, injusta y arbitraria, no era más que el reflejo y la institucionalización de una desigualdad preexistente, más profunda y más íntima, una aplicación superior del principio: *sum cuique*.

Las castas, en el orden de una tradición viviente, representaban por decirlo así, el "lugar" natural, aquí abajo, de voluntades o vocaciones afines; y la transmisión hereditaria, regular y cerrada, prepara a un grupo homogéneo de inclinaciones orgánico- vitales e incluso psíquicas propicias al desarrollo regular por los individuos, sobre el plano de la existencia humana, de estas determinaciones o disposiciones prenatales. El individuo no "recibía" su naturaleza de la casta: esta le daba el medio de reconocer o "recordar" su propia naturaleza y voluntad, ofreciéndole al mismo tiempo una forma de patrimonio oculto ligado a la sangre para ayudarlo a realizarlo armoniosamente. En cuanto a las atribuciones, funciones y deberes de la casta, servían de marco para el desarrollo regular de sus posibilidades en el conjunto social. No solo las disposiciones desarrolladas por el ejercicio de un oficio, registrada en el organismo, se transmitían con la sangre bajo forma de actitudes innatas y profundas... además existía también la transmisión, sino de una iniciación propiamente dicha, si al menos de una tradición interna del arte, guardada como algo sagrado y secreto -*arcanum magisterium*- aunque se delate por los numerosos detalles y reglas, ricas en elementos simbólicos y religiosos, que caracterizan las producciones artesanales tradicionales, orientales, mexicanas, árabes, romanas, medievales y demás([9]). La introducción en los secretos de un arte, no tenía nada en común con la enseñanza empírica o racionalizada de los modernos. Incluso en este terreno se atribuían algunos conocimientos de origen no humano, tal como lo atestiguan, bajo una forma simbólica, las tradiciones relativas a dioses, demonios o héroes Baldr, Hermes, Vulcano, Prometeo, etc. que habrían iniciado en el origen a los hombres en una de las artes. Es significativo, por otra parte, que el dios de los *Collegia Fabrorum* en Roma, fuera Jano, al mismo tiempo dios de la iniciación. Se puede hacer entrar en el mismo contexto a las misteriosas hermandades de forjadores que, venidas de Oriente a Europa, habrían llevado una nueva civilización: casi siempre, en los lugares donde surgieron los más antiguos templos de Hera, Cypris, Afrodia Venus, Heracles Hercules y Eneas, se encontraron huellas arqueológicas del trabajo del cobre y del bronce; finalmente, hay que recordar que los misterios órficos y dionisiacos utilizaron temas extraídos del arte de la hilatura y del tejido([10]). Estas concepciones recibieron su más alta consagración práctica en los casos, frecuentes sobre todo en Extremo-Oriente, en que la obtención del dominio efectivo de un arte determinado tuvo el valor de símbolo, reflejo, o signo, considerado como la contrapartida y la consecuencia de la culminación de una realización interior paralela.

Hay que señalar que incluso allí donde el régimen de castas no tuvo este carácter de rigor y precisión que conoció en la India aria, por ejemplo, se alcanzó espontáneamente algo similar incluso en lo que respecta a las actividades inferiores. Tal es el caso de las antiguas corporaciones o hermandades artesanales que se encuentran en casi todo el mundo

tradicional, comprendido México. En Roma, se remontan a los tiempos prehistóricos y reproducían, en su plano, la constitución propia a la gens y a la familia patricia. El lazo y el orden que se desprendían, en las castas superiores, de la tradición aristocrática de la sangre y del rito, son reemplazados aquí por los que se derivan del arte y de la actividad común. El collegium y la corporación no estaban desprovistos por tanto de un carácter religioso y de una constitución de tipo viril y casi militar. En Esparta, el culto a un "héroe" servía de lazo ideal entre los miembros de una profesión, incluso de tipo inferior([11]). En cada ciudad y en cada gens, toda corporación -constituida originalmente por hombre libres- tenía, en Roma, su demonio o dios lar; le era consagrado un tiempo y practicaba un culto común a los difuntos que creaba una unidad en la vida y en la muerte; tenía sus ritos sacrificiales que el magister realizada para la comunidad de los soldes o collegae y este, gracias a las fiestas, ágapes y juegos, confería un carácter místico a algunos acontecimientos o aniversarios. El hecho que el aniversario del collegium o corporaciones -natalis collegi- se confundiera con el de su dios tutelar -natalis dei- y el de la "inauguración" o consagración del templo -natalis templi- demuestra que a los ojos de los sodales el elemento sagrado jugaba un papel central y era la fuente de vida interior de la corporación([12]).

La corporación romana nos facilita un ejemplo del aspecto viril y orgánico que acompaña amenudo al elemento sagrado en las instituciones verdaderamente tradicionales; jerárquicamente constituida, ad exemplum republicae, estaba animado por un espíritu militar. El conjunto de los sodales se llamaba populus u ordo y, al igual que el ejército y el pueblo, estaban organizados, en las asambleas solemnes, en centurias y decurias. Cada centuria tenía su jefe, o centurión y un teniente, optio, como las legiones. Distintos de los maestros, los otros miembros llevaban el nombre de plebs y corporati pero también de caligati o milites caligati como simples soldados. Y el magister era, no solo el maestro del arte, el sacerdote de la corporación, cerca de su "fuego", sino también el administrador de la justicia y el guardián de las costumbres del grupo([13]).

Las comunidades profesionales medievales, sobre todo en los países germánicos, presentaron caracteres análogos: al mismo tiempo que la comunidad del arte, un elemento ético-religioso servía de cimiento a los guías y a los Zünften. En estas organizaciones corporativas, los miembros estaban unidos "por la vida", como en un rito común, antes que en función de intereses económicos y fines exclusivamente orientados hacia la producción; y todas las formas de la existencia cotidiana se encontraban penetradas por los efectos de esta íntima solidaridad que se apropiaba del hombre entero y no solo de su aspecto particular de artesano. Al igual que los colegios profesionales romanos tenían su dios lar o demonio, las guildas alemanas, constituidas también como imágenes en reducción de la ciudad, tenían no solo su "santo protector" o su "patrón", sino también su altar, su culto funerario común, sus enseñanzas simbólicas, sus conmemoraciones rituales, sus reglas éticas y sus jefes -Vollgenossen- llamados también a dirigir el ejercicio del oficio más que a hacer respetar las normas generales y los deberes de los miembros de la corporación. Para ser admitido en las guildas, hacía falta un nombre sin tacha y un nacimiento honorable: se descartaba a los hombres que no eran libres y en ocasiones, a los que pertenecían a razas extranjeras([14]). Estas asociaciones profesionales se caracterizan por el sentido del honor, la pureza y la impersonalidad en el trabajo, cualidades bastante próximas de los principios arios de la bhakti

y del nishkama-karma: cada uno se ocupaba silenciosamente de su propio trabajo, haciendo abstracción de su persona, pero permaneciendo activo y libre, y era este un aspecto del gran anonimato propio a la Edad Media, al igual que a cualquier otra civilización tradicional. Además, se separaba todo lo que podía engendrar una concurrencia ilícita o un monopolio y todo lo que de una forma o de otra, podía alterar, por consideraciones económicas, la pureza del "arte": el honor de la guilda y el orgullo que inspiraba su actividad constituían las bases sólidas, inmateriales de estas organizaciones([15]) que, aun no siendo institucionalmente hereditarios, amenudo se convertían en tales, demostrando así la fuerza y el carácter natural del principio generador de las castas([16]).

Así se reflejaba, incluso en el orden de las actividades inferiores ligadas a la materia y a las condiciones materiales de la vida, el modo de ser de una acción purificada y libre, teniendo su fides, su alma viviente, que la liberaba de los lazos del egoísmo y del interés vulgar. Además, se establecía un lazo natural en las corporaciones, entre la casta de los vaishas -que en términos modernos, equivaldría a los empleadores- y la casta de los shudra, que correspondería a la clase obrera. El espíritu de solidaridad casi miliar, sentida y querida, que, en una empresa común, hacía aparecer el vaisha como el jefe y el shudra como el simple soldado, excluían la antítesis marxista entre el capital y el trabajo, entre empleadores y empleados. Cada uno realizaba su función y ocupaba su justo lugar. En las guildas alemanas, a la fidelidad del inferior correspondía el orgullo que extraía el superior de un personal dedicado con celo a su tarea. Aquí también, la anarquía de los "derechos" y las "reivindicaciones" no apareció más que cuando la orientación espiritual íntima declinó, y la acción realizada por sí misma, fue sustituida por los intereses materiales e individualistas, la fiebre multiforme y vana engendrada por el espíritu moderno y por una civilización que ha hecho de la economía un "demonio" y un destino.

Por otra parte, cuando la fuerza íntima de una fides cesa de estar presente, cada actividad pasa a definirse según su aspecto puramente material, mientras que la diversidad de las vías unidas por una misma dignidad, es sustituida por una diferenciación real según el tipo de actividad. Esto explica el carácter de las formas intermedias que revisten algunas organizaciones sociales, como por ejemplo, la esclavitud antigua. Por paradójico que esto pueda parecer a los ojos de algunos, en el marco de las civilizaciones donde la esclavitud fue más ampliamente practicada, era el trabajo lo que definía la condición de esclavo y no lo contrario. Cuando la actividad en los estratos más bajos de la jerarquía social, no fue dirigida por un significado espiritual, cuando en lugar de acción existió solamente trabajo, el criterio material no podía dejar de tomar la iniciativa y estas actividades, en tanto que ligadas a la materia y unidas a las necesidades materiales de la vida, debían aparecer como degradantes e indignas para un hombre libre. El "trabajo podía ser, en consecuencia solo un asunto de esclavos, casi un castigo y, recíprocamente, no se podía contemplar para un esclavo otro dharma que el trabajo. El mundo antiguo no despreció el trabajo porque conoció la esclavitud y porque fueran los esclavos quienes trabajaban, sino al contrario, es por despreciar al trabajo, que desprecia al esclavo; ya que aquel que "trabaja" no puede ser más que esclavo, este mundo quiso esclavos y distinguió, constituyó y estableció una clase social cerrada para la masa de aquellos cuya forma de existencia no podía expresarse más que mediante el trabajo([17]). Al trabajo como pena oscura relacionada con las necesidades de la carne, se

oponía la acción: uno, polo material, pesado, animal, el otro, polo espiritual libre, separado de la necesidad, de las posibilidades humanas. En los hombres libres y entre los esclavos, en el fondo, no se encuentra sino la cristalización social de las dos maneras de vivir una acción -según su materia o bien ritualmente- de la que ya hemos hablado: es aquí donde hay que buscar la base -reflejando ciertamente algunos valores tradicionales- del desprecio al trabajo y del concepto de jerarquía propias a las constituciones de tipo intermedio de los que se trata aquí y que se encuentran sobre todo en el mundo clásico, donde fueron la actividad especulativa, el ascetismo, la contemplación -el "juego" en ocasiones y la guerra- quienes expresan el polo de la acción frente al polo servil del trabajo.

Esotéricamente, los límites impuestos por el estado de esclavitud a las posibilidades del individuo que nacía en este estado, corresponden a un "destino" determinado, del que el nacimiento debe ser considerado como una consecuencia. Sobre el plano de las transposiciones mitológicas, la tradición hebraica no está muy alejada de una concepción similar, cuando considera el trabajo como la consecuencia de la "caída" de Adán y, al mismo tiempo, como la "expiación" de esta falta transcendental en el estado humano de existencia. En cuanto al catolicismo, busca, sobre esta base, hacer del trabajo un instrumento de purificación, lo que corresponde en parte a la noción de ofrenda ritual de la acción conforme a la naturaleza de cada ser (en este caso, a la naturaleza de un "caído" según el aspecto de la visión hebraico-cristiana de la vida), ofrenda concebida como vía de liberación.

En la antigüedad, frecuentemente eran los vencidos quienes debían asumir las funciones de los esclavos. ¿Se debió a un puro materialismo de costumbres bárbaras? Si y no. Una vez más, no hay que olvidar esta verdad que impregnaba el mundo de la Tradición: nada sucede aquí abajo, que no sea un símbolo y un efecto concordante de acontecimientos espirituales; entre el espíritu y la realidad (y también la potencia) hay una íntima relación. Como consecuencia particular de esta verdad, ya hemos indicado que la victoria o la derrota no fueron nunca considerados como un mero azar. La victoria, tradicionalmente, implicaba siempre un significado superior. Entre las poblaciones salvajes subsiste aun, y con un relieve particular, la idea antigua que el desgraciado es siempre un culpable([18]): los desenlaces de cada lucha y también cada guerra, son siempre signos místicos, resultados, por así decir, de un "juicio divino", capaces de revelar o realizar, un destino humano. Partiendo de aquí, si se quiere, se puede ir más lejos, y ver una convergencia transcendental de sentidos entre la noción del "vencido" y la noción hebraica del "culpable", de la que acabamos de hablar, uno y otro ligados al destino que conviene al dharma del esclavo, el trabajo. Esta convergencia se evidencia también en que la "falta" de Adán puede referirse a la "derrota" sufrida por él en una aventura simbólica (intento de apropiarse del fruto del "Arbol") que habría podido tener un desenlace victorioso. Existen, en efecto, mitos donde la conquista de los frutos del "arbol", o cosas simbólicamente equivalentes (por ejemplo la "mujer", el "toison de oro", etc...) se consigue y conduce a otros héroes (por ejemplo Heracles, Jason, Siegfried), no a la maldición, como en el mito hebraico-cristiano, sino a la inmortalidad o a la sabiduría transcendente([19]).

En el mundo moderno, se ha denunciado la "injusticia" del régimen de castas, se han estigmatizado aun más las civilizaciones antiguas que conocieron la esclavitud, y se ha considerado como un mérito de los tiempos nuevos haber afirmado el principio de la "dignidad humana". Pero se trata, aquí también, de pura retórica. Se olvida que los europeos mismos

reintrodujeron y mantuvieron hasta el siglo XIX, en los territorios de ultra-mar, una forma de esclavitud a menudo odiosa, que el mundo antiguo casi nunca conoció ([20]). Lo que es preciso poner de relieve, es que jamás una civilización practicó la esclavitud en tan gran escala, como la civilización moderna. Ninguna civilización tradicional tuvo jamás masas tan numerosas condenadas a un trabajo oscuro, sin alma, automático, a una esclavitud que no tiene siquiera en contrapartida la alta estatura y la realidad tangible de figuras de señores y dominadores, sino que se encuentra impuesta de una forma anodina por la tiranía del factor económico y las estructuras absurdas de una sociedad más o menos colectivizada. Y el hecho es que la visión moderna de la vida, en su materialismo, ha restado al individuo toda posibilidad de introducir en su destino un elemento de transfiguración, un signo y un símbolo, y la esclavitud de hoy es la más lúgrube y desesperada que jamás se haya conocido. No es pues sorprendente que las fuerzas oscuras de la subversión mundial hayan encontrado en las masas de esclavos modernos un instrumento dócil, adaptado para la consecución de los fines: aquí donde han triunfado los inmensos "campos de trabajo", se quiere practicar metódica, satánicamente, la servidumbre física y moral del hombre en vistas a la colectivización y al desarraigo de todos los valores de la personalidad.

Para terminar, añadiremos a nuestras consideraciones anteriores sobre el trabajo contemplado en tanto que arte, en el mundo de la Tradición, algunas breves indicaciones sobre la cualidad orgánica y funcional de los objetos producidos. Gracias a esta cualidad constante, lo bello aparecía no como algo separado o limitado a una categoría privilegiada de objetos artísticos, y nada presentaba un carácter puramente utilitario y mercantil. Todo objeto tenía una belleza propia y un valor cualitativo, al igual que tenía su función en tanto que objeto útil. Mientras que, de un lado, se verificaba "el prodigio de la unificación de los contrarios", "la más absoluta sumisión a la regla consagrada, en la cual parecería deber morir, ahogado, todo impulso personal, conciliándose con la más franca manifestación de la espiritualidad, tan duramente comprimida, en una auténtica creación personal", de otro lado se ha podido justamente decir: "Todo objeto no lleva ciertamente la impronta de una personalidad artística individual, como ocurre hoy con los "objetos artísticos", sino que revela sin embargo un gusto "coral" que hace del objeto una de las innumerables expresiones similares, imprimiéndoles el sello de una autenticidad espiritual que impide llamarlo copia([21]). Tales productos atestiguaban una personalidad estilística única desarrollada durante siglos enteros; incluso cuando se ha podido conocer un nombre, real, o bien ficticio y simbólico, esto carecía de importancia: el anonimato no desaparecía([22]), sino que albergaba un carácter no sub-personal sino supra-personal. Tal era el terreno sobre el cual podían nacer y proliferar, en todos los dominios de la vida, creaciones artesanales tan alejadas del triste "utilitarismo" plebeyo como de la belleza "artística" extrínseca y afuncional, escisión que refleja el carácter inorgánico de la civilización moderna.

([1])Cf. También Rep., 580-1, 444, a, b.

([2])Rg-Veda - X, 90, 11-12. La cuatripartición fue reemplazada por la tripartición en el caso en que la nobleza fue concebida como reuniendo en sí tanto el elemento guerrero como el elemento espiritual y allí donde subsistieron, a título residual, restos materializados de esta

situación original. Otro tanto ocurrió verosimilmente con la tripartición nórdica en jarls, karls y traells y la tripartición helénica en eupatrides, geomores y demiurges, donde la primera casta puede corresponder a los geleontes según el sentido antiguo de "espléndidos" y "resplandecientes", de esta palabra.

([3])Cf. Bhagavad-gita, XVIII, 41: "Los deberes de los brahamana, guerreros, burgueses y sirvientes son distribuidos según su naturaleza".

([4])Tshung-yung, XIII, I. Es en términos idénticos que PLATON (Rep., 433 d, 434 c) definió el concepto de "justicia".

([5])La idea según la cual un mismo principio personal ha vivido otras existencias humanas y vivirá otras tras la muerte, está sujeta a caución. Sobre este punto, cf. R. GUENON, *L'Erreur Spirite*, París 1923, *passim* y EVOLA, *La dottina del risveglio*, cit., pag. 41 y 129. Históricamente, la idea de la reencarnación no aparece más que en relación a la visión de la vida propia al sustrato de algunas razas pre-arias y con la influencia que ha ejercido; desde el punto de vista de la doctrina, no es más que un simple mito al uso de las masas. No solo no se trata de un saber esotérico, sino que exactamente es lo contrario. Cf. tomo II, cap. 8 y 9 a. La idea de la reencarnación, era, por ejemplo, completamente ajena a los Vedas.

([6])PLOTINO, Enn., III, iv, 5; i, II. Cf. PLATON, Rep., X, 617 a. "No es un demonio quien os elegirá, sino que vosotros mismos elegireis vuestro demonio. Sois vosotros mismos quien elegireis el destino de esta vida, en el cual os encontrareis acosados por la necesidad".

([7])Cf. F. CUMONT, *Myst de Mithra*, cit., pag. 102-3; PLATON, Fedro, X, 15-16; 146-148b; JULIANO EMP., Helios, 131b. A esta indicación general es reciso añadir que la naturaleza de los elementos que determina un nacimiento dado es complejo, como lo es el de los elementos de los que se compone el ser humano, frecuentemente procedentes de herencias diversas, si es contemplado en su integralidad. A este respecto, cf. EVOLA, *La dottina del risveglio*, cit. pag. 124 y sigs.

([8])PLOTINO, Enn., III, iii, 17. No podemos detenernos en estas enseñanzas; señalaremos solo que Plotino dice que las almas toman como residencia los lugares que les corresponden y no los que escojen arbitrariamente según su gusto; en la mayor parte de los casos la fuerza de las "correspondencias" actúa en los estados incorpóreos de forma tan impersonal como, en los estados corpóreos, la ley relativa a las valencias químicas.

([9])BOUGLE, *Rég. des Cast.*, cit., pag. 43, 47, 226; DE CASTRO, *Frat. Segr.*, cit. pag. 370 y sigs. Los "rasgos" medievales que nos han llegado hablan frecuentemente de prácticas misteriosas que se refieren a la obra de construcción; diversas leyendas se refieren a maestros del arte muertos por haber faltado al juramento del secreto. Cf. DE CASTRO, *Frat. Segr.*, cit., pag. 275-6.

([10])Cf. P. PERALI, *La logica del lavoro nell'antichità*, Ginebra, 1933, pag. 18, 28. Se puede también recordar el papel que jugó en la masonería la figura enigmática de Tubalcain, que se refiere al arte del trabajo de los metales.

([11])HERODOTO, VI, 60.

([12])Cf. J.P. WALTZING. Les corporations professionnelles chez les Romains. Lovaina, 1895, v. I, pag. 62, 196, 208, sigs. 231, 256. Según la tradición, Numa, instituyendo los colegios, habría querido que "cada oficio celebrase el culto divino que le conviniera" (PLUTARCO, Numa, XVII y sigs.). En India también a cada uno de los oficios que realizaban las castas inferiores correspondía frecuentemente un culto especial rendido a los patronnes divinos o legendarias (cf. SENART, *Las castes dans l'Inde*, cit., pag. 70). Otro tanto ocurrió en Grecia, entre los pueblos nórdicos, en los aztecas, en el Islam, etc.

([13])WALTZING, op. cit., v. I, pag. 257, sigs.

([14])O. GIERKE, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaften*, cit., v. I, pag. 220, 226, 228, 362-5, 284.

([15])GIERKE, Op. cit., v. I, pag. 262-5, 390-1.

([16])En Roma los colegios profesionales se convirtieron en hereditarios en el curso del siglo III a. J.C. Cada miembro transmitió entonces a sus herederos, con la sangre, su profesión y sus bienes, condicionados por el ejercicio de esta profesión. Cf. WALTZING, op. cit., v. II, pag. 4-5, 260-265. Pero esto fue realizado por vía de la autoridad, por medio de leyes centralizadas impuestas por el Estado romano y no se puede decir que las castas, así constituidas, hayan sido verdaderamente conformes al espíritu tradicional.

([17])ARISTOTELES (Pol., I, iv, y sigs.) fundaba la esclavitud sobre el postulado de que hay hombres aptos solo para el trabajo psíquico y que deben ser dominados y dirigidos por los otros. Según él, esta relación era la del "bárbaro" frente al "Heleno". Así mismo, la casta hindú de los shudra (los siervos) correspondía en el origen a la raza negra aborigen -o "raza enemiga" dominada por los arya- a la cual no se reconocía otra posibilidad mejor que la de servir a las castas de "los dos veces nacidos".

([18])Cf. LEVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, cit., pag. 316-331.

([19])Cf. EVOLA, *La Tradición hermética*, cit. introd.

([20])Es preciso señalar, por lo demás, que en América la verdadera miseria de los Negros empezó cuando fueron liberados y se encontraron en la situación de proletarios sin raíces en el seno de una sociedad industrializada. Como "esclavos", bajo un régimen paternalista, gozaron en general de una mayor seguridad económica y de una mayor protección. Es por ello que algunos estiman que la condición de los trabajadores blancos "libres", en Europa, fue, en la época, peor que la suya. (Cf. p. ej. R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*, passim.

([21])G. VILLA, *La filosofía del mito segundo G. B. Vico*, Milán, 1949, pag. 98-99.

([22])Cf. *Ibid.*, pag. 102.

16. BIPARTICION DEL ESPIRITU TRADICIONAL. EL ASCESIS

Tras haber explicado el significado de las castas, es preciso hablar de una vía que se sitúa, de alguna forma, por encima de las mismas y responde a un impulso hacia la realización directa de la trascendencia, según normas análogas a las de la alta iniciación, pero fuera de las estructuras específicas y rigurosas de esta última. Mientras que el paria es el "sub-casta", el "caído", aquel que se sustrae a la "forma" en tanto que era impotente frente a ella y se encuentra constreñido, por ello, a volver al mundo "de lo bajo", el asceta es por el contrario el "supra-casta", aquel que se separa de la forma porque renuncia al centro ilusorio de la individualidad humana y tiende hacia el principio del que procede cada "forma", no a través de la fidelidad a su propia naturaleza y a la participación jerárquica, sino de una acción directa. Así, en la India aria, la repulsión de todas las castas hacia el paria tenía como equivalente la veneración general que inspiraba el "supra-casta", a quien -según una imagen budista- no se pide obediencia a un dharma humano, al igual que el hombre que pretende encender fuego no debe preocuparse del tipo de madera susceptible de producir de igual manera la llama y la luz.

El "ascesis" se sitúa pues en un lugar ideal intermedio entre el plano de la superioridad directa, olímpica, real e iniciática y el del rito y del dharma. Presenta además dos aspectos que se pueden considerar como los del espíritu tradicional en general: el primero es la acción, en tanto que acción "heroica"; la segunda es la ascesis propiamente dicha, referida, sobre todo, a la vía de la contemplación. Fuera de las estructuras tradicionales completas, se han desarrollado civilizaciones más o menos orientadas hacia uno u otro de estos dos polos. Y se verá, llegado el momento, el papel que han jugado siempre estas dos orientaciones en el dinamismo de las fuerzas históricas, incluso sobre un plano donde intervienen el factor étnico y racial.

Para comprender el espíritu de una tradición ascética en estado puro, es necesario hacer abstracción de todo lo que se encuentra asociado en el mundo de la religiosidad occidental moderna, con el término mismo de "ascesis". Acción y conocimiento son dos facultades fundamental del hombre: es posible una integración que supere, en sus dominios respectivos, el límite humano. El ascésis de la contemplación consiste en la integración de la virtud cognoscitiva obtenida por el distanciamiento de la realidad sensible, la neutralización de las facultades individuales de razonamiento, el desnudamiento progresivo del núcleo de la conciencia, que se "descondiciona", se sustrae al límite y a la necesidad de toda determinación, real o virtual. Eliminadas todas las escorias y obstrucciones -opues remotionis-, la participación en el supramundo se realiza bajo la forma de visiones o de iluminaciones. Cumbre de la aproximación ascética, este punto representa al mismo tiempo el principio de un ascésis verdaderamente consciente, progresivo y realizador, de los estados superiores del ser a la condición humana. Lo universal como conocimiento y el conocimiento como liberación, tales son los ideales esenciales de la vida ascética.

El distanciamiento ascético propio a la vida contemplativa implicaba la "renuncia". Conviene, a este respecto, disipar el equívoco creado por algunas formas inferiores de ascésis, precisando el sentido diferente que se atribuye a la renuncia, en la alta ascésis antigua y oriental y, de otro, en numerosas formas de ascésis religiosa, en el ascésis cristiano en particular. En el segundo caso, la renuncia ha presentado a menudo el carácter de una inhibición y de una

"mortificación"; no es por que no se desee, sino para "mortificarse" y "sustraerse a la tentación" que el asceta cristiano se distancia de los objetos del deseo. En el primer caso, la renuncia procede, por el contrario, de un disgusto natural por los objetos que, habitualmente atraen y provocan el deseo; procede, en otros términos, del desear directamente -o, por decirlo mejor, querer- algo que el mundo de la existencia condicionada no puede dar. Es una nobleza natural del deseo lo que conduce a la renuncia y no una intervención interior tendente a frenar, mortificar e inhibir la facultad del deseo de una naturaleza vulgar. Por lo demás, el elemento afectivo, incluso en sus formas más nobles y puras, no interviene más que en los primeros estadios de la alta ascesis. Es consumado luego por el fuego intelectual y por el esplendor árido de la contemplación pura.

Se puede citar como ejemplo típico de ascesis contemplativa el budismo de los orígenes, no solo porque está desprovisto de elementos "religiosos" y organizado en un puro sistema de técnicas, sino también en razón del espíritu del que es penetrado, espíritu muy alejado de todo lo que evoca, hoy, el término ascetismo. Por lo que se refiere al primer punto, se sabe que el budismo no conoce "dios" en el sentido religioso de la palabra: los dioses era considerados como potencias que tenían las mismas necesidades de liberación, si bien el "Despertado" no es solamente superior a los hombres sino también superior a los dioses. El asceta, como se dice en el canon, se libera no solo del lazo humano, sino también del lazo divino. En segundo lugar, en las formas originales del budismo no aparecían normas morales más que a título de instrumento al servicio de la realización objetiva de estados supra-individuales. Todo lo que pertenece al mundo de la "creencia", la "fe" y se relaciona con la afectividad, es separado. El principio fundamental del método es el "conocimiento"; hacer del conocimiento de la no-identidad del Yo con no importa que "otro" -este "otro" sería incluso el todo o el mundo de Brahma (el dios teista)- un fuego que destruye progresivamente todas las identificaciones irracionales con lo que es condicionado. El punto de culminación, además de su designación negativa (nirvana = cese de la agitación), se expresa, conforme a la vía, en términos de "conocimiento", bhodi, que es conocimiento en sentido eminente, iluminación supra-racional, conocimiento que libera, como al producirse un "despertar" tras el sueño, de un desvanecimiento, de una alucinación. Nos parece superfluo señalar que esto no equivale de ninguna manera a la desaparición de la fuerza, a algo parecido a una disolución. Disolver lazos no es solo disolver, sino liberar. La imagen de aquel que, libre de todo yugo, divino o humano, es supremamente autónomo y puede ir donde quiera, remite y se acompaña en el canon budista de todo tipo de símbolos viriles y guerreros, así como de constantes y explícitas referencias, no al no-ser, sino a algo superior tanto al ser como al no-ser. El Buda, como se sabe, pertenecía a un linaje de la antigua nobleza guerrera aria y su doctrina -que se presenta como la "doctrina de los nobles, inaccesible al vulgar"- está extremadamente alejada de toda evasión mística, y penetrada, por el contrario, de un sentimiento de superioridad, claridad e "indomabilidad" espiritual. "Libre", "conocedor", "soberbio", de quien "ni los dioses, ni los espíritus, ni los hombres conocen la vía", la "cúspide, el héroe, el gran profeta victorioso, el impasible, el Señor del renacimiento" tales son, en los textos originales, los calificativos del "Despierto"([1]). La renuncia budista es de tipo viril y aristocrática: dictada por la fuerza, no impuesta por la necesidad sino querida para dominar la necesidad y reintegrar una vida perfecta. Es comprensible que los modernos, que conocen solo esta vida mezclada, con la no-vida y presentando, en su agitación, la irracionalidad de

una verdadera "manía", no puedan pensar más que en la nada cuando oyen hablar, a propósito del estado del "Despierto", del nirvana, es decir de una extinción de la manía, idéntica en un "mas que vivir", a una "supra-vida": para un maniaco, hablar de no-manía (nir-vana) no puede significar más que no-vida, nada. Es pues natural que el espíritu moderno, desde hace largo tiempo, haya relegado los valores de toda ascesis pura al nivel de las cosas "superadas".

Como ejemplo occidental de ascesis contemplativa pura, se puede citar en primer lugar el neoplatonismo. Plotino formuló en estos términos, un aspecto fundamental de toda ascesis aristocrática:

"No soy yo quien debo ir hacia los dioses, sino los dioses quienes deben de venir a mí"([2]). Resueltamente franqueó las fronteras de la moral corriente con la máxima: "es preciso volverse similar a los dioses, y no a los hombres de bien; el fin no consiste en estar exento de toda falta, sino en convertirse en un dios"([3]). Es él quien ha reconocido en la simplificación interior un método para ser absolutamente uno mismo en una simplicidad metafísica de donde brota la visión([4]) y a través de la cual -"como un centro que se une a un centro"- se realiza la participación en esta realidad inteligible frente a la cual cualquier otra realidad debe ser considerada como "no-vida mas que vida"([5]), las impresiones sensibles aparecen como imágenes de sueño([6]), el mundo de los cuerpos como el lugar de la "impotencia absoluta", "de la incapacidad de ser"([7]).

Otro ejemplo del mismo orden nos es facilitado por la mística alemana, que supo alcanzar, por encima del teísmo cristiano, cumbres metafísicas. Al concepto plotiniano y a la destrucción del elemento "devenir", o elemento samsarico, -destrucción considerada por el budismo como condición del "despertar"- corresponde el "Entwertung" de Tauler. La concepción aristocrática del ascesis contemplativo se vuelve a encontrar en la doctrina de Meister Eckhart. Como Buda, Eckhart se dirige al hombre noble y al "alma noble"([8]) cuya dignidad metafísica está atestiguada por la presencia en ella de "firmeza", de "luz" y "fuego", de un elemento frente al cual la divinidad misma, teísticamente concebida como "persona", se convierte en algo exterior([9]). El método es esencialmente el del distanciamiento -Adgeschiedenheit- virtud que, para Eckhart, es más alta que el amor, la caridad, la humildad o la compasión([10]). Se afirma el principio de la "centralidad espiritual": el verdadero Yo es Dios, Dios es nuestro verdadero centro y nosotros somos solamente exteriores en relación a nosotros mismos. Ni la esperanza, ni el miedo, ni la angustia, ni el gozo, ni el dolor, "nada que pueda hacernos salir de nosotros mismos", debe penetrar en nosotros([11]). La acción determinada por el deseo, su objeto aun siendo el reino de los cielos, la beatitud y la vida eterna, debe ser rechazada([12]). La vía procede del exterior hacia el interior, más allá de todo lo que es "imagen", más allá de las cosas y de lo que tiene la cualidad de cosa (Dingheit), más allá de las formas y de la cualidad de la forma (Förmlichkeit), más allá de las esencias y de la esencialidad. De la extinción progresiva de toda imagen y de toda forma, después del pensamiento, del querer y del saber, nace un conocimiento transformado, llevado más allá de la forma (überformt) y sobrenatural. Se alcanza así una cumbre en relación a la cual "Dios" mismo (siempre contemplado según la concepción teísta), aparece como algo transitorio, en relación a esta raíz trascendente e "increada" del Yo, cuya negación tendría como consecuencia que "Dios" no existiera tampoco([13]). Todas las imágenes propias a la conciencia religiosa son devoradas por

una realidad que es una posesión absoluta y desnuda y que, en su simplicidad, tiene, para todo ser finito, un carácter espantoso. De nuevo aparece el símbolo solar: frente a esta sustancia desnuda y absoluta, "Dios" aparece como la luna frente al sol: la irradiación de esta realidad hace palidecer la luz divina, como la del sol sofoca la luz de la luna([14]).

Tras estas breves indicaciones sobre el sentido del ascetismo contemplativo, conviene decir algunas palabras en relación a la otra vía, la vía de la acción. Mientras que en el ascetismo contemplativo se trata sobre todo de un proceso interior, en el primer plano del cual se encuentra el tema del distanciamiento y la orientación directa hacia la trascendencia, en el segundo caso, se trata de un proceso inmanente, tendiente a despertar fuerzas más profundas de la entidad humana y a llevarlas a superarse a sí mismas, a obtener que, en una intensidad-límite, la cúspide de la vida superior se supere en el "más que vida". Tal es la vía heroica según el sentido sagrado que tuvo frecuentemente en la antigüedad tradicional de Oriente y Occidente. La naturaleza de tal realización comporta simultáneamente un aspecto exterior y un aspecto interior, un aspecto visible y un aspecto invisible, mientras que el ascetismo contemplativo puro, puede situarse enteramente en un dominio, que no está relacionado con el mundo exterior por nada tangible. Cuando los dos polos de la aproximación ascética no están separados convirtiéndose, uno u otro, en "la dominante" de un tipo distinto y particular de civilización, sino cuando están presentes ambos y solidarios, puede decirse que el elemento ascético alimenta invisiblemente las fuerzas de "centralidad" y de "estabilidad" de un organismo tradicional; mientras el elemento heroico tiene mayor relación con el dinamismo, con la fuerza animadora de sus estructuras.

A propósito de la vía de la acción, hablaremos primeramente de la doctrina de la guerra santa y luego de los juegos. Si nos proponemos desarrollar algo este tema, es en razón del interés particular que puede tener para el hombre occidental, llevado, por naturaleza, más a la acción que a la contemplación.

([1])Cf. p. ej. Mānavadharmashastra, IV, 9; X, 8; y de una forma más general, nuestra obra La doctrina del risveglio (Ensayo sobre el ascetismo budista), cit.

([2])En PORFIRIO, Vita Plot., 10.

([3])PLOTINO, Enéadas, I, ii, 7; I, ii, 6.

([4])Ibid., I, vi, 9, V, iii, 7; V. v. 7.

([5])Ibid., I, iv, 3; VI, ix, 10.

([6])Ibid., III, vi, 6.

([7])Ibid., VI, iii, 8; IX, 8.

([8])MEISTER ECKHART, Schriften und Predigten, ed. Bûttner, Jena, 1923, vol. II, pag. 89 y sigs.

([9])Ibid., v. II, pag. 127-128.

([10])Ibid., v. I, pag. 57 y sigs. Cf. TAULER, Inst. div. c. XXXVIII.

([11])Ibid., v. I, pag. 138, 128 y sigs.

([12])Ibid., pag. 127.

([13])Ibid., v. I, pag. 78-79, 81. Brhama presenta también el mismo carácter de caducidad frente al Despierto, en el Majihimanikayo, V, 9.

([14])MEISTER ECKHARD, ed. Pfeiffer (Deutsche Mystiker, 1875), pag. 50.

18. JUEGOS Y VICTORIA

Los juegos, -ludi, en razón del carácter sagrado que revestían en la antigüedad clásica, representaban otras formas de expresión características de la tradición de la acción.

"Ludorum primum initium procurandis religionibus datum" afirma Tito Livio. Hubiera sido peligroso olvidar los sacra certamina, que podían simplificarse si las arcas del Estado estaban vacías, pero jamás suprimirse. La constitución de Urso obligó a diunviros y ediles a celebrar juegos en honor de los dioses. Vitrubio quiere que cada ciudad tenga su teatro, deorum immortalium diebus festis ludorum spectationibus([1]); y el presidente de los juegos del Gran Circo era también, en los orígenes, sacerdote de Ceres, de Liber y Libera. En todo caso, los juegos estuvieron siempre presididos, en Roma, por un representante de la religión oficial patricia, y de los colegios sacerdotales especiales (por ejemplo los Salii agonali) algunos incluso fueron creados para los juegos. Los ludi estaban tan estrechamente ligados a algunos templos que los Emperadores cristianos se vieron obligados a conservarlos, pues su abolición hubiera entrañado la de los juegos: estos, en realidad, se prolongaron, como pocas instituciones de la Roma antigua, tanto como duró el imperio([2]). Un ágape, al cual los demonios estaban invitados -invitatione daemonum- los clausuraba, con el significado manifiesto de rito de participación en la fuerza mística que les estaba relacionada([3]). "Ludi scenici... inter res divinas a doctissimis conscribuntur", refiere San Agustín([4]).

Res divinae, tal era el carácter de lo que se puede hacer corresponder al deporte y al embotamiento deportivo plebeyo de nuestros días. En la tradición helénica, la institución de los juegos más importantes estuvo estrechamente ligado a la idea de la lucha de las fuerzas olímpicas, heroicas y solares, contra las fuerzas naturales y elementales. Los juegos píticos de Delfos recordaban el triunfo de Apolo sobre Pitón, y la victoria del dios hiperbóreo en su competición con los otros dioses. Los juegos nemeos recordaban la victoria de Hércules sobre el león de Nemea. Los juegos olímpicos se referían igualmente a la idea del triunfo de la raza celeste sobre la raza titánica([5]). Hércules, el semi-dios aliado de los Olímpicos contra los gigantes en las empresas a las cuales se relaciona principalmente su tránsito a la inmortalidad, habrían creado los juegos olímpicos([6]) tomando simbólicamente en la tierra de los Hiperbóreos el olivo con el cual se coronaba a los vencedores([7]). Estos juegos tenían un carácter rigurosamente viril. Les era absolutamente prohibido asistir a las mujeres. Además, no era casualidad que números y símbolos sagrados aparecieran en los círcos romanos: el tres, en los ternae summitates metarum y en los tres arae trinis Diis magnis potentibus valentibus que Tertuliano([8]) relaciona con la gran Triada de Samotracia; el cinco, en los cinco spatia de los circuitos domicianos; el doce zodiacal en el número de las puertas por donde entraban los carros, al principio del Imperio; los siete en el número de los juegos anuales en los tiempos de la república, en el número de los altares de los dioses planetarios, coronados por la pirámide del sol del Gran Circo([9]), en el número total de las vueltas de las que se componían las carreras completas, e incluso en el número de los "huevos" y los "delfines" o "tritones" que se encontraban en cada uno de estos siete curricula([10]). Pero -como ha revelado Bachofen- el huevo y el tritón aludían simbólicamente, a su vez, a la dualidad fundamental de las fuerzas del mundo: el "huevo" representa la materia generadora, encierran toda potencialidad, mientras que el "tritón" o "caballo marino", consagrado a Poseidón-Neptuno, frecuente representación

de la ola, expresaba la potencia fecundadora fálico-telúrica, al igual que, según una tradición referida por Plutarco, la corriente de las aguas del Nilo era la imagen de la fuerza fecundadora del macho primordial regando a Isis, símbolo de la tierra de Egipto. Esta dualidad se refleja en el emplazamiento mismo de los juegos y de los equiria: en el valle situado entre el Aventino y el Palatino y consagrado a Murcia -una de las divinidades femeninas ctónicas- donde Tarquino hizo construir su circo; y las pistas de los equiria partían de la corriente del Tíber y tenían por metae espadas clavadas en el Campo de Marte([11]). Símbolos heroicos y viriles se encontraban pues al final, al , mientras que en el inicio y en los alrededores figuraban el elemento femenino y material de la generación: el agua fluyente y el suelo consagrado a las divinidades ctónicas.

La acción se inscribía así en un marco de símbolos materiales de un significado elevado, adecuados para conferir una mayor eficacia al "método y a la técnica mágica" ocultos en los juegos([12]); estos se iniciaban siempre por sacrificios y fueron a menudo celebrados para invocar a las fuerzas divinas en los momentos de peligro nacional. El ímpetu de los caballos, el vértigo de la carrera tendida hacia la victoria por siete circuitos, y comparada, por otra parte, a la carrera del sol al cual se había consagrado([13]), evocaba de nuevo el misterio de la corriente cósmica lanzada en el "ciclo de la generación" según la jerarquía planetaria. La muerte ritual del caballo vencedor, consagrado a Marte, se refiere al sentido general del sacrificio. Parece que los romanos utilizaron sobre todo la fuerza así liberada para favorecer ocultamente la recolección, *ad frugum eventum*. Este sacrificio, pudo por otra parte, ser considerado como la réplica del *ashvamedha* indo-ario, que era originalmente un rito mágico propiciatorio del poder, celebrado en ocasiones extraordinarias, por ejemplo, en el momento del inicio de una guerra y tras la victoria. Los dos caballeros, que entraban en la arena, una por la puerta de oriente y otra por la de occidente para iniciar un combate mortal, con los colores originales de las dos facciones, que eran las mismas del huevo cósmico órfico, el blanco simbolizando el invierno y el rojo el verano, o, mejor aun, uno la potencia telúrico-lunar, la otra la potencia urano-solar([14]), evocaban igualmente la lucha de las dos grandes fuerzas elementales. Cada poste de llegada en la arena, meta sudans, era considerada como "viviente", , y el altar constuido por el dios Consus -un demonio telúrico a la espera de la sangre vertida en los juegos sangrientos- en la proximidad de la meta de llegada, altar que no era descubierto más que con ocasión de los juegos, aparecía como el punto de irrupción de las fuerzas infernales al igual que el "puteal" etrusto al cual, visiblemente, correspondía([15]). A lo alto, se alzaban las estatuas de las divinidades triunfales que evocaban de nuevo el principio uránico opuesto, de forma que el circo, desde cierto punto de vista, se transformaba en un concilio de divinidades -*daemonum concilium*([16])- cuya presencia invisible era, por lo demás, ritualmente atestiguada por asientos vacíos([17]). Lo que aparecía, de un lado, como el desarrollo de la acción atlética o escénica, se situaba, de otro lado, sobre el plano de una evocación mágica que comportaba un riesgo efectivo en un orden de realidades mucho más amplio que el de la vida de los que participaban en los certamina y cuyo éxito renovaba y reanimaba en el individuo y en la colectividad la victoria de las fuerzas uranias sobre las infernales, hasta el punto de transformarse en un principio de "fortuna". Los juegos apolíneos, por ejemplo, fueron instituidos con ocasión de las guerras púnicas, para defenderse contra el peligro profetizado por el oráculo. Fueron repetidos para conjurar una peste, tras lo cual fueron objeto de celebraciones periódicas. Igualmente, durante la llamada "pompa",

ceremonia que preludiaba los juegos, se llevaban solemnemente del Capitolio hasta el circo, en carros consagrados -tensae- los atributos -exuviae- de los mismos dioses capitolinos, protectores de la romanidad y principalmente los exuviae Jovis Optimi Maximi, que eran también signos de la potencia real, de la victoria y del triunfo: el rayo, el cetro rematado con el águila, la corona de oro, como si el poder oculto de la soberanía romana misma debiera asistir a los que le eran consagrados -ludi romani- o participar en ellos. El magistrado elegido para presidir los juegos conducía el cortejo que aportaba los símbolos divinos bajo el aspecto de un triunfador, rodeado de su gens, un esclavo público le mantenía sobre la cabeza una corona de roble, ornada de oro y de diamantes. Por lo demás, es verosímil que en el origen, la cuádriga, en los juegos, no fuera más que el atributo de Júpiter y al mismo tiempo una insígnia de la realeza triunfal: una cuádriga antigua de origen etrusco conservada en un templo capitolino era considerado por los Romanos como garantía de su prosperidad futura([18]).

Se comprende entonces porque se pensaba que si los juegos eran ejecutados de una forma no conforme a la tradición, era como si un rito sagrado hubiera sido alterado: si la representación se enturbiada por un accidente resultaba interrumpida por cualquiera razón, si los ritos que se le relacionaban eran violados, se veía en ello una fuente de maldición y de desgracia y se debía repetir los juegos para "apaciguar" las fuerzas divinas([19]). Por el contrario, se conoce la leyenda según la cual el pueblo que, durante un ataque por sorpresa del enemigo, había abandonado los juegos para tomar las armas, encontró al adversario huir impulsado por una fuerza sobrenatural que se atribuyó al rito del juego dedicado al Apolo salvador, juego que, no había sido interrumpido([20]). Y si los juegos estaban a menudo consagrados a "victorias" consideradas como personificaciones de la fuerza triunfal, su fin era, exactamente, renovar la vida y la presencia de esta fuerza, alimentarla con nuevas energías, despiertas y formadas según la misma orientación. Se comprende, también, si se alude específicamente a los certamina y a los munera, que el vencedor pareciese revestido de un carácter divino e incluso, en ocasiones, se le considerase como la encarnación temporal de una divinidad. En Olimpia, en el momento del triunfo, se reconocía precisamente en el vencedor a la encarnación del Zeus local y la aclamación dirigida al gladiador se transmitió incluso en la liturgia cristiana antigua([21]).

En realidad, es preciso tener en cuenta también el valor que el acontecimiento podía tener, interiormente, para el individuo, fuera del valor ritual y mágico que presentaba para la comunidad. A este respecto, habría que repetir más o menos lo que se ha dicho a propósito de la guerra santa: la embriaguez heroica de la competición y de la victoria, ritualmente orientada, se convertía en una imitación de este impulso más alto y más puro, que permite al iniciado vencer a la muerte. Así se explican las muy frecuentes referencias a las luchas, a los juegos del circo y a las figuras de los vencedores, que se encuentra en el arte funerario clásico: estas referencias fijaban analógicamente la melior spes del muerto, eran la expresión sensible del tipo de acto que podía vencer mejor al Hades y obtener, de forma conforme a la vía de la acción, la gloria de una vida eterna. Así sobre toda una serie de sarcófagos, urnas y bajo-relieves clásicos, se encuentran siempre imágenes de una "muerte triunfal": Victorias aladas abren las puertas de la región del más allá, o sostienen el medallón del difunto, o la coronación con el semper virens que ciñe la cabeza de los iniciados([22]). En Grecia, durante la celebración pindárica de la divinidad, los luchadores triunfantes, los Enagogos y los Promakis

fueron representados como divinidades místicas que conducen a las almas a la inmortalidad. E inversamente, toda victoria, níké, se convierte en el orfismo, en el símbolo de la victoria del alma sobre el cuerpo y se llama "héroes" a quienes han obtenido la iniciación, héroes de una lucha dramática y sin tregua. Lo que, en el mito, expresa la vida heroica, está presentado como modelo de la vida órfica: por ello Herakles, Theseo, los Dióscuros, Aquiles, etc., están designados, en las imágenes funerarias, como iniciados órficos y la tropa de los iniciados es llamada militia, y al hierofante del misterio. La luz, la victoria y la iniciación están representados en su conjunto, en Grecia, sobre numerosos monumentos simbólicos. Helios, en tanto que sol naciente, o Aurora, es Niké y tiene un carro triunfal: y Niké es Teletó, Mystis y otras divinidades o personificaciones del renacimiento trascendente([23]). Si se pasa del aspecto simbólico y esotérico al aspecto mágico, conviene señalar que las competiciones y las danzas guerreras que se celebraban en Grecia a la muerte de los héroes (y a los cuales correspondían en Roma los juegos que acompañaban los funerales de los grandes), tenían como fin despertar una fuerza mística salvadora capaz de acompañarlos y fortificarlos durante la crisis de la muerte. Y se rendía, a menudo, un culto a los héroes repitiendo periódicamente las competiciones que habían seguido a sus funerales([24]).

Todos estos ejemplos pueden ser considerados como característicos de la civilización tradicional contemplada según el polo de la acción y no de la contemplación: de la acción como espíritu y del espíritu como acción. En lo que concierne a Grecia, hemos recordado que en Olimpia, la acción bajo forma de "juegos" cumple una función unificadora más allá de los particularismos de los Estados y las ciudades, parecida a las que hemos visto manifestarse bajo la forma de la acción como "guerra santa", por ejemplo, en el fenómeno supranacional de las Cruzadas o, en el Islam, durante el período del primer Califato.

No faltan elementos para recoger el aspecto más interior de estas tradiciones. Se ha señalado que en la antigüedad las nociones de alma, de doble o demonio, luego de Furia o de Erinia, enfín de diosa de la muerte y de diosa de la victoria, se confundían a menudo en una noción única, hasta el punto de dar nacimiento a la idea de una divinidad que es al mismo tiempo una diosa de las batallas y un elemento trascendente del alma humana([25]).

Esto también es cierto, por ejemplo, para la fylgja (nórdica) y de la fravashi (irania). La fylgja -que significa literalmente "la acompañante"- fue concebida como una entidad espiritual residente en cada hombre y que puede incluso ser vista en algunas circunstancias excepcionales, por ejemplo, en el momento de la muerte o de un peligro mortal. Se confunde con el huir, que equivale, no solo al alma, sino que es al mismo tiempo una fuerza sobrenatural -fylgjukema-, espíritu del individuo tanto como de su linaje (como kynfylgja). La fylgja corresponde a la walkiria, en tanto que entidad del "destino", que conduce al individuo a la victoria y a la muerte heroica([26]). Es, poco más o menos, lo mismo que las fravashi de la antigua tradición irania: son terribles diosas de la guerra, que dan fortuna y victoria([27]); aparecen tanto como el "poder interno de cada ser, aquel que le sostiene y hace que nazca y subsista" y "como el alma permanente y divinizada del muerto", en relación con la fuerza mística del linaje, como en la noción hindú de los pitr y la noción latina de los manes([28]).

Ya hemos hablado de esta forma de la vida, de potencia profunda de la vida que se mantiene tras el cuerpo y las manifestaciones de la conciencia finita. Es preciso solo observar aquí que el demonio o doble, trasciende cada una de las formas personales y particulares en las cuales se manifiesta; por ello el paso brusco del estado ordinario de conciencia individuada al demonio en tanto que tal, significaría generalmente una crisis destructora, crisis y destrucción que se verifican efectivamente con la muerte. Si se concibe que, en circunstancias especiales, el doble pueda, por decirlo así, hacer irrupción en el Yo y hacerse completamente sentir según su trascendencia destructora, el sentido de la primera asimilación aparece de él mismo: el doble, o demonio del hombre, se identifica con la divinidad de la muerte que se manifiesta, por ejemplo como walkiria, en el momento de la muerte o de un peligro mortal. En el ascetismo del tipo religioso y místico, la "mortificación", la renuncia al Yo, el impulso de la sumisión a dios son los medios preferidos para provocar la crisis de la que hemos hablado y superarla. Pero sabemos que, según otra vía, el medio de conseguirlo es la exaltación activa, el despertar del elemento "acción" en estado puro. En las formas inferiores, la danza fue utilizada como un método sagrado destinado a atraer y a hacer manifestarse, a través del éxtasis del alma, a las divinidades y los poderes invisibles. Es el tema chamánico, báquico, menádico o coribántico. Incluso en Roma, se conocían danzas sagradas sacerdotales con las lupercas y los aruales; el himno de los aruales decía: "¡Ayudáanos, Marte, danza, danza!" mostrando bien la relación que existe entre la danza y la guerra, consagrada a Marte([29]). Sobre la vida del individuo, se injertaba otra vida, desencadenada por el ritmo, emergiendo de la raíz abisal de la primera: los lares, lares ludentes o curetes([30]), furias y Erinias, las entidades espirituales salvajes cuyos atributos parecidos a los de Zagreo, "Gran-cazador-que-lleva-todas-las-cosas" suponen dramatizaciones. Son pues formas de aparición del demonio en su temible y activa trascendencia. En el grado superior corresponden precisamente a los juegos públicos como munera, los juegos sagrados, y más allá, a la guerra. El vértigo lúcido del peligro y el impulso heroico que nacen de la lucha, de la tensión para vencer (en los juegos, pero sobre todo en la guerra) eran ya considerados, como la sede de una experiencia análoga: parece, por lo demás, que la etimología de ludere([31]) implica la idea de desligar, que hay que comparar, esotéricamente, con la virtud que poseen experiencias de esta guerra de disolver los lazos individuales y desnudar a las fuerzas más profundas. De aquí la segunda posibilidad, la que identifica el doble y la diosa de la muerte no solo con las Furias y Erinias, sino también con las diosas de la guerra, las walkirias, tempestuosas vírgenes de las batallas, que inspiran mágicamente al "enemigo un terrible pánico -herfjöturr- y a las fravashi las terribles, todopoderosas, que atacan impetuosamente".

Finalmente estas se transforman en figuras como la Victoria o Niké, en lar victor, o lar martis et pacis triumphalis, lares que eran considerados en Roma como los "semi-dioses que han fundado la ciudad y constituido el imperio"([32]). Esta nueva transformación corresponde al feliz desenlace de estas experiencias. De la misma forma que el doble significa el poder profundo que se encuentra en estado latente en relación a la conciencia exterior, igualmente la diosa de la muerte dramatiza la sensación provocada por la manifestación de este poder, principio de crisis para la esencia misma del Yo finito; así mismo las Furias o Erinias o los lares ludentes reflejan las modalidades de uno de sus desencadenamientos particulares y de su irrupción, al igual que la diosa de la Victoria y el lar victor expresan el triunfo sobre él, el

"devenir uno de los dos", el tránsito triunfal al estado que se encuentra más allá del peligro de los éxtasis y las disoluciones sin forma, propias a la fase frenética y pandémica de la acción.

Por otra parte, allí donde los actos del espíritu se desarrollan -a diferencia de lo que tiene lugar en el terreno del ascesis contemplativa- en el cuerpo de acciones y de hechos reales, un puede establecerse un paralelismo entre lo físico y lo metafísico, entre lo visible y lo invisible, y estos actos puede aparecer como la contrapartida oculta de combates o competiciones con una victoria verdadera como coronación. La victoria material se convierte entonces en la manifestación visible del hecho espiritual correspondiente que lo ha determinado a lo largo de las vías, aún abiertas, seguidas por las energías que relacionan lo interior con lo exterior: aparece como el signo real de una iniciación y de una epifanía mística que se han producido en el mismo instante. Las Furias y la Muerte materialmente afrontadas por el guerrero y por el jefe, las reencontraban simultáneamente en el interior en el espíritu, bajo la forma de peligrosas emergencias de poderes de naturaleza abisal. Triunfando, traen la victoria([33]). Es por ello que, según las tradiciones clásicas, toda victoria adquiría un sentido sagrado; y en el emperador, en el héroe, en el jefe victorioso aclamado sobre un campo de batalla -como también en el vencedor de los juegos sagrados- sentía manifestar bruscamente una fuerza mística que los transformaba y los "transhumanizaba". Una de las costumbres guerreras romanas, susceptible de comportar un sentido esotérico, consistía en alzar al vencedor sobre escudos. El escudo, en efecto, estuvo asimilado por Ennio a la bóveda celeste -*altisonum coeli clupeum*- y era consagrado en el templo del Júpiter Olímpico. En el siglo tercero, el título de "imperator" se confundía, de hecho, en Roma, con el de "vencedor" y la ceremonia del "triumfo" era, más que un espectáculo militar, una ceremonia sagrada en el honor del supremo dios capitolino. El triunfador aparecía como una imagen viviente de Júpiter, que iba a depositar entre las manos de este dios el laurel triunfal de su victoria; el carro triunfal era un símbolo de la cuádriga cósmica de Júpiter y las insígneas del jefe correspondían a las del dios([34]). El simbolismo de las "Victorias", walkirias o entidades análogas, que conducen en los "cielos" a las almas de los guerreros caídos, o de un héroe triunfante que, como Hércules, recibe de Niké la corona de los que participan en la indestructibilidad olímpica, se aclara, y completa lo que ha sido dicho a propósito de la guerra santa: se encuentra precisamente aquí un orden de tradiciones en que la victoria adquiere un sentido de inmortalización parecido al de la iniciación y se presenta como la mediadora, sea de una participación en lo trascendente, sea de su manifestación en un cuerpo de potencia. La idea islámica, según la cual los guerreros caídos en la "guerra santa" -*jihâd*- no estarían jamás verdaderamente muertos([35]) se refiere al mismo principio.

Un último punto. La victoria de un jefe fue a menudo considerada por los romanos como una divinidad -*numen*- independiente, cuya vida misteriosa se convertía en el centro de un culto especial. Fiestas, juegos sagrados, ritos y sacrificios eran destinados a reavivar su presencia. La Victoria Caesaris es el ejemplo más conocido([36]). Toda vitoria equivalía a una acción iniciadora o "sacrificial", que daba nacimiento -según se pensaba- a una entidad separada del destino y de la individualidad particular del hombre mortal que la había engendrado, entidad que podía establecer un linaje de influencias espirituales especiales, al igual que la victoria de los ancestros divinos, de la que ya hemos hablado ampliamente. Como en el caso del culto rendido a los ancestros divinos, estas influencias debían ser sin embargo confirmadas y

desarrolladas por ritos que actuaban según leyes de simpatía y analogía. También era, sobre todo, con juegos y competiciones como periódicamente se celebraban las victoriae, en tanto que numina. La regularidad de este culto agonal, establecido por la ley, podía estabilizar una "presencia", dispuesta a unirse ocultamente con las fuerzas de la raza para conducir las hacia un desnudamiento de "fortuna", para hacer nuevas victorias por medio de revelación y reforzamiento de la energía de la victoria original. Así, en Roma, la celebración del César muerto se confundía con la de su victoria y se consagraban juegos regulares a la Victoria Caesaris, pudiéndose ver en él a un "perpetuo vencedor"([37]).

De forma más general, se puede ver en el culto de la Victoria, -que se remonta al período prehistórico-([38]), el alma secreta de la grandeza y de la fides romanas. Desde el tiempo de Augusto, la estatua de la diosa Victoria se situaba sobre el altar del Senado romano y era costumbre que cada senador, al dirigirse a su lugar, se aproximara a ella para quemar granos de incienso. Así esta fuerza parecía presidir invisiblemente las deliberaciones de la curia: las manos se tendían hacia su imagen, durante el advenimiento de un nuevo príncipe, se le juraba fidelidad, y cada año, el 3 de enero, se hacían los votos solemnes para la salud del Emperador y la prosperidad del Imperio. Fue el culto romano más tenaz, el que resistió el mayor tiempo al cristianismo([39]).

Se puede decir, en efecto, que entre los romanos ninguna creencia fue tan viva como la que atribuía a las fuerzas divinas la grandeza de Roma y habrían sostenido su aeternitas([40]); en consecuencia una guerra, para poder ser ganada materialmente, debía ser ganada -o al menos favorecida- místicamente. Tras la batalla de Trasimeno, Fabio dijo a sus soldados: "Vuestra falta es haber olvidado los sacrificios y haber desconocido las advertencias de los Augures, más que carecer de valor o habilidad"([41]). También era artículo de fé, que una ciudad no podía ser conquistada, si no se conseguía que su dios tutelar la abandonara([42]). Ninguna guerra empezaba sin sacrificios, y un colegio especial de sacerdotes -los fetiales- estaban encargados de los ritos relativos a la guerra. La base del arte miliar romano consistía en no estar obligados a combatir si los dioses eran contrarios([43]). Temístocles había dicho: "No somos nosotros, sino los dioses y los héroes quienes han realizado estas empresas"([44]). Así, el verdadero centro se encontraba, una vez más, en lo sagrado. Las acciones sobrenaturales eran llamadas para sostener las acciones humanas y transmutar el poder místico de la Victoria([45]).

Tras haber hablado de la acción y del heroísmo en tanto que valores tradicionales, era necesario subrayar la diferencia que les separa de las formas, que salvo en raras excepciones, revisten en nuestros días. La diferencia consiste, una vez más, en el hecho de que a estos últimos les falta la dimensión de la trascendencia; consiste pues en una orientación que, incluso cuando no está determinada por el puro instinto y un impulso ciego, no conduce a ninguna "apertura" y engendra incluso cualidades que refuerzan el "Yo físico" en un oscuro y trágico esplendor. Los valores ascéticos propiamente dichos testimonian una aminoración análoga -que priva el ascetismo de todo elemento iluminador- en su paso del concepto de ascetismo al de ética, sobre todo cuando se trata de doctrinas morales, como es el caso de la ética kantiana y, en parte, de la ética estoica. Toda moral -cuando se trata de una de sus formas superiores, es decir de lo que se llama "moral autónoma"- no es más que un ascetismo secularizado. Pero no es más que un fragmento superviviente y aparece desprovisto de todo verdadero fundamento. Es así que la crítica de los "libres espíritus" modernos, hasta Nietzsche,

ha hecho un juego fácil en lo que concierne a los valores y los imperativos de la moral llamada, impropriamente, tradicional (impropriamente, pues, en una civilización tradicional, no existía una moral en tanto que dominio autónomo). Era pues fatal que se descendiera a un nivel aun más bajo, que se pasase de la moral "autónoma", categóricamente imperativa, a una moral con base utilitaria y "social", marcada, como tal, por una relatividad y una contingencia fundamentales.

Así el ascetismo en general, el heroísmo y la acción, si no tienden a llevar a la personalidad a su verdadero centro, no tienen nada en común con lo que fue glorificado en el mundo de la Tradición, no son más que una "construcción" que empieza y termina en el hombre y no tiene, por ello, ningún sentido ni valor, fuera del dominio de la sensación, de la exaltación y del frenesí impulsivo. Tal es, casi sin excepción, el caso del culto moderno de la acción. Aun cuando todo no se reduzca a una cultura de "reflejos", a un control casi deportivo de reacciones elementales, como en la mecanización a ultranza de las variedades modernas de la acción, -comprendida, en primer lugar, la guerra misma- es prácticamente inevitable, por todas partes donde se realicen experiencias existencialmente "en el límite", que sea siempre más el hombre quien reaparecerse inevitablemente; el plano se desplaza a menudo hacia fuerzas colectivas subpersonales, cuya encarnación se encuentra favorecida por los "extasis" ligados al heroísmo, al deporte y a la acción.

El mito heroico de base individualista, "voluntarista" y "sobrehumanista" representa, en la época moderna, una peligrosa desviación. En virtud de este mito, el individuo, "cortándose toda posibilidad de desarrollo extra-individual y extra-humano, asume, mediante una construcción diabólica, el principio de su pequeña voluntad física como punto de referencia absoluto, y ataque al fantasma exterior oponiéndole la exacerbación del fantasma de su Yo. No deja de irónico que, ante esta demencia contaminadora, quien percibe el juego de estos pobres hombres más o menos heroicos, piense de nuevo en los consejos de Confucio, según los cuales todo hombre razonable "tiene el deber de conservar la vida en vistas a desarrollar las únicas posibilidades que hacen al hombre verdaderamente digno de llevar este nombre"([46]). Pero el hecho es que el hombre moderno tiene necesidad, como de una especie de estupefaciente, de estas formas degradadas o profanadas de acción: tiene necesidad para escapar al sentimiento del vacío interior, para sentirse él mismo, para encontrar, en sensaciones exasperadas, el sucedáneo de un verdadero significado de la vida. Una de las características de la "edad sombría" occidental es esta especie de agitación titánica que supera todos los límites, que va de fiebre en fiebre y despierta siempre nuevas fuentes de embriaguez y aturdimiento.

Mencionaremos aun, antes de ir más lejos, un aspecto del espíritu tradicional que interfiere con el dominio del derecho y se refiere, en parte, a los puntos de vista que acaban de exponerse. Se trata de las ordalias y los "juicios de Dios".

Sucede amenudo que se busca en la experiencia que constituye una acción decisiva -experimentum crucis- la prueba de la verdad, del derecho, de la justicia y de la inocencia. Al igual que se reconoció tradicionalmente al derecho un origen divino, así la injusticia se consideró como la infracción de ese derecho susceptible de ser constatada gracias al signo que constituía el resultado de una acción humana convenientemente orientada. Una

costumbre germánica consistía en sondear, por la prueba de las armas, la voluntad divina, por medio de un oráculo sui generis donde la acción servía de mediadora. Una idea análoga sirvió de fundamento al duelo. Partiendo del principio de coelo est fortitudo (Annales Fuldenses), esta costumbre se extendió incluso a los Estados y a las naciones en lucha. La batalla de Fontenoy, en el año 841, fue considerada como un "juicio de Dios" llamado a decidir el buen derecho de dos hermanos que reivindicaban cada uno para sí la herencia del reino de Carlomagno. Cuando se libraba una batalla con este espíritu, obedecía a normas especiales: se prohibía, por ejemplo, al vencedor, tomar botín o explotar estratégica y territorialmente el éxito, además, los dos bandos debían cuidar igualmente a los heridos y los muertos. Por lo demás, según la concepción general que ha prevalecido hasta el fin del período franco-carolingio, incluso fuera de la idea consciente de una prueba, la victoria o la derrota fueron consideradas como signos de lo alto, revelando la justicia o la injusticia, la verdad o la falta([47]). A través de la leyenda del combate de Rolando y de Ferragus y temas análogos de la literatura caballeresca, se constata que la Edad Media llegó hasta hacer depender de la prueba de las armas el criterio de la fe más verdadera.

En otros casos, la prueba de la acción consistió en provocar un fenómeno extranormal. Esto se practicaba ya en la antigüedad clásica. Se conoce, por ejemplo, la tradición romana relativa a una vestal sospechosa de sacrilegio, que demostró su inocencia llevando, agua del Tíber en un tamiz. No es solo patrimonio de las formas degeneradas que han sobrevivido en los salvajes la costumbre de desafiar al culpable, que niega el acto del que se le acusa, siendo considerada como justificada el avalar por ejemplo con un veneno o un fuerte vomitivo la acusación, si la sustancia producía los efectos habituales. En la Edad Media europea, era preciso afrontar voluntariamente ordalias análogas -no ser herido por hierros al rojo o por agua hirviente- no solo en el dominio de la justicia temporal sino sobre el mismo plano sagrado: los monjes, y también los obispos, aceptaron este criterio como prueba de la verdad de sus afirmaciones en materia de doctrina([48]). La tortura misma, concebida como un medio de inquisición, tuvo, en el origen, relaciones con la idea del "juicio de Dios": se pensaba que un poder casi mágico estaba relacionado con la verdad; se estaba convencido que ninguna tortura podía hundir la fuerza interior de un inocente y de quien afirmaba la verdad.

La relación que todo esto tuvo con el carácter místico, tradicionalmente reconocido, a la "victoria", es manifiesto. En estas pruebas, comprendida la de las armas, se pensaba "llamar a Dios" a prestar testimonio, obteniendo de él un signo sobrenatural que sirviera de juicio. Representaciones teistas ingenuas de este tipo, se pueden remontar a la forma más pura de la idea tradicional, según la cual, el derecho y la justicia aparecían, en último análisis, como manifestaciones de un orden metafísico concebido como realidad, que el estado de verdad y de justicia en el hombre tiene el poder de evocar objetivamente. La idea del supramundo como realidad en sentido eminente, es decir superior a las leyes naturales, y siempre susceptible de manifestarse aquí abajo cada vez que el individuo le abre la vía, ante todo remitiéndose a ella de una forma absoluta y desindividualizada, según el puro espíritu de verdad, luego entrando en estados psíquicos determinados (tales que el estado ya descrito de competición heroica que "desliga", o bien la extrema tensión de la prueba y del peligro afrontada) que sirven -por así decirlo- para abrir los circuitos humanos cerrados a circuitos más amplios, comportando la posibilidad de efectos insólitos y aparentemente milagrosos,

esta idea decimos, sirve para explicar y dar su justo sentido a las tradiciones y a las costumbres que hemos referido: sobre su plano, la verdad y la realidad, el poder y el derecho, la victoria y la justicia, no eran más que una sola y misma cosa, cuyo verdadero centro de gravedad, una vez más, se encontraba en lo sobrenatural.

Estos puntos de vista no pueden, por el contrario, aparecer más que como superstición pura en todas partes donde el "progreso" ha privado sistemáticamente a la virtud humana de toda posibilidad de relacionarse instintivamente con un orden superior. La fuerza del hombre estaba concebida de la misma forma que la de un animal, es decir, como un facultad de acciones mecánicas en un ser que no está unido por nada a lo que le trasciende en tanto que individuo, la prueba de la fuerza no puede evidentemente significar nada y la salida de toda competición se convierte en contingente, sin relación posible con un orden de "valores". La transformación de la idea de verdad, del derecho y de la justicia de las abstracciones o de las convenciones sociales, el olvido de esta sensación que permitiera decir, en la India aria, que "es sobre la verdad que la tierra se funda" -satyena uttabhita bhumih-, la destrucción de toda percepción de los "valores" como apariciones objetivas, casi físicas, digamos, del mundo de la supra-realidad en la trama de la contingencia, hacen que sea natural que se pregunte como la verdad, el derecho y la justicia han podido influir sobre el determinismo de fenómenos y hechos que la ciencia, al menos hasta ayer, ha declarado como no susceptible de modificaciones([49]). Es por el contrario a los discursos sonoros y confusos de los legisladores, a las laboriosas destilaciones de los códigos, a los artículos de leyes "iguales para todos", que los Estados secularizados y las plebes coronadas se han vuelto todo-poderosos, es a todos estos que, por el contrario, se remite el decidir la verdad y la justicia, de la inocencia y la falta. La soberbia seguridad, intrépida y supra-individual, con la cual el hombre de la tradición, armado de fe y de hierro, se dirigía contra el injusto, la inquebrantable firmeza espiritual que afirmaba a priori y absolutamente en una fuerza sobrenatural inaccesible al poder de los elementos, sensaciones e incluso leyes naturales, es, al contrario, "superstición.

A la disolución de los valores tradicionales ha seguido luego, también aquí, su inversión. Es así como el mundo moderno hace profesión de "realismo" y parece recuperar la idea de la identidad de la victoria y del derecho con el principio: "fuerza hace derecho"; pero se trata de fuerza en el sentido más material, e incluso, referida al plano de la guerra en sus formas más recientes, en el sentido directamente arimánico, porque el potencial técnico e industrial ha devenido el factor absolutamente determinante; hablar actualmente de "Valores" y de derecho es pura retórica. Pero precisamente tal retórica se moviliza, con grandes frases e hipócritas proclamaciones de principios, como medio suplementario al servicio de una brutal voluntad de poder. Se trata aquí de un aspecto particular del trastorno general de la época moderna, del que hablaremos, por lo demás, llegado el momento.

([1])Referencia de A. PIGANIOL, Recherches sur les Jeux romains, Estrasburgo, 1923, pags. 124 y sigs.

([2])Cf. G. BOISSIER, La fin du paganisme, París, 1891, v. I, pag. 95-96; v. II, pag. 97 y sigs.

([3])DION CASIO, LI, 1.

([4])SAN AGUSTIN, Civ. Dei., Iv, 26.

([5])Cf. PAUSANIAS, V, 7, 4; L. PRELLER, Griechische Mythologie, Berlín, 1872, v. I, pag. 49.

([6])Cf. PINDARO, Ol., III, sigs.; X, 42 y sigs.; DIODORO, iv, 14.

([7])Cf. PINDARO, Ol., III, 13 y sigs.; PLINIO, Hist. Nat., XVI, 240.

([8])TERTUIANO, De Spect., VIII.

([9])LIDIO, De Mensibus, I, 4; I, 12.

([10])L. FRIEDLAENDER, Die Spiele, en apéndice a MARQUARDT, ct. v. II. pág. 248, 283, 286-9; J.J. BACHOFEN, Urreligion und antike Symbole, Leipzig. 1926, v. I, pag. 343, 329-347. El simbolismo innegable de los diferentes detalles de construcción de los circos romanos es una de las huellas de la presencia de conocimientos "sagrados" en el arte antiguo de los constructores.

([11])Cf. BACHOFEN, op. cit., v. I, pag. 340-2.

([12])PIGANIOL, Op. cit., pag. 143. En otro tiempo el dios Sol tenía su templo en medio del estadio y sobre todo las carreras cíclicas se consagraban a este dios, representado como conductor del carro solar. En Olimpia tenía doce filas -dodekagnamptos (cf. PINDARO, Ol., II, 50)- relacionadas con el sol en el Zodíaco y CASIODORO (Var. Ep., III, 51) que representaban el curso de las estaciones.

([13])PIGANIOL, op. cit., p. 143. En otro tiempo el dios Sol tenía su templo en medio del estadio, y eran sobre todo las carreras cíclicas las que estaban consagradas a este dios, representado como conductor del carro solar. En Olimpia tenía doce líneas -dodekagnamptos (cf. PINDARO, Ol., II, 50)- lo cual estaba en relación con el sol en el Zodiaco, y CASIODORO (Var. Ep., III, 51) dice que el circo romano representaba el curso de las estaciones.

([14])Cf. PIGANIOL, op. cit., pag. 141, 136; BACHOFEN, Urreligio., cit., v. I, pag. 474. Se ha señalado con razón que estos juegos romanos corresponden a tradiciones análogas de diferentes linajes arios. En la fiesta del Mahavrata, celebrada en la India antigua durante el solsticio de invierno, un representante de la casta blanca arya, combatía con un representante de la casta oscura de los shudra por la posesión de un objeto simbólico, que representaba el sol (cf. von SCHORODER, Arische Religion, v. II, pag. 137; WEBER, Indisch. Stud., v. X, pag. 5). La lucha periódica de dos caballeros, uno sobre un caballo blanco, el otro sobre un caballo negro, en torno a un árbol simbólico, sirve de tema a una antigua saga nórdica. (cf. GRIMM, Deutsche Myth., cit., v. II, pag. 802).

([15])Cf. BACHOFEN, Urreligion, v. I, pag. 343, sigs.; PIGANIOL, Op. cit., pag. 1-14.

([16])TERTULIANO, De Spect., VIII.

([17])PIGANIOL, Op. cit., pag. 139.

([18])Cf. PRELLER, Röm. Myth., cit., pag. 128-9, 197 y sigs.

[[19]]Cf. FRIEDLAENDER, op. cit., pag. 251.

[[20]]MACROBIO, I, 17, 25. Es Platón quien ha dicho: "La victoria que [los vencedores en los juegos olímpicos] ganan es la salvación de toda la ciudad" (Rep., 465 d).

[[21]]TERTULIANO, De Spect., XXV.

[[22]]Cf. PIGANIOL, Op. cit., pag. 118-119; RODHE, Psych, v. I, pag. 218.

[[23]]BACHOFEN, Urreligion, v. I, pag. 171-2, 263, 474, 509; Versuch übr die Grabersymbolik der Alten, Basel, 1925, passim.

[[24]]Cf. RODHE, Psyché, v. I, pag. 18-20, 153.

[[25]]Cf. PIGANIOL, Op. cit., pag. 118-117.

[[26]]Cf. GOLThER, Germ. Myth., cit, pag. 98-99, 109, 111.

[[27]]Yasht, XIII, 23-24, 66-67.

[[28]]Cf. S. DARMESTETER, Avesta, in Sacred Books of the East, Yasht, pag. 179.

[[29]]Se hace derivar habitualmente de salire o de saltare el nombre de otro colegio sacerdotal, el de los Salios. Cf. la expresión de Djelaleddin El-Rumi (apud RODHE, v. II, pag. 27): "Aquel que conoce la fuerza de la danza habita en Dios, pues sabe como es el amor que mata".

[[30]]Cf. SAGLIO, Dict. Ant. v. VI, pag. 947. Los Curetes, danzarines armados orgiásticos -arkesteres aspidephoroi- eran considerados como seres semidivinos y profetas con poderes de iniciación y de "alimentadores del niño" -pandotrophoi- (cf. J.E. HARRISON, Themis, Cambridge, 1912, pag. 23-27) es decir, del nuevo príncipe que nace a la vida a través de estas experiencias.

[[31]]Cf. BRUGMAN, Indogerman. Forschungen, XVIII, 433.

[[32]]SAGLIO, Dict. Ant., v. VI, pag. 944.

[[33]]La concepción nórdica según la cual son las walkirias quien hacen ganar las batallas -ratha sigri (cf. GRIMM, Deutsche Mythologie, I, pag. 349)- expresa la idea de que son precisamente estos poderes quienes deciden la lucha y no las fuerzas humanas en sentido estricto e individualita del término. La idea de la manifestación de un poder trascendente -como en ocasiones la voz del dios Fauno oída súbitamente en el momento de la batalla y capaz de aterrorizar al enemigo- se encuentra amenudo en la romanidad (cf. PRELLER, Röm. Myth., pag. 337), al igual que la idea según la cual el sacrificio de un jefe es en ocasiones necesario para actualizar enteramente este poder, según el sentido general de las muertes rituales (cf. Introduzione alla magia, v. III, pag. 246 y sigs.): es el rito de la devotio, el holocausto del jefe con la intención de desencadenar las fuerzas inferiores y el genio del espanto contra el enemigo; cuando sucumbe (por ejemplo en el caso del consul Decio), se manifiesta el terror infundido correspondiente al poder libre fuera del cuerpo (cf. PRELLER, op.

cit., pag. 466-670), a comparar con el herfjöturr, terror infundido mágicamente al enemigo por las walkirias desencadenados (cf. GOLTHER, op. cit., pag. 111). Un último eco de significados de este tipo se encuentra en los kamikaze japoneses utilizados durante la última guerra mundial: se sabe que el nombre de estos pilotos-suicida lanzados contra el enemigo significa "el viento divino" y se refiere, en principio, a un orden de ideas análogo.

([34])Cf. PRELLER, op. cit., pag. 202-5.

([35])Un enigmático testimonio del Corán (II, 149, cf. III, 163) afirma precisamente: "No llameis muertos a quienes han muerto en la vía de Dios; están vivos por el contrario aún cuando no lo percibais". Esto corresponde por lo demás a la enseñanza de PLATON (Rep. 468 e) según el cual algunos muertos en la guerra, forman un solo cuerpo con la raza de oro que, según Hesiodo, jamás ha muerto, sino que subsiste y vela, invisible.

([36])Cf. PIGANIOL, Jeux Rom., cit. pag. 124, 147 y 118.

([37])Cf. DION CASIO, XLV, 7

([38])Cf. DIONISIO ALIC., 1, 32, 5.

([39])Cf. BOISSIER, La fin du paganisme, cit., v. II, pag. 302 y sigs.

([40])Cf. CICERON, De nat. deur., II, 3, 8. PLUTARCO, Rom., 1, 8.

([41])TITO LIVIO, XVII, 9; cf. XXXI, 5; XXXVI, 2; PLUTARCO (Marc., IV) refiere que los romanos "no permitían olvidar los auspicios ni siquiera al precio de grandes ventajas, porque estimaban más importante para la salvación de la ciudad, que los cónsules venerasen las cosas sagradas que el vencer al enemigo.

([42])Cf. MACROBIO, III, 9, 2; Ad. Aen., II, 244; MARQUARDT, v. I, pag. 25-26.

([43])FUSTEL DE COULANGES, Cit. Ant., cit. pag. 192. Para los nórdico-arios cf. GOLTHER, op. cit., pag. 551.

([44])HERODOTO, viii, 109, 19.

([45])Entre los pueblos salvajes subsisten a menudo huellas características de estos aspectos que, considerados en su justo lugar y en su justo sentido, no se reducen a una "superstición". Para ellos, la guerra, en último análisis, es una guerra de magos contra magos: la victoria pertenece a aquel que tiene la "medicina de guerra" más poderosa, cualquier otro factor aparente, comprendido el valor mismo de los guerreros, no era más que una consecuencia (cf. LEVY-BRUHL, Ment. primit., cit., pag. 37, 378).

([46])DE GIORGIO ("Zero") en La Contemplazione e l'Azione (revista "La Torre") nº 7, 1930.

([47])Cf. "Der Vertrag von Verdun", editado por T. MAYER, Leipzig, 1943, pag. 153-156.

([48])Así, a propósito de la prueba del fuego, se refiere, por ejemplo, que hacia el año 506, bajo el emperador Atanasio, un obispo católico de Oriente propuso a un obispo arriano "probar por este medio cual de las dos fes era la verdadera. El arrianismo rechazó hacerlo,

mientras el ortodoxo, entró en el fuego y salió indemne". Por lo demás, este poder -según PLINIO (VII, 2), era propio de los sacerdotes de Apolo: *super ambustam ligni struem ambulantes, non aduri tradebantur*. La misma idea se encuentra también en un plano superior: según la antigua idea irania, en el "fin del mundo" un río de fuego que todos los hombres deberán atravesar: los justos se distinguirán por que no sufrirán ningún daño, mientras que los malvados serán arrastrados (Bundahesh, XXX, 18).

([49])Decimos "hasta ayer", por que las investigaciones metafísicas modernas han terminado por reconocer en el hombre posibilidades extranormales latentes, capaces de manifestarse objetivamente y modificar la trama de los fenómenos físico-químicos. Además sería inverosímil que el empleo de pruebas como las de la ordalia haya podido mantenerse durante tanto tiempo sin que ningún fenómeno extraordinario se haya producido y que se haya visto regularmente sucumbir a los que lo afrontaban, las constataciones metafísicas deberían bastar para reflexionar sobre los juicios habituales relativos al carácter "supersticioso" de estas variantes de la "prueba de Dios".

19. EL ESPACIO - EL TIEMPO - LA TIERRA

En las páginas que preceden, hemos llamado la atención sobre el hecho que el hombre tradicional y el hombre moderno no se diferencian solo por su mentalidad y su tipo de civilización. La diferencia afecta igualmente a las posibilidades mismas de la experiencia, a la forma de vivirla en el mundo de la naturaleza, es decir, a las categorías de percepción y a la relación fundamental entre el Yo y el no-Yo. El espacio, el tiempo, la causalidad, han tenido, para el hombre tradicional, un carácter muy diferente del que corresponde a la experiencia del hombre de épocas más recientes. El error de lo que se llama gnoseología (teoría del conocimiento), a partir de Kant, es suponer que estas formas fundamentales de la experiencia humana han sido siempre las mismas y, en particular, las que son familiares al hombre actual. En realidad se puede constatar, a este respecto también, una transformación profunda, conforme al proceso general de involución. Nos limitaremos aquí a examinar la diferencia en cuestión en lo que respecta al espacio y al tiempo.

En lo que concierne al tiempo, el punto fundamental ya ha sido indicado en la introducción: El tiempo de la civilización tradicional no es un tiempo "histórico" lineal. El tiempo, el devenir, están inmediatamente relacionados con lo que es superior al tiempo, de forma que la percepción se encuentra espiritualmente transformada.

Para aclarar este punto, es útil precisar lo que el tiempo significa hoy. Es el orden simple e irreversible de acontecimientos sucesivos. Sus partes son homogéneas unas en relación a las otras y, por ello, medibles como una cantidad. Además, comporta la diferenciación del "antes" y del "después" (pasado y futuro) en relación a un punto de referencia completamente relativo (el presente). Pero el hecho de ser pasado o futuro, en un momento o en otro del tiempo, no confiere ninguna cualidad particular a un acontecimiento dado: lo relaciona con una fecha y es todo. Existe, en suma, una especie de indiferencia recíproca entre el tiempo y sus contenidos. La temporalidad de estos contenidos significa simplemente que son llevados por una corriente continua que no vuelve atrás nunca y de la que, en el fondo, cada punto, aunque sea siempre diferente, es, sin embargo, siempre igual a no importa qué otro. En las concepciones científicas más recientes -como las de Minkowski o Einstein- el tiempo pierde su carácter. Se habla en efecto de la relatividad del tiempo, del tiempo como "cuarta dimensión del espacio", y así sucesivamente, lo que significa que el tiempo se convierte en un orden matemático, absolutamente indiferente a los acontecimientos, que pueden encontrarse en un "antes", antes que en un "después", únicamente en función del sistema de referencia elegido.

La experiencia tradicional del tiempo es de naturaleza diferente. El tiempo no es una cantidad, sino una cualidad; no una serie, sino un ritmo. No discurre uniforme e indefinidamente, sino que se fracciona en ciclos, períodos, de los que cada momento tiene un significado y por ello un valor específico en relación a todos los demás, una individualidad viviente y una función. Estos ciclos o períodos -el "gran año" caldeo y helénico, el saeculum etrusco-latino, el eón iranio, los "soles" aztecas, los kalpa hindúes, etc...- representan cada uno un desarrollo completo, formando unidades cerradas y perfectas, es decir, idénticas, repitiéndose, no cambian y no se multiplican, sino que se suceden, según una feliz expresión, como "una serie de eternidades"([1]).

Tratándose de un conjunto no cuantitativo, sino orgánico, la duración cronológica del saeculum podía también ser flexible. Duraciones cualitativamente desiguales podían ser consideradas como iguales desde el momento en que cada una de ellas contenía y reproducía todos los momentos típicos de un ciclo. Por esto tradicionalmente se repiten los números fijos -por ejemplo, el siete, el nueve, el doce, el mil- que no expresan cantidades, sino estructuras típicas del ritmo, permitiendo ordenar las duraciones materialmente diferentes, pero simbólicamente equivalentes.

El mundo tradicional conoció, en lugar de la secuencia cronológica indefinida, una jerarquía fundada sobre las correspondencias analógicas entre los grandes y los pequeños ciclos, que desembocan, a decir verdad, en una especie de reducción de la multiplicidad temporal a la unidad supratemporal([2]). El pequeño ciclo reproduciendo analógicamente el gran ciclo, se disponía virtualmente también de un medio de participar en órdenes más vastos, en duraciones cada vez más libres de todo residuo de materia o de contingencia, hasta el punto de alcanzar, por así decir, una especie de espacio-tiempo, una estructura inmutable a través de la cual se transparentan significados eternos([3]). Ordenando el tiempo de lo alto, de manera que cada duración se distribuya en períodos cíclicos que reflejan esta estructura, asociando a momentos determinados de estos ciclos las celebraciones, ritos o fiestas destinadas a despertar o a hacer presentir los significados correspondientes, el mundo tradicional, a este respecto también, actuó en el sentido de una liberación y una transfiguración; ha detenido el flujo confuso de las aguas; ha creado esta transparencia a través de la corriente del devenir, que permite la visión de la inmóvil profundidad. No hay que extrañarse que el calendario, base de la medida del tiempo, haya tenido en otro tiempo un carácter sagrado y haya sido confiado a la ciencia de la casta sacerdotal, ni que algunas horas del día, algunos días a la semana, y algunos días al año, hayan sido consagrados a algunas divinidades o relacionadas con ciertos destinos. Una huella de esto permanece en el catolicismo, que conocía un año constelado de fiestas religiosas y de días, más o menos, marcados por santos, mártires o acontecimientos sagrados, donde se conserva aun como un eco de esta antigua concepción del tiempo, ritmado por el rito, transfigurado por el símbolo, formado a imagen de una "historia sagrada".

El hecho que para fijar las unidades de ritmo, se adopte tradicionalmente las estrellas, los períodos estelares y, sobre todo, los puntos del recorrido solar, está lejos de apoyar las interpretaciones llamadas "naturalistas": el mundo tradicional, en efecto, no "diviniza" nunca los elementos de la naturaleza y del cielo, sino que, a la inversa, se sirve de ellos como soportes para expresar analógicamente significados divinos, significados percibidos directamente por civilizaciones que "no consideraban el cielo superficialmente ni como bestias de pastoreo"([4]). Se puede incluso admitir que el recorrido anual del sol fue primordialmente el centro y el origen de un sistema unitario (cuyo calendario no era más que un aspecto) que establecía constantes interferencias y correspondencias simbólicas y mágicas entre el hombre, el cosmos y la realidad sobrenatural([5]). Las dos curvas de descenso y ascenso de la luz solar en el año aparecen, de hecho, como la realidad perceptible más inmediata para expresar el sentido sacrificial de la muerte y del renacimiento, el ciclo constituido por la vía oscura descendente y por la vía luminosa ascendente.

Tendremos que referirnos, a continuación, a la tradición según la cual la región que hoy corresponde al Artico fue la sede original de los linajes que crearon las principales

civilizaciones indo-europeas. Se puede pensar que cuando se producía la glaciación ártica, la división del "año" en una sola noche y un solo día haya dramatizado fuertemente la experiencia del recorrido solar, hasta el punto de hacer de él uno de los mejores soportes para expresar los lazos metafísicos indicados, sustituyéndolos a lo que, como puro simbolismo "polar", y no aun solar, se refería a períodos más lejanos.

Las constelaciones zodiacales se prestan de forma natural a la fijación de los "momentos" de este desarrollo, articulaciones del "dios-año", el número doce es una de las "siglas del ritmo" que se repiten más frecuentemente a propósito de todo lo que tiene el sentido de una realización "solar" y representa también por todas partes donde se constituye un centro que, de una forma o de otra, haya encarnado o intentado encarnar la tradición urano-solar, por todas partes donde el mito o la leyenda han expresado bajo la forma de representaciones o personificaciones simbólicas, un tipo de regencia análoga([6]).

Pero en el recorrido duodecimal del sol a través de los doce signos zodiacales, existe un momento crítico que tiene un significado particular: el que corresponde al punto más bajo de la eclíptica, el solsticio de invierno, fin del descenso, principio del ascenso, separación del período oscuro y del luminoso. Según representaciones que se remontan a la alta prehistoria, el "dios-año" aparece aquí como el "hacha" o "dios-hacha", que corta en dos partes el signo circular del año o de otros símbolos equivalentes: espiritualmente, es el momento típicamente "triumfal" de la solaridad (presentado en diferentes mitos como el resultado victorioso de la lucha de un héroe solar contra criaturas representantes del principio tenebroso, a menudo con una referencia al signo zodiacal en el cual se encuentra, según las edades, el solsticio de invierno). Esta "separación", que es una resurrección, es también iniciación en una "vida nueva", en un nuevo ciclo: natalis dii solis invicti.

Las fechas corresponden a situaciones estelares susceptibles -como la solsticial- de expresar, en términos de simbolismo cósmico, verdades superiores, se conservan, por otra parte, prácticamente inmutables cuando la tradición cambia de forma y se transmite a otros pueblos. Un estudio comparado permite revelar fácilmente la correspondencia y uniformidad de las fiestas y los ritos fundamentales del calendario, gracias a los cuales lo sagrado se introducía en la trama del tiempo a fin de fraccionar la duración en otras tantas imágenes cíclicas de una historia eterna, que los fenómenos de la naturaleza recordaban y ritmaban.

El tiempo presentaba, además, en la concepción tradicional, un aspecto mágico. Cada punto de un ciclo teniendo -en virtud de la ley de las correspondencias analógicas- su individualidad propia, la duración desarrollaba la sucesión periódica de manifestaciones típicas de influencias y poderes determinados y comportaba, por tanto, tiempos propicios y no propicios, fastos y nefastos. Este aspecto cualitativo del tiempo constituía un elemento esencial de la ciencia del rito: las "partes" del tiempo no podían ser consideradas como indiferentes, en relación a las acciones a realizar, sino que presentaban, por el contrario, un carácter activo, que debía tenerse en cuenta([7]). Cada rito tenía pues su "tiempo", debía ser ejecutado en un momento determinado, fuera del cual su virtud se encontraba aminorada o paralizada, o incluso orientada hacia un efecto opuesto. En algunos aspectos, se puede estar de acuerdo con quien ve en el antiguo calendario el orden de periodicidad de un sistema de ritos([8]). De forma más general, se conocieron disciplinas -como las ciencias augurales- cuyo objeto consistía en

buscar si tal momento o tal período era o no propicio para la realización de una acción determinada. Ya hemos hecho alusión al lugar que tenía este tipo de preocupación, incluso en el arte militar romano.

Conviene señalar que todo esto no corresponde de ninguna manera a un "fatalismo", sino que expresa, ante todo, la intención permanente del hombre tradicional de prolongar y completar su propia fuerza con una fuerza no humana, descubriendo los momentos en que dos ritmos -el ritmo humano y el de las potencias naturales- pueden, por una ley de sintonía, de acción concordante y de correspondencia entre la física y la metafísica, convertirse en una sola cosa, hasta el punto de arrastrar a la acción a los poderes invisibles([9]). Así se encuentra de nuevo confirmada la concepción cualitativa del tiempo viviente, donde cada hora y cada instante tiene su rostro y su "virtud" y donde, sobre el plano más elevado, el plano simbólico-sagrado([10]) existen leyes cíclicas que desarrollan idénticamente una "cadena ininterrumpida de eternidades".

De lo anterior se desprende una consecuencia que no carece de interés. Si, tradicionalmente, el tiempo empírico fue ritmado y medido por un tiempo trascendente, no conteniendo hechos sino significados y si es en este tiempo esencialmente suprahistórico donde viven y "actúan" los mitos, los héroes y los dioses tradicionales, se debe sin embargo concebir un tránsito en sentido inverso, de lo bajo hacia lo alto. En otros términos, puede suceder que algunos hechos o personajes, históricamente reales, hayan repetido y dramatizado un mito, encarnado -parcial o completamente, conscientemente o no- estructuras y símbolos suprahistóricos. Por ello mismo, estos hechos o estos seres pasan entonces de un tiempo a otro, deviniendo expresiones nuevas de realidades preexistentes. Pertenecen simultáneamente a los dos tiempos, son personajes y hechos a la vez reales y simbólicos, y pueden ser así transportados de un período a otro, antes o después de su existencia real, cuando se considera el elemento suprahistórico que representan; por ello algunas investigaciones de los sabios modernos respecto de la historicidad de diversos acontecimientos o personajes del mundo tradicional, su cuidado por separar el elemento histórico y del elemento mítico o legendario, su extrañeza ante cronologías tradicionales "infantiles", algunas de sus ideas, en fin, relativas a lo que se llama "evhemerizaciones", no reposan más que sobre el vacío. En el caso en cuestión -ya lo hemos dicho- son precisamente el mito y la anti-historia quienes conducen al conocimiento más completo de "la historia".

Además, más o menos en el mismo orden de ideas, hay que buscar el verdadero sentido de las leyendas relativas a personajes secuestrados en lo "invisible" y sin embargo "jamás muertos", destinados a "despertarse" o manifestarse de nuevo durante cierto tiempo (correspondencia cíclica), como por ejemplo Alejandro Magno, el Rey Arturo, "Federico", Sebastian, encarnaciones diversas de un tema único, transposiciones de la realidad a la suprarealidad. Es así, en fin, como se debe comprender la doctrina hindú de los avatares o encarnaciones divinas periódicas, bajo el aspecto de figuras diferentes, pero que expresan una función idéntica.

Si el hombre tradicional tenía del tiempo una experiencia esencialmente diferente de la del hombre moderno, consideraciones análogas son igualmente válidas en lo que concierne al espacio.

Hoy el espacio es considerado como el mero "contenedor" de los cuerpos y de los movimientos, indiferentes en sí a los y otros. Es homogéneo: cualquiera de sus regiones equivale objetivamente a otra y el hecho de que algo se encuentre -o que un acontecimiento se desarrolle- en un punto del espacio antes que en otro, no confiere ninguna cualidad particular a la naturaleza íntima de esta cosa o de este acontecimiento. Nos referimos aquí a lo que representa el espacio en la experiencia inmediata del hombre moderno y no a algunas recientes concepciones físico-matemáticas del espacio como espacio curvo y espacio no homogéneo pluridimensional. Por otra parte, se trata solo de esquemas matemáticas, cuyo valor es puramente pragmático y a los que no corresponde ninguna experiencia; los diferentes valores que presentan los lazos de cada uno de estos espacios considerados como "campos intensivos", no se refieren más que a la materia, la energía y la gravitación, y de ninguna manera a algo extra-físico o cualitativo.

En la experiencia del hombre tradicional, por el contrario, e incluso en las huellas residuales de estas experiencias que se encuentran en algunas poblaciones salvajes, el espacio es algo vivo, y saturado de todo tipo de cualidades e intensidades. La idea tradicional del espacio se confunde muy a menudo con la del "eter vital" -el akasha, el "mana"-sustancia-energía mística que lo penetra todo, más inmaterial que material, más psíquico que físico, a menudo concebido como "luz", distribuido según saturaciones diversas en las diferentes regiones, de las que cada una parece poseer virtudes particulares y participar esencialmente en los poderes que residen, hasta el punto de hacer, por así decir, de cada lugar un lugar fatídico, con su intensidad y su individualidad ocultas([11]). La expresión pauliana bien conocida: "Estamos en Dios, en Él vivimos y morimos", puede aplicarse, a condición de reemplazar la palabra Dios por el término "divino", "sacrum" o "numinoso", a lo que correspondía, para el hombre tradicional, al espacio de los modernos, "lugar" abstracto e impersonal de los objetos y movimientos.

No es posible examinar aquí todo lo que se fundaba, en el mundo tradicional, sobre tal sensación del espacio. Nos limitaremos a algunos ejemplos que afectan a dos órdenes distintos a los cuales ya hemos aludido, el orden mágico y el simbólico.

En lo que concierne al segundo, se constata que el espacio ha servido constantemente de base, en la antigüedad, a las expresiones más características de la metafísica. La región celeste y la región terrestre, lo alto y lo bajo, tanto como lo vertical y lo horizontal, la derecha y la izquierda y así sucesivamente, facilitaron la materia de un simbolismo típico, expresivo y universal, una de cuyas formas más conocidas es el simbolismo de la cruz. Puede establecerse también una relación entre la cruz de dos dimensiones y los cuatro puntos cardinales, entre la cruz de tres dimensiones y el esquema obtenido añadiendo a estos puntos las direcciones de lo alto y lo bajo, sin que esto justifique las interpretaciones naturalistas (geo-astronómicas) de los símbolos antiguos. Conviene en efecto repetir aquí lo que ya se ha dicho a propósito del aspecto astronómico de los calendarios, a saber, que el hecho de reencontrar la cruz en la naturaleza significa simplemente "que el verdadero simbolismo, lejos de ser inventado artificialmente por el hombre, se encuentra en la naturaleza o incluso, para expresarnos mejor, que la naturaleza entera no es más que un símbolo de las realidades transcendentales"([12]).

Sobre el plano mágico, a cada dirección del espacio también correspondieron antiguamente "influencias" determinadas, presentadas a menudo bajo forma de entidades, genios, etc...; el

conocimiento de estas correspondencias no sirvió solo de base para aspectos importantes de la ciencia augural y de la geomancia (el desarrollo de esta disciplina en Extremo-Oriente ha sido particularmente característica), sino también para la doctrina de las orientaciones sagradas en el rito y en la disposición de los templos (las catedrales se "orientaban" en Europa hasta la Edad Media) conforme a la ley de las analogías y a la posibilidad que comporta prolongar lo humano y lo visible en lo cósmico y lo invisible. Al igual que un momento del tiempo tradicional equivale a otro si se trata de una acción -sobre todo ritual- a realizar, e incluso, de una forma más general, ningún punto, región o lugar del espacio tradicional equivalía a otro, y esto se aplicaba a un orden de ideas mucho más vastas que aquel al que se refería, por ejemplo, la elección de lugares subterráneos o cavernas para algunos ritos, de altas montañas para otros y así sucesivamente. Ha existido en efecto, tradicionalmente, una verdadera geografía sagrada, que no era arbitraria, sino conforme a transposiciones físicas de elementos metafísicos. A ella se refiere la teoría de las tierras y de las ciudades "santas", de los centros tradicionales de influencias espirituales sobre la tierra, y de ambientes consagrados en vistas de "vitalizar" particularmente toda acción que se desarrolle, hacia lo trascendente. En general, los lugares donde se fundaron templos, así como numerosas ciudades en el mundo de la Tradición, no fueron elegidos al azar, o según simples criterios de oportunidad y la construcción, además de estar precedida de ritos determinados, obedecía a leyes especiales de ritmo y analogía. No tendríamos dificultades de elección para reunir ejemplos que mostrasen como el espacio en el cual se desarrollaban en general los ritos tradicionales, no es el espacio de los modernos, sino un espacio efectivamente metafísico, viviente, fatídico, magnético, donde cada gesto tiene su valor, donde cada signo trazado, cada palabra pronunciada, cada operación realizada, adquiere un sentido de ineluctabilidad y eternidad y se transforma en una suerte de decreto de lo invisible. En el espacio del rito es preciso ver un estadio más intenso de la misma sensación general del espacio que experimentaba el hombre tradicional.

Completaremos este orden de consideraciones con unas breves notas sobre los "mitos" que el hombre antiguo, si hemos de creer a nuestros contemporáneos, habría fantásticamente bordado sobre los diversos elementos y aspectos de la naturaleza. La verdad es que una vez más encontramos, aquí, esta oposición entre suprarrealismo y humanismo, que distingue lo que es tradicional de lo que es moderno.

El "sentimiento de la naturaleza", tal como lo entienden los modernos, es decir, como el pathos lírico-subjetivo despertado en la sentimentalidad del individuo por el aspecto de las cosas, era desconocido para el hombre tradicional. Ante las cimas de las montañas, los silencios de los bosques, el curso de los arroyos, el misterio de las cavernas, y así sucesivamente, no experimentaba las impresiones poéticas subjetivas de un alma romántica, sino sensaciones reales -aun cuando a menudo eran confusas- de lo suprasensible, es decir, poderes -numina- que impregnaban estos lugares; tales sensaciones se traducían en imágenes variadas -genios y dioses de los elementos, fuentes, bosques, etc...- que, si bien estaban determinadas por la fantasía, no lo eran arbitrariamente y subjetivamente, sino según un proceso necesario. Es preciso, en otros términos, recordar que la facultad imaginativa, en el hombre tradicional, no producía solo imágenes materiales correspondientes a los datos sensibles, o imágenes arbitrarias subjetivas como en el caso de los sueños o espejismos del hombre moderno. En él, por el contrario, la facultad imaginativa era, en cierta medida,

independiente del yugo de los sentidos físicos como sucede en nuestros días en el estado de sueño o bajo el efecto de drogas, sino orientada de manera que pudiera, amenudo, recibir y traducir en formas plásticas impresiones más sutiles, pero no arbitrarias y subjetivas, emanadas del medio. Cuando, en el estado de sueño, una impresión física, como el peso de las sábanas, por ejemplo, se dramatiza a través de la imagen de una roca que cae, se trata, ciertamente, de un producto de la imaginación, pero que no es, sin embargo arbitrario: la imagen ha nacido en virtud de una necesidad, independientemente del Yo, como un símbolo al cual corresponde efectivamente una percepción. De la misma forma deben interpretarse estas imágenes fabulosas que el hombre tradicional introducía en la naturaleza. Junto a la percepción física, poseía una percepción "psíquica", o sutil, de las cosas y los lugares, -correspondiente en las "presencias" igualmente distribuidas- la cual, recogida por una facultad imaginativa independiente, en grados diversos, de los sentidos físicos, determinaba en ella las dramatizaciones simbólicas correspondientes: dioses, demonios y genios de los lugares, de los fenómenos y elementos. Si la variedad de imaginaciones dramatizantes de diversas razas y, en ocasiones también, de los individuos, ha tenido a menudo como resultado personificaciones diferentes, tras ellas, el ojo experto encuentra fácilmente la unidad, como si una persona que despertase constara pronto la unidad de la impresión confusa que la fantasía onírica de varias personas puede haber traducido mediante imágenes simbólicas diferentes, pero completamente equivalentes, sin embargo, referidas a una causa objetiva común, distintamente percibida.

Lejos de ser fábulas poéticas tejidas sobre la naturaleza, es decir sobre las imágenes materiales que son las únicas que percibe el hombre moderno, los mitos antiguos, sus representaciones fabulosas fundamentales, representaron pues, en el origen, una integración de la experiencia objetiva de la naturaleza, algo que se introducía espontáneamente en la trama de los datos sensibles, completándolos mediante símbolos vivientes, en ocasiones incluso visibles, del elemento sutil, "demoníaco" o sagrado, del espacio y de la naturaleza.

Estas consideraciones, relativas a los mitos tradicionales que se refieren particularmente al sentido de la naturaleza, deben naturalmente ser extendidas -como hemos dicho- al conjunto de los mitos tradicionales. Es preciso admitir que estos nacen de un proceso necesario en relación a la conciencia individual; el origen de este proceso reside en relaciones reales -aunque puedan ser inconscientes y oscuros- con la suprarrealidad, relaciones que la fantasía imaginativa dramatiza bajo formas variadas. Así -para volver otra vez al punto señalado más alto- ni los mitos naturalistas o "teológicos", ni incluso los mitos históricos, deben ser considerados como añadidos arbitrarios, desprovistos del valor objetivo, en relación a los hechos y a las personas, sino de integración de los mismos, producida no por casualidad, sino a través de las causas ocasionales más diversas, en el sentido de completar la sensibilización del contenido suprahistórico que en estos hechos o individuos históricos, puede ser producida, más o menos, potencial e imperfectamente. La eventual ausencia de correspondencia entre el elemento histórico y un mito demuestra pues la no-verdad de la historia antes que la del mito, como presiente Hegel cuando habla de la "impotencia -Ohnmacht- de la naturaleza".

Los desarrollos que preceden hacen aparecer como natural, en el mundo de la Tradición, la actitud existencial particular que caracterizaba la relación fundamental entre el Yo y el no-Yo. Tal relación solamente en los últimos tiempos ha sido caracterizada por una separación neta y rígida. Originalmente, las fronteras entre Yo y no-Yo eran, por el contrario, potencialmente fluidas e inestables, hasta el punto de poder ser, en algunos casos, parcialmente suprimidas, con el resultado de una doble posibilidad: la de una irrupción del no-Yo (es decir de la "naturaleza", en el sentido de las fuerzas elementales y de su psiquismo) en el Yo, o de una irrupción del Yo en el no-Yo. La primera permite comprender lo que se han llamado - en estudios consagrados en algunas costumbres que se han conservado como residuos fosilizados de los estados en cuestión - los "peligros del alma", perils of the soul. Esta expresión corresponde a la idea de que la unidad y la autonomía de la persona pueden verse amenazadas y alcanzadas por procesos de obsesión y de ansiedad; de donde derivan delitos e instituciones diversas cuya finalidad es la defensa espiritual del individuo o de la colectividad, la confirmación de la interdependencia y de la soberanía del Yo y de sus estructuras([13]).

La segunda posibilidad, -supresión de las fronteras por irrupciones en el sentido opuesto, es decir, del Yo en el no-Yo- condicionaba la eficacia de una categoría de procedimientos mágicos, en el sentido estricto del término. Las dos posibilidades reposan sobre una base común, las ventajas de la segunda tenían como contrapartida los riesgos existenciales desprendidos de la primera.

Se debe pensar que en la época actual, al convertirse progresivamente el "Yo" en algo cada vez más "físico", ambas posibilidades han desaparecido. La posibilidad activa y positiva (magia) desapareció ciertamente, salvo bajo la forma de residuos esporádicos, marginales e insignificantes. En cuanto a los "peligros del alma", el hombre moderno, que alardea de ser finalmente libre e iluminado y que se mofa de todo lo que, en la antigüedad tradicional, derivaba de esta relación diferente existente entre Yo y no-Yo, se engaña mucho si se cree verdaderamente al abrigo. Estos peligros solo han revestido una forma diferente, que impide reconocerlos por lo que son: el hombre moderno está abierto a los complejos del "inconsciente colectivo", a corrientes emotivas e irracionales, a sugerencias de masa y a ideologías, y las consecuencias que derivan de ello son mucho más catastróficas que las constatadas en otras épocas y que se debían a otras influencias.

Para volver a lo que ha sido expuesto antes, diremos algunas palabras, para terminar, respecto al significado antiguo de la tierra y de la propiedad de la tierra.

Tradicionalmente, entre el hombre y su tierra, entre la sangre y la tierra, existía una relación íntima, que tenía un carácter psíquico y viviente. Una región determinada tenía, además de su individualidad geográfica, su individualidad psíquica y el ser que nacía podía, desde cierto punto de vista, depender de ella. Sobre el plano de la doctrina, hay que distinguir dos aspectos de esta dependencia, uno natural, otro sobrenatural, que corresponden a la distinción, ya indicada, entre el totemismo y la tradición de una sangre patricia purificada por un elemento de lo alto.

El primer aspecto concierne a seres que nada ha llevado más allá de la vida inmediata. En estos seres domina lo colectivo, sea como ley de la sangre y del linaje, sea como ley del suelo.

Aunque se manifieste en ellos el sentido místico de la región a la cual pertenecen, este sentido no supera el nivel del mero telurismo; aunque conocen una tradición ritual, sus ritos no pueden tener más que un carácter "demoníaco-totémico" y tienden, antes que a superar y suprimir, a reforzar por el contrario y a renovar, la ley que priva al individuo de una verdadera vida personal y la destina a disolverse en el estrato subpersonal de su sangre. Un tal estadio puede acompañarse de un régimen casi comunista, en ocasiones matriarcal, en el interior del clan o de la tribu. Implica la existencia de lo que, en el hombre moderno, se ha convertido en una retórica nacionalista o romántica: el sentido orgánico, vivientes de su propia tierra, desprendiendo directamente de la experiencia cualitativa del espacio en general.

Muy diferente es el segundo aspecto de la relación tradicional entre el hombre y la tierra. Aquí entra en juego la idea de una verdadera acción sobrenatural que relaciona un territorio determinado con una influencia superior, separando el elemento demoníaco-telúrico del suelo, imponiéndole un sello "triumfal", hasta reducirla al papel de simple sustrato de fuerzas que lo trascienden. Ya hemos encontrado una expresión de esta idea en la convicción de los antiguos iraníes según la cual la "gloria", el fuego celeste, viviente y "triumfal", eminentemente propio de los reyes, impregna y domina hasta las tierras que la raza aria ha conquistado y que posee y defiende contra los "infieles", fuerzas al servicio de los dioses tenebrosos. Por otra parte, incluso en una época más reciente, el hecho que, tradicionalmente, haya existido un lazo viviente entre la lanza y el arado, entre la nobleza y las poblaciones agrícolas que viven sobre sus tierras comporta, fuera de su aspecto empírico, una relación más íntima. Es significativo, igualmente, que divinidades arias, como por ejemplo Marte o Donnar-Thor, sean simultáneamente divinidades de la guerra y de la victoria (sobre las "naturalezas elementales": Thor) y divinidades del cultivo de la tierra. Ya hemos indicado las transposiciones simbólicas e incluso iniciáticas a las cuales, tradicionalmente, da a menudo lugar el acto de "cultivar", hasta el punto de que aun en nuestros días se ha conservado el recuerdo en la palabra "cultura".

Esta concepción se expresa igualmente de una forma característica en el hecho de que la propiedad del suelo, en tanto que propiedad privada, fue muy a menudo un privilegio aristocrático-sagrado en las tradiciones de forma superior: solo tienen derecho a la tierra los que poseen ritos -en el sentido específicamente patricio ya expuesto-, es decir, los que son portadores vivientes de un elemento "divino"; en Roma, los patres, los señores de la lanza y del fuego sacrificial; en Egipto, los guerreros y los sacerdotes y así sucesivamente. Los esclavos, los sin-nombre y sin-tradición, no están habilitados, por esta razón, para poseer la tierra. O bien, como en la antigua civilización azteca-nahua, dos tipos distintos e incluso opuestos de la propiedad coexisten, una aristocrática, hereditaria y diferenciada, se trasmite con el cargo, el otro popular y plebeyo, y cuyo carácter de promiscuidad recuerda el mir eslavo([14]): oposición que se encuentra en otras civilizaciones, relacionada con la existente entre el culto uranio y el culto telúrico. En la nobleza tradicional se establecía una relación misteriosa -partiendo del templo mismo o del altar situado en el centro de la tierra poseída- entre los dioses o héroes de la gens, y esta misma tierra: es a través de sus dioses, y poniendo netamente el énfasis sobre la noción (no solo material, en el origen) de posesión, de señorío, que la gens se relacionaba con su tierra, hasta el punto que, por una transposición simbólica y quizás incluso mágica, los límites de esta -el herctum greco-romano- aparecían como

sagrados, fatídicos, inviolables, protegidos por dioses uranios del orden, tales como Zeus y Júpiter, como una equivalencia, sobre otro plano, de los límites interiores de la casta y de la familia noble([15]). Se puede decir que, a este nivel, los límites de la tierra, al igual que los límites espirituales de las castas, no eran límites serviles; sino límites que preservaban y liberaban. Y se puede comprender porque el exilio correspondía a un castigo cuya severidad es difícilmente concebible hoy: era casi como una muerte en relación a la gens a la cual se pertenecía.

Al mismo orden de ideas se relaciona el hecho que el establecimiento sobre una tierra nueva, desconocida y salvaje y su toma de posesión, fueron considerados, en diversas civilizaciones del mundo de la Tradición, como un acto de creación, como una imagen del acto primordial mediante el cual el caos fue transformado en cosmos: no como un simple acto humano y profano, sino como una acción ritual e incluso, en cierta medida, "mágica" que, se pensaba, daba a una tierra y a un espacio una "forma", haciéndoles participar en lo sagrado, volviéndoles eminentemente vivos y reales. Existen ejemplos de rituales de toma de posesión de tierras y conquistas territoriales, como el landnâma de la antigua Islandia o la validación aria de la ocupación de un territorio por la creación de un altar del fuego([16]).

Es interesante señalar que en Extremo-oreinte la investidura de un feudo, que hacia del simple patricio un príncipe -tshu-heu-, implicaba, entre otros, el deber de mantener un rito sacrificial para sus propios ancestros divinos, convertidos en protectores del territorio, y para el dios de esta tierra, "creada" por el príncipe mismo([17]). Si, por otra parte, en el antiguo derecho ario, el primogénito heredaba los bienes, a menudo gravados con una clausula de inalienabilidad, la tierra le pertenecía esencialmente en virtud de su cualidad de continuador del rito familiar, de pontifex y de su gens, que recuperaba y no deja extinguirse el fuego sagrado, cuerpo-vida del ancestro divino. La herencia del rito y el de la tierra formaban así un todo indivisible y cargado de sentido. Conviene mencionar una vez más, a este respecto, el odel, el mundium de los hombres libres nórdico-arios, para quienes la idea de posesión de la tierra, de nobleza, de sangre guerrera y de culto divino no aparecían más que como aspectos diferentes de una síntesis indisociable. En la toma de posesión de la tierra ancestral, existía tradicionalmente un compromiso tácito o expreso en relación a ella, casi como una contrapartida del mismo deber hacia la herencia divina y aristocrática transmitida por la sangre que solo, en el origen, había abierto el derecho a la propiedad. Las últimas huellas de estas concepciones, se encuentran, en la época de la Europa feudal.

Si el derecho de propiedad no pertenece a un tipo de aristócrata de ascendencia sagrada y libre, teniendo a iguales o inferiores en torno suyo, como en las formas tradicionales de los orígenes, que se puede encontrar, por otra parte, en la constitución más antigua de los germanos mismos; si se desciende un grado, y si es una aristocracia guerrera quien se vuelve principal detentadora del derecho a la tierra, se requiere siempre, como contrapartida de tal derecho, una capacidad de entrega, sino sagrada propiamente hablando, si al menos supra-individual: a partir de los francos, la investidura del feudo implica el compromiso de fidelidad del feudatario hacia su señor, es decir esta fides, que, tal como hemos visto, tenía, además de un valor político-militar, un valor heroico-religioso (sacramentum fidelitatis) porque significaba también una prontitud para la muerte y el sacrificio, es decir una relación a un orden superior, relación mediata, en ocasiones sin luz, no directa como en la aristocracia

sagrada, sino implicando siempre, junto a una superioridad viril en relación al elemento inferior e individualista, todo lo que deriva de la ética del honor. Así, aquel que no considera el aspecto contingente e histórico de las instituciones, sino el significado de la que son susceptibles en un plano superior, puede volver a encontrar en el régimen feudal medieval, y en la base del "derecho eminente", huellas de la idea tradicional del privilegio aristocrático-sagrado de la posesión de la tierra, la idea según la cual, poseer, ser el señor de una tierra -derecho inherente a las castas superiores-, es un título y un deber, no solo político, sino también espiritual. Conviene observar, en fin, que esta interdependencia feudal entre el estado de las personas y el estado de las tierras, tuvo un significado especial. En el origen, fue el estado de las personas quien determinó el de las propiedades territoriales: según fuera un hombre, más o menos libre o poderoso, la tierra que ocupaba tomaba tal o cual carácter, marcado, por ejemplo, con los diferentes títulos de nobleza. El estado de las tierras reflejaba así el estado de las personas. Por lo demás, el lazo, nacido de esta concepción, entre la idea del señorío y la de la tierra, se tornó, a menudo tan íntima, que apareció casi como la causa de que el estado de las personas fue no solo indicado, sino determinado, por el de las tierras y la condición social, las diversas dignidades jerárquicas y aristocráticas se encontraron, por así decir, incorporada al suelo([18]).

Fustel de Coulanges expresa una idea perfectamente justa cuando dice que la aparición del "testamento", implicaba, para aquel que posee, una libertad "individualista" de fraccionar su propiedad, desintegrarla de alguna manera, y separarla de la herencia de la sangre y de las normas rigurosas del derecho paterno y de la primogenitura, una de las manifestaciones características de la degeneración del espíritu tradicional. De una forma más general, es preciso decir que cuando el derecho de propiedad cesa de ser el privilegio de las castas superiores y pasa a las dos castas inferiores -las del mercader y del siervo- se produce virtualmente una regresión naturalística, se restablece la dependencia del hombre respecto de estos "espíritus de la tierra" que, en otro caso -en el marco de la tradicionalidad solar de los señores del suelo- se encontraban transformados por "presencias" superiores en zonas de influencias propicias, en "límites creadores" y preservadores. La tierra que puede también pertenecer a un "mercader", vaisha -los propietarios de la era burgués-capitalista pueden ser considerados como equivalentes modernos de la antigua casta de los mercaderes- o a un siervo (el proletario moderno), es una tierra profanada: tal es pues el caso de la tierra que -conforme a los intereses propios de las castas inferiores, que han conseguido arrancarla definitivamente a la antigua casta de los "señores"- no cuenta más que como un factor "económico" a explotar a ultranza, bajo todos sus aspectos con ayuda de máquinas y otras invenciones modernas. Pero una vez alcanzado este estadio, es natural que se manifiesten los otros síntomas característicos de tal descenso: la prioridad tiende a pasar del dominio individual al dominio colectivo. Paralelamente a la desaparición del derecho aristocrático sobre las tierras y a la soberanía que ejerce sobre ella lo "económico", aparece primero el nacionalismo, luego el socialismo y, finalmente, el bolchevismo comunista. El Ser tiene lo propio de un retorno del imperio de lo colectivo sobre lo individual, inherente al totemismo, con el cual se reafirma también la concepción colectivista e híbrida de la propiedad, propia de las razas inferiores, concepción presentada, bajo la forma de la estatización, socialización y "proletarización" de los bienes y de las tierras, como una "superación" de la propiedad privada.

([1])HUBERT-MAUSS, Mel. His. Rel., cit., pag. 207. Según los caldeos, la eternidad del universo se divide en una serie de "grandes años" en los cuales los mismos acontecimientos se reproducirían al igual que el verano y el invierno se repiten siempre en el pequeño año. Si algunos períodos de tiempo estuvieron en ocasiones personificados por divinidades o órganos de divinidades, se debe ver en ello otra expresión de la idea del ciclo contemplado como un todo orgánico.

([2])Cf. HUBERT-MAUSS, Op. cit., pag. 202: "La duración [del tiempo tradicional] puede ser comparada a los números, que son considerados a su vez como la enumeración de unidades inferiores o como conjuntos capaces de servir de unidad para la composición de números superiores. La continuidad les es dada por la operación mental que hace la síntesis de sus elementos".

([3])Esta idea se refleja en la concepción hindú según la cual un año de los mortales corresponde a un día de un cierto orden de dioses y un año de estos a un día de una jerarquía superior (cf. Salmos, 89, 4: "Mil años son como un día a los ojos del Señor") hasta alcanzar los días y las noches del Brahman, que expresan el curso cíclico de la manifestación cósmica (cf. Mânavadharmashastra, I, 64-74). En el mismo texto se dice (I, 80) que estos ciclos son repetidos por juegos -lila- lo que es una forma de expresar la insignificancia y la anti-historicidad de la repetición en relación al elemento inmutable y eterno que se manifiesta y que permanece siempre igual a sí mismo. Tras lo dicho precedentemente, es preciso considerar como significativos igualmente las designaciones del año como "cuerpo del sol" y del "caballo sacrificial" (Bṛhadaranyaka-upanishad, I, 1, 1, 8) o como "testimonio fiel" del "Señor Viviente, Rey de la eternidad" (Sepher Yetsirah, VI).

([4])JULIANO EMP., Helios, 148, c.

([5])Tradicionalmente, hay verosimilitud en la hipótesis de H. WIRTH (Aufgang der Menschheit, cit.) relativa a una serie sagrada deducida, en los tiempos primordiales, momentos astrales del sol como "dios año"; serie que habría servido simultáneamente de base a la noción del tiempo, a los signos y a las raíces de una única lengua prehistórica y a significados culturales.

([6])Es así que el doce zodiacal, que corresponde a los Aditya hindús, aparecía en el número de divisiones de las Leyes de Manú (cf. en Roma la Ley de las Doce Tablas); en los doce grandes Namsham del consejo circular del Dalai-Lama; en los doce discípulos de Lao-tsé (dos, que iniciaron a los otros diez); en el número de sacerdotes de numerosos colegios romanos (p. ej. los arvales y los salios) así como en el número de los ancilia establecidos por Numa, con ocasión del signo, recibido por él, de la protección celeste (doce es también el número de los halcones, que da a Rómulo, contra Remo, el derecho a dar su nombre a la ciudad, y doce es el número de líctores instituidos por Rómulo) y de los altares de Jano; en los doce discípulos de Cristo y en las doce puertas de la Jerusalén celestial; en los doce grandes dioses olímpicos helénicos y, luego, en los dioses romanos; en los doce jueces del "Libro de los Muertos" egipcio; en las doce torres de jaspe de la montaña sagrada taoísta Kuen-Lun; en los doce principales Ases con las residencias respectivas o tronos de la tradición nórdica; en los doce

trabajos de Hércules, en los doce días de la travesía de Siegfried y en los doce reyes que este héroe tiene por vasallos; en los doce principales caballeros de la Tabla Redonda del Rey Arturo y del Graal y en los doce palatinos de Carlomagno; y no tendríamos ninguna dificultad si quisiéramos seguir multiplicando ejemplos de este género.

Tradicionalmente, el número siete se refiere ante todo a los ritmos de desarrollo, formación o realización en el hombre, en el cosmos y en el espíritu (para este último aspecto, cf. las siete pruebas de numerosas iniciaciones, las siete empresas de Rostan, los siete días bajo el "árbol de la iluminación" y los siete ciclos de siete días necesarios por la posesión integral de la doctrina según algunas tradiciones budistas, etc.) Si los días de la "Creación" bíblica son siete, a estos días corresponden en las tradiciones irano-caldeas otros tantos "milenios", es decir, ciclos, considerado el último como la "consumación", es decir, de realización y de resolución en sentido solar (relación del séptimo milenio con Apolo y con la edad de oro) o bien de destrucción (cf. F. CUMONT, *La fin du monde selon les mages occidentaux*. Rev. Hist. Rel., 1931, 1-2-3, pag. 48-55, 61; R. GUENON, *Le symbolisme de la Croix*, cit., pag. 41. A la semana corresponde pues la gran semana de la edad del mundo, como al año solar corresponde el "gran año" cósmico. Las referencias no faltan tampoco en lo que concierne al desarrollo y la duración de algunas civilizaciones, como por ejemplo los seis saecula previstos para la romanidad, el séptimo correspondía a su fin; el número siete de los primeros reyes de Roma, eras de los primeros Manú del presente ciclo según la tradición hindú, y así sucesivamente. Para algunas correspondencias particulares cf. W.H. ROSCHER, *Die Ippokratische Schrift von der Siebenzahl*, Paderborn, 1913; CENSORIO, XIV, 9 y sigs.

([7])Cf. p. ej. las expresiones características de MACROBIO, *Saturn.*, I, 15.

([8])HUBERT-MAUSS, *Melanges*, cit., pag. 195-6.

([9])Cf. *Introduz. alla Magia*, v. II, pag. 80 y sigs.

([10])Es preciso no confundir tal plano con el plano mágico en sentido estricto aunque este, en último análisis, presupone un orden de conocimientos derivados del primero, más o menos directamente. Así mismo estos ritos y estas conmemoraciones -a las cuales se ha hecho ya alusión hablando de los victoriae- constituyen una clase aparte. Aun reclamándose de leyes cíclicas, no tienen correspondencia verdaderas en la naturaleza, sino que extrayen su origen de acontecimientos ligados al destino particular de una raza dada.

([11])Cf. LEVY-BRUHL, *Ment. Prim.* cit., pag. 91-92.

([12])R. GUENON, *Symbol. de la Croix*, cit., pag. 36. Sobre el simbolismo de la Cruz cf., además de esta obra EVOLA, *La tradición hermética*, cit., pag. 51 y sigs.

([13])Esto concierne esencialmente a las civilizaciones de tipo superior; mencionaremos más adelante una orientación opuesta en las relaciones de carácter primitivo entre el hombre y la tierra.

([14])Cf. REVILLE, *op. cit.*, pag. 31.

([15])Cf. FUSTEL de COULANGES, *Cit. Ant.*, pag. 64 y sigs.

([16])M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, París, 1949, pag. 345; *Le Mythe de l'eternel retour*, París, 1949, pag. 26-29. El autor observa, justamente, que en la época de las conquistas de los pueblos cristianizados la elevación o erección de una cruz (allí donde en nuestros días se alza solo una bandera) sobre toda nueva tierra ocupada, ha sido un último reflejo de las concepciones indicadas anteriormente.

([17])Cf. MASPERO, *Chine Ant.*, cit., pag. 132-142.

([18])Cf. M. GUIZOT, *Essais sur l'Hist. de France*, París, 1868, pag. 75. De donde deriva, entre la nobleza, la costumbre de relacionar su nombre al de una tierra o un lugar.

20. HOMBRE Y MUJER

Para completar estas perspectivas de la vida tradicional hablaremos brevemente del mundo del sexo.

Aquí también existen correspondencias, en la concepción tradicional, entre realidad y símbolos, entre acciones y ritos, correspondencias de las que se han desprendido los principios necesarios para comprender los sexos y definir las relaciones que, en toda civilización normal, deben establecerse entre el hombre y la mujer.

Según el simbolismo tradicional, el principio sobrenatural fue concebido como "masculino" y como "femenino" el de la naturaleza y del devenir. En términos helénicos, es masculino el "uno" que "es en sí mismo", completo y suficiente; es femenina la díada, el principio de lo diverso y del "diferente que yo", es decir, del deseo y del movimiento. En términos hindúes (sankhya), el espíritu impasible -purusha- es masculino y praktri, la matriz activa de toda forma condicionada, femenina. La tradición extremo-oriental expresa, en la dualidad cósmica del yang y del yin, conceptos equivalentes. Por ello el yang -principio masculino- se encuentra asociado a la "virtud del Cielo" y el yin, principio femenino, a la de la "Tierra"([1]).

Considerados en sí, los dos principios se encuentran en oposición. Pero en el orden de esta formación creativa, que, tal como hemos repetido en ocasiones, es el alma del mundo tradicional y que veremos desarrollarse también históricamente, en relación con el conflicto de razas y civilizaciones, estos principios se convierten en elementos de una síntesis donde cada uno de ellos guarda, sin embargo, una función distinta. Sería posible mostrar que tras las diversas representaciones del mito de la "caída" se esconde a menudo la idea que el principio masculino se pierde en el principio femenino, hasta el punto de adoptar su modo de ser. En todo caso, cuando esto sucede, cuando lo que, por naturaleza, es principio en sí, sucumbe, abriéndose a las fuerzas del "deseo", a la ley de lo que no tiene en sí mismo su propio principio, es precisamente de una caída de lo que hay que hablar. Y precisamente sobre esto, en el plano de la realidad humana, se funda la actitud de desconfianza y renuncia que atestiguan muchas tradiciones en relación a la mujer, a menudo considerada como un principio de "pecado", impureza y mal, una tentación y un peligro para aquel que se vuelve hacia lo sobrenatural.

A la "caída" se puede sin embargo oponer otra posibilidad, la de la relación justa. Esta se establece cuando el principio femenino, cuya naturaleza consiste en referirse al otro, se gira, no hacia lo que es fluido, sino hacia una firmeza "masculina". Existe entonces un límite. La "estabilidad" es compartida, hasta el punto de transfigurar íntimamente todas las posibilidades femeninas. Se encuentra así ante una síntesis, en el sentido positivo del término. Es preciso pues una "conversión" del principio femenino, que le llama a no existir más que para el principio opuesto; y es preciso, sobre todo, que éste sea absolutamente, íntegramente él mismo. Entonces -según el simbolismo metafísico- la mujer se convierte en "esposa" que es también "potencia", fuerza instrumental generadora receptora del principio del movimiento y de la forma del macho inmóvil, según la doctrina ya expuesta de la Shakti, que se puede encontrar, expresada de forma diferente, en el aristotelismo y el neoplatonismo. Hemos hecho alusión a las representaciones simbólicas tántrico-tibetanas, muy significativas a este

respecto, donde el macho "portador del cetro" está inmóvil, es frío y luminoso, mientras que la shakti que lo abraza y de la que es eje, tiene por sustancia llamas móviles([2]).

Bajo esta forma particular, los diversos significados que hemos indicado, en varias ocasiones, sirven de base a la norma tradicional de los sexos sobre el plano concreto. Esta norma obedece al mismo principio del régimen de castas y se refiere pues a los dos puntales del dharma y de la bhakti, o fides: la naturaleza propia y la entrega activa.

Si el nacimiento no es un azar, tampoco es azar -en la especie- despertar en un cuerpo de hombre o de mujer. Aquí también la diferencia física debe ser referida a una diferencia espiritual: se es físicamente hombre o mujer por que se lo es trascendentalmente, y la característica del sexo, lejos de carecer de importancia en relación al espíritu es el signo indicador de una vía, de un dharma distinto. Se sabe que la voluntad de orden y de "forma" constituye la base de toda civilización tradicional; que la verdad tradicional no mueve hacia lo no-cualificado, lo idéntico, lo indefinido, -hacia aquello en que las varias partes del todo se vuelven promiscuas o atómicamente similares- sino que exige, al contrario, que estas partes sean siempre ellas mismas, expresando de una forma más perfecta su propia naturaleza. En lo que concierne más particularmente a los sexos, el hombre y la mujer aparecen como dos tipos; aquel que nace hombre debe realizarse como hombre, aquel que nace mujer, como mujer, totalmente, excluyendo toda mezcla, cualquier promiscuidad; e incluso en lo que concierne a la dirección sobrenatural, el hombre y la mujer deben tener cada uno su propia vía, que no puede ser modificada sin caer en un modo de ser contradictorio e inorgánico.

El modo de ser que corresponde eminentemente al hombre ha sido ya examinado, así como los dos principales formas de aproximarse del "ser en sí": la Acción y la Contemplación. El Guerrero (el Héroe) y el Asceta son pues los dos tipos fundamentales de la virilidad pura. Simétricamente, existen dos para la naturaleza femenina. La mujer se realiza en tanto que tal, se eleva al mismo nivel que el hombre "Guerrero" o "Asceta", en la medida en que es Amante y Madre. Productos de la bipartición de un mismo tronco ideal, al igual que hay un heroísmo activo, hay también un heroísmo negativo; hay el heroísmo de la afirmación absoluta y el de la entrega absoluta, y uno puede ser tan luminoso, tan fructuoso como el otro, sobre el plano de la superación y de la liberación, cuando se vive con pureza, en un espíritu de ofrenda "sacrificial". Es precisamente esta diferenciación en el tronco heroico el que determina el carácter distintivo de las vías de realización para el hombre y para la mujer en tanto que tipos. Al gesto del Guerrero y del Asceta que, uno por medio de la acción pura y el otro mediante el puro distanciamiento, se afirman en una vida que está más allá de la vida, corresponde en la mujer el gesto de entregarse a otro ser, de darse entera para otro ser, sea para el hombre amado (tipo de la Amante, mujer afrodítica), sea al hijo (tipo de la Madre, mujer demetríaca), y de encontrar en esto el sentido de su vida, su alegría, y su justificación. Tal es la bhakti o fides que constituye la vía normal y natural de participación para la mujer tradicional, en el dominio de la "forma" e incluso, cuando es vivida absoluta y supra-individualmente, más allá de la "forma". Realizarse de forma cada vez mas precisa según estas dos direcciones distintas y que no pueden ser confundidas, reduciendo en la mujer todo lo que es masculino y en el hombre todo lo que es femenino, tendiendo hacia el "hombre absoluto" y la "mujer absoluta", tal es la ley tradicional de los sexos, según los diferentes planos de vida([3]).

Así, tradicionalmente, no era más que mediatamente, a través de sus relaciones con el otro -con el hombre- como la mujer podía entrar en el orden jerárquico sagrado. En la India, las mujeres, incluso de casta superior, no tenían iniciación propia; pertenecían a la comunidad sagrada de los nobles -arya- por su padre antes del matrimonio y después, por su esposo, que era también el jefe místico de la familia([4]). En la Hélade dórica, la mujer, durante toda su vida, no tenía ningún derecho; a la edad nubil su padre era el padre([5]). En Roma, conforme a una concepción espiritual análoga, la mujer, lejos de ser "igual" al hombre, estaba jurídicamente asimilada a una hija de su marido -filiae loco- y a una hermana de sus propios hijos -sorosis loco-; el hijo, estaba bajo la potestas del padre, jefe y sacerdotado de su gens; la esposa, estaba, en el matrimonio ordinario, según una ruda expresión, in manum viri. Estos estatutos tradicionales de la dependencia de la mujer, se reencuentra también en otras partes([6]) y no eran, como los "libres espíritus" modernos les gustaría creerlo, una manifestación de injusticia y de tiranía, sino que servían para definir los límites y el lazo natural de la vía espiritual conforme a la pura naturaleza femenina.

Se puede mencionar igualmente, a este propósito, algunas concepciones antiguas donde el tipo puro de la mujer tradicional, capaz de una ofrenda que está en el límite de lo humano y de lo más que humano, encuentra una expresión distinta. Tras haber recordado la tradición azteca-nahua, según la cual solo las madres muertas al dar a luz participan en el privilegio de la inmortalidad celeste propio de la aristocracia guerrera([7]), por lo que se veía en ello un sacrificio similar al del guerrero que cae sobre el campo de batalla, se puede mencionar, a título de ejemplo, el tipo de la mujer hindú, mujer hasta en sus fibras más íntimas, hasta las extremas posibilidades de la sensualidad, pero viviendo sin embargo en una fides invisible y votiva, que se manifestaba ya en el don erótico del cuerpo, de la persona y de la voluntad, culminando con el otro don -muy diferente y más allá de los sentidos- por el cual la esposa arrojaba su vida en las llamas de la pira funeraria aria para seguir en el más allá al hombre al cual se había entregado. Este sacrificio tradicional -pura "barbarie" a los ojos de los europeos y de los europeizados- donde la viuda ardía con el cuerpo de su esposo muerto, es llamado sati en sánscrito, de la raíz as y del radical sat, ser, del que procede también stya, lo verdadero, y significa igualmente don, fidelidad, amor([8]). Este sacrificio era concebido como la culminación suprema de la relación entre dos seres de sexo diferente, relación sobre el plano absoluto, es decir, sobre el plano de la verdad y de lo supra-humano. Aquí el hombre se alzaba a la altura para conseguir un apoyo para una bhakti liberadora y el amor se convertía en una vía y una puerta. Se decía, en efecto, en la enseñanza tradicional, que la mujer que seguía a su esposo sobre la pira alcanzaba el "cielo"; se transmutaba en la misma substancia de su esposo([9]), participaba a través del "fuego", en la transfiguración del cuerpo y de la carne en un cuerpo divino de luz, del cual la cremación ritual del cadáver era, en las civilizaciones arias, el símbolo([10]). Con un espíritu análogo las mujeres germánicas renunciaban frecuentemente a la vida cuando el esposo o el amante caía en la guerra.

Ya hemos indicado que la esencia de la bhakti, en general, es la indiferencia por el objeto o la materia de la acción, es decir, el acto puro, la disposición pura. Esto puede ayudar a hacer comprender como, en una civilización tradicional como la hindú, el sacrificio ritual de la viuda -sati- podía estar institucionalizado. En verdad, cuando una mujer se entrega y se sacrifica solamente porque está ligada a otro ser por una pasión humana particularmente fuerte y

compartida, estamos en el marco de simples asuntos románticos privados. Solo cuando la entrega puede sostenerse y desarrollarse sin ningún apoyo, participa en un valor trascendente.

En el Islam se expresaron concepciones análogas en la institución del harén. En la Europa cristiana, para que una mujer renuncie a la vida exterior y se retire a un claustro, es precisa la idea de Dios, y, además, no ha sido jamás más que una excepción. En el Islam bastaba la de un hombre, y la clausura del harem era algo natural que ninguna mujer bien nacida soñaba con discutir ni a la cual iba a renunciar: parecía natural que una mujer concentrase toda su vida sobre un hombre, amado de una forma suficientemente amplia y desindividualizada para admitir que otras mujeres participasen también en el mismo sentimiento y estuvieran unidas por el mismo lazo y la misma entrega. Esto esclarece el carácter de "pureza" considerado como esencial en esta vía. El amor que pone condiciones y pide en contrapartida el amor y la entrega del hombre, es de un orden inferior. Un hombre puramente hombre no puede conocer este género de amor más que feminizándose, es decir, desprendiéndose precisamente de esta "suficiencia en sí mismo" interior, que permite a la mujer encontrar en él un apoyo, algo que exalte su impulso a entregarse. Según el mito, Shiva, concebido como el gran asceta de las alturas, redujo a cenizas con una sola mirada a Kama, el dios del amor, cuando este intentó despertar en él la pasión hacia su esposa Parviti. Un sentido profundo se refiere, así mismo, en la leyenda relativa al Kalki-avatara, en donde se habla de una mujer que nadie podía poseer, porque los hombres que la deseaban se encontraban, por ello mismo, transformados en mujeres. En la mujer, existe verdadera grandeza en ella, cuando hay un don sin contrapartida, una llama que se alimenta de sí misma, un amor tanto más grande en tanto que el objeto de este amor no se ata, no desciende, crea la distancia de quien es Señor antes que simplemente, esposo o amante. En el espíritu del harem, encontramos mucho de todo esto: la superación de los celos, es decir, del egoísmo pasional y de la idea de posesión por parte de la mujer, a la cual se pedía sin embargo la entrega claustral desde que se despertaba a la vida de joven hasta la decadencia, y la fidelidad a un hombre que podía tener en torno de él otras mujeres y poseerlas todas sin "darse" a ninguna. Es precisamente en esta situación "inhumana" que aparecía un ascetismo, casi se puede decir sagrado([11]). En esta forma de transformarse aparentemente en "cosa", arde una verdadera posesión, una superación e incluso una liberación, ya que ante una fides tan incondicionada, el hombre, bajo su aspecto humano, no es más que un medio capaz de despertár las posibilidades sobre un plano no ya terrestre. Al igual que la regla del harem imitaba la de los conventos, así mismo la ley islámica situaba a la mujer, según las posibilidades de su naturaleza, la vida de los sentidos no estaba excluida sino incluida e incluso exasperada, sobre el plano mismo de la ascesis monacal([12]). Además, en menor grado, se presuponía una actitud análoga, de forma natural, en las civilizaciones donde la institución del concubinato presentó, a su manera, un carácter regular y fue legalmente reconocido en tanto que complemento del matrimonio monogámico, como en el caso de Grecia, Roma y en otras partes. El exclusivismo sexual se encontraba igualmente superado.

Es evidente que no estamos contemplando lo que frecuentemente se han reducido los harenes y otras instituciones análogas. Consideramos lo que les correspondía en la pura idea tradicional, a saber, la posibilidad superior siempre susceptible de realizarse, en principio, a través de las instituciones de este tipo. Es misión de la tradición -repetimos- cavar lechos

sólidos, para que los ríos caóticos de la vida discurran en la dirección justa. Son libres quienes, siguiendo esta dirección tradicional, no la experimenten como impuesta, sino que se desarrollan espontáneamente, reconociéndose, hasta el punto de actuar por un movimiento interior la posibilidad más alta, "tradicional", de su naturaleza. Los otros, aquellos que siguiendo materialmente las instituciones, obedeciendo, pero sin comprenderlas y vivirlas, son los "sostenidos"; aunque privados de la luz, su obediencia les lleva virtualmente más allá de los límites de su individualidad, los sitúa sobre la misma dirección que los primeros. Pero para aquellos que no siguen ni en el espíritu, ni en la forma, el cauce tradicional, no existe más que el caos. Son los perdidos, los caídos.

Tal es el caso de los modernos, incluso en lo que concierne a la mujer. En verdad, no era posible que un mundo que ha "superado" las castas restituyendo a cada ser humano -para expresarse en la jerga jacobina- su "dignidad" y sus "derechos", pueda conservar el sentido de las justas relaciones entre ambos sexos. La emancipación de la mujer debía fatalmente seguir a la emancipación del esclavo y la glorificación del sin-clase y del sin-tradición, es decir, del paria. En una sociedad que no conoce ni el Ascesis, ni el Guerrero, en una sociedad donde las manos de los últimos aristócratas parecen hechas más para las raquetas de tenis o los shakers de cocktails que para la espada y el cetro, en una sociedad donde el tipo de hombre viril, cuando no se identifica con la larva parlanchina del "intelectual" y del "profesor", el fanteoche narcisista del "artista" o la maquina ocupada y repelente del banquero y del político, es representado por el boxeador o el actor de cine, en una sociedad así, era natural que incluso la mujer se alzara y reivindicara para ella también una "personalidad" y una libertad en el sentido anárquico e individualista de la época actual. Y mientras la ética tradicional pedía al hombre y a la mujer ser siempre, cada vez más, ellos mismos, expresar con rasgos cada vez más decididos lo que hace de un hombre, un hombre y de aquella una mujer, la nueva civilización tiende a la nivelación, a lo informe, a un estado que en realidad no está más allá, sino más acá de la individuación y de la diferencia de los sexos.

Se ha tomado una abdicación por una conquista. Tras siglos de "esclavitud" la mujer ha querido ser libre, ser ella misma. Pero el "feminismo" no ha sabido concebir para la mujer una personalidad que no fuera una imitación de la del varón, aunque sus "reivindicaciones" enmascaren una falta fundamental de confianza de la mujer nueva en relación a sí misma, su impotencia en ser lo que es y en contar para lo que es: una mujer y no un hombre. Por una fatal incompreensión, la mujer moderna ha experimentado el sentimiento de una inferioridad completamente imaginaria en no ser más que mujer y casi ha considerado como una ofensa ser tratada "solamente como mujer". Tal ha sido el origen de una falsa vocación frustrada: y es precisamente por ello que la mujer se ha querido tomar una revancha, reivindicar su "dignidad", mostrar su "Valor", llegando a medirse con el hombre. No se trataba solo, sin embargo, del hombre verdadero, sino del hombre-construcción, del hombre-fanteoche de una civilización estandarizada, racionalizada, que no implicaba casi nada verdaderamente diferenciado y cualitativo. En tal civilización, no puede evidentemente tratarse de un privilegio legítimo cualquiera, y las mujeres, incapaces de reconocer su vocación natural y defenderla, fue en el plano más bajo (porque ninguna mujer sexualmente feliz experimenta ninguna la necesidad de imitar y envidiar al hombre), como pudieron fácilmente demostrar que poseían virtualmente, también, las facultades y los talentos -materiales e intelectuales- del otro sexo,

que son, en general, necesarios y apreciados en una sociedad de tipo moderno. El hombre, en verdad irresponsable, ha dejado hacer, incluso ha ayudado, ha llevado a la mujer a las calles, a las oficinas, las escuelas, las fábricas, a todos los ámbitos contaminadores de la sociedad y de la cultura modernas. Es así como ha sido dado el último empujón nivelador.

Y allí donde la emasculación espiritual del hombre moderno materializado no ha restaurado la primacía, propia de las antiguas comunidades ginecocráticas, de la mujer hetaira, árbitro de hombres embrutecidos por los sentidos y trabajando para ella, el resultado ha sido la degeneración del tipo femenino hasta en sus características somáticas, la atrofia de sus posibilidades naturales, el ahogo de su interioridad específica. De aquí el tipo *garçonne*, la joven vacía, a la moda, incapaz de todo impulso más allá de sí misma, incapaz incluso, a fin de cuentas de sensualidad y de pecado, pues, para la mujer moderna, incluso las promesas de amor físico presentan amenudo menos interés que el culto narcisista de su propio cuerpo, el exhibirse vestida o lo menos vestida posible, el "training", la danza, el deporte, el dinero, etc... Apenas queda en Europa nada de la pureza de la ofrenda, la fidelidad que da todo y no pide nada, el amor que es bastante fuerte como para no tener necesidad de ser exclusivo. A parte de una fidelidad puramente conformista y burguesa, el amor que Europa había elevado era aquel que no permitía al amado no amar. Cuando la mujer, para consagrarse a él, pretende que el hombre le pertenezca en alma y cuerpo, no solo ya ha "humanizado" y empobrecido su ofrenda, sino, sobre todo, ha comenzado a traicionar la esencia pura de la feminidad para adoptar, aquí también, un modo de ser propio a la naturaleza masculina y de la especie más baja: la posesión, el derecho sobre el otro, y el orgullo del Yo. Lo demás ha seguido, como en toda caída, una ley de aceleración. En efecto, la mujer que pretende guardar un hombre para ella sola, termina por desear poseer a más de uno. En una fase ulterior, su egocentrismo aumenta, no serán los hombres los que le interesarán, sino solo lo que puedan darle para satisfacer su placer o su vanidad. Como epílogo, la corrupción y la superficialidad, o bien una vida práctica y exteriorizada de tipo masculino que desnaturaliza a la mujer y la lanza en la fosa masculina del trabajo, del beneficio, de la actividad práctica paroxística e incluso de la política.

Tales son los resultados de la "emancipación" occidental, que está, por lo demás, en trance de contaminar el mundo entero más rápidamente que una peste. La mujer tradicional, la mujer absoluta, entregándose, no viviendo para sí, queriendo darse íntegramente para otro, con simplicidad y pureza, realizándose, se pertenece, con su heroísmo y, en el fondo, se convierte en superior al hombre ordinario. La mujer moderna, queriendo ser ella misma se ha destruido. La "personalidad" deseada le ha restado toda personalidad.

Y es fácil preveer lo que se convertirán, en estas condiciones, las relaciones entre los dos sexos, incluso desde el punto de vista material. Aquí, como en el magnetismo, contra más fuerte es la polaridad, más el hombre es verdaderamente hombre y la mujer verdaderamente mujer y más alta y viva es la chispa creadora. ¿Qué puede existir, al contrario, entre estos seres mixtos, privados de toda relación con las fuerzas de su naturaleza más profunda? ¿entre estos seres en los que el sexo empieza y termina en el mero plano fisiológico, suponiendo incluso inclinaciones anormales que no se hayan manifestado? ¿entre estos seres que, en su alma, no son ni hombre ni mujer, o que, siendo mujer, parecen hombre y siendo hombre, son mujer y alardean como un "más allá" del sexo, de todo lo que efectivamente está "más acá"? Toda relación no podrá tener más que un carácter equívoco y falso: promiscuidad

de una pseudo-camaradería, simpatías "intelectuales" morbidas, banalidad del nuevo realismo comunista o bien sufrirá de todos los complejos neuróticos sobre los cuales Freud ha edificado una "ciencia" que es un verdadero signo de los tiempos. El mundo de la mujer "emancipada" no comporta otras posibilidades y las vanguardias de este mundo, Rusia y América del Norte, están ya allí para facilitar, a este respecto, testimonios particularmente significativos([13]), sin hablar del fenómeno del tercer sexo.

Todo esto no puede tener repercusiones sobre un orden de cosas del que los modernos, en su ligereza, están lejos de sospechar el alcance.

([1])El lector encontrará otras referencias en nuestra obra *Metafísica del Sexo*, cit., cap. IV, 31. Se enseñaba, en particular entre los filósofos de la dinastía Sin, que el Cielo "produce" a los hombres, la Tierra a las mujeres, y que por esta razón la mujer debe estar sometida al hombre como la Tierra lo está al Cielo (cf. PLATH, *Religion der alten Chinesen*, I, pag. 37).

([2])En el simbolismo erótico de estas tradiciones, el mismo sentido se reencuentra en la representación de la unión de la pareja divina en viparita-maithuna, es decir, en un abrazo en el que el macho permanece inmóvil, y donde es la shakti quien desarrolla el movimiento.

([3])A este respecto, se puede mencionar, como particularmente significativo, el hábito de las poblaciones salvajes de separar los grupos de hombres solo en casas llamadas "casas de hombres", a título de fase preliminar de una diferenciación viril que se completa luego mediante los ritos de iniciación, de los que las mujeres son excluidas, ritos que vuelven al individuo definitivamente independiente de la tutela femenina, lo introducen en nuevas formas de vida y lo sitúan bajo nuevas leyes. Cf. H. WEBSTER, *Primitive Secret Societies - A Study in early Politics and Religion*, trad. it. Bolonia, 1929, pag. 2 y sigs. 28, 30-31.

([4])Cf. SENART, *Les castes dans l'Inde*, cit., pag. 68; *Mânava-dharmashastra*, IX, 166; V, 148; cf. V, 155: "No hay sacrificio, culto o ascesis que se refiera particularmente a la mujer. La esposa que ama y venera a su esposo, será honrada por el Cielo". No se puede estudiar aquí el sentido del sacerdocio femenino y decir porque no contradice la idea anteriormente expuesta. Tradicionalmente, este sacerdocio tuvo un carácter lunar; lejos de corresponder a una vía diferente, expresaba un reforzamiento del dharma en tanto que supresión absoluta de todo principio personal, en vistas, por ejemplo, de dar libre curso a la voz del oráculo y del dios. Hablaremos más adelante, de la alteración propia a las civilizaciones decadentes, donde el elemento femenino-lunar usurpa la cúspide jerárquica. Conviene examinar separadamente la utilización sagrada e iniciática de la mujer en la "vía del sexo" (cf. a este respecto J. EVOLA, *Metafísica del Sexo*, cit.).

([5])Cf. *Handbuch der Klass. Altertumswissenschaft.*, v. IV, pag. 17.

([6])Así, por lo que se refiere a la China antigua se lee en Niu-kie-tsi-pien (V): "Cuando una mujer pasa de la casa paterna a la del esposo, pierde todo, hasta su nombre. No tiene nada en propiedad: lo que lleva, lo que es, su persona, todo pertenece a aquel a quien se la entrega como esposa", y en el Niu-huien-shu se subraya que una mujer debe estar en la casa "como

una sombra y un simple eco" (cit apud S. TROVATELLI, *Le civiltà et le legislazioni dell'antico Oriente*, Bologna, 1890, pag. 157 y sigs.).

([7])Cf. REVILLE, *Relig. du Mexique*, cit., pag. 190.

([8])Cf. G. de LORENZO, *Oriente et Occidente*, Bari, 1931, pag. 72. Costumbres análogas se encuentran también en otros troncos de la raza aria: entre los tracios, los griegos, los escitas, y los eslavos (cf. C. CLEMEN, *Religions-geschichte Europas*, Heidelberg, 1926, v. I, pag. 218). En la civilización inca, el suicidio de las viudas para seguir al marido, si bien no estaba establecido por la ley, era sin embargo habitual y las mujeres que no tenían el valor de realizarlo o creían tener motivos para dispensarse de él, eran despreciadas (cf. REVILLE, op. cit., pag. 364).

([9])Cf. *Mânavadharmashastra*, IX, 29: "La que no traiciona a su esposo y cuyos pensamientos, palabras y cuerpos son puros, alcanza tras la muerte la misma morada que su esposo".

([10])Cf. *Brhadaranyaka-upan.*, VI, ii, 14; *PROCLO*, *In Tim.*, V 331 b; II, 65 b.

([11])En el *Mânavadharmashastra* no solo se prescribe que la mujer no debe jamás tener una iniciativa personal y debe, según su condición, pertenecer al padre, al esposo y al hijo (V, 147-8; IX, 3), sino que se dice también (V, 154): "Incluso si la conducta del esposo no es recta, incluso si se entrega a otros amores y no tiene cualidades, la mujer debe sin embargo venerarle como a un dios".

([12])La ofrenda sagrada del cuerpo e incluso de la virginidad, se encuentra reglamentada de forma rigurosa en una institución que es otro motivo de escándalo para los modernos: la prostitución sagrada, practicada en los antiguos templos siríacos, licios, lidios, tebanos, etc... La mujer no debía hacer la primera ofrenda de sí misma en un movimiento pasional orientado hacia un hombre dado, sino que debía, en el espíritu de un sacrificio sagrado, ofrecerlo a la diosa, entregándose al primer hombre que, en el recinto sagrado, le lanzaba una moneda de cualquier valor. No es más que tras esta ofrenda ritual de su cuerpo que la mujer podía casarse. HERODOTO (I, 90) refiere como un hecho significativo "que una vez de regreso a su casa, se le puede ofrecer (a esta niña convertida en mujer) cualquier suma de dinero: no se obtendrá nada de ella", lo cual basta para mostrar lo poco que había de "corrupción" y de "prostitución" en todo esto. Otro aspecto de esta institución es revelado por MEREJKOWSKI *Les Mystres de l'Orient*, París, 1927, pag. 358): "Todo ser humano debe, por lo menos una vez en su vida, liberarse de la cadena del nacimiento y de la muerte; una vez al menos en su vida todo hombre debe unirse a una mujer y toda mujer a un hombre, no para engendrar hijos, sino para morir. Cuando el hombre dice [arrojando la moneda]: "Yo llamo a la diosa Milita", la mujer es para él Milita misma". Cf. J. EVOLA, *Metafísica del Sexo*, cit., para el desarrollo de estas ideas.

([13])Según las estadísticas de 1950, elaboradas sobre bases médicas (C. FREED y W.S. KROGER) el 75% de las jóvenes norteamericanas estarían "sexualmente anestesiadas" y su "líbido" (por emplear el término freudiano), se centraría principalmente en el marcismo exhibicionista. Entre las mujeres anglo-sajonas en general, la inhibición neurótica de la vida sexual auténticamente femenina, es característica y procede de que son víctimas de un falso ideal de "dignidad" al mismo tiempo que de prejuicios del moralismo puritano.

21. DECLIVE DE LAS RAZAS SUPERIORES

El mundo moderno está lejos de verse amenazado por una disminución de la natalidad y un aumento de la mortalidad. El grito de alarma que habían lanzado algunos jefes políticos, exhumando incluso la fórmula absurda de "el número hace la potencia", esta desprovista de fundamento. El verdadero riesgo es precisamente lo contrario: es el de una multiplicación incesante, desenfrenada y grotesca de las poblaciones sobre el plano de la cantidad pura. El declive se manifiesta únicamente en las capas que conviene considerar como portadoras de fuerzas, superiores al puro demos y al mundo de las masas, y que condicionan toda verdadera grandeza humana. Criticando el punto de vista racista, ya hemos hablado de esta fuerza oculta que, cuando está presente, de forma viva y activa, es el principio de una generación en el sentido superior y reacciona sobre el mundo de la cantidad imprimiéndole una forma y una cualidad. A este respecto, se puede decir que las razas superiores occidentales han entrado, desde hace siglos ya, en agonía, y que el desarrollo creciente de las poblaciones de la tierra puede compararse a la proliferación vermicular que se constata en la descomposición de los organismos y en la evolución de un cáncer: este último corresponde precisamente a la hipertrofia desenfrenada de un plasma que, sustrayéndose a la ley reguladora del organismo, devora las estructuras normales y diferenciadas. Tal es el papel que nos ofrece el mundo moderno: a la regresión y al declive de las fuerzas fecundadoras, en el sentido superior del término, es decir a las fuerzas portadoras de la forma, corresponde la proliferación ilimitada de la "materia", de lo sin-forma, del hombre-masa.

Este fenómeno no es ajeno a lo que hemos expuesto, en el capítulo precedente, respecto al sexo y a las relaciones actuales entre hombre y mujer, pues afectan al problema de la procreación y a su significado. Si bien es cierto que el mundo moderno parece destinado a ignorar lo que son la mujer y el hombre absolutos y si la sexualización de los seres es incompleta -incompleta en nombre del espíritu, es decir limitada al plano corporal- no es sorprendente que se hayan perdido las dimensiones superiores e incluso trascendentes del sexo que el mundo de la Tradición reconoció bajo formas múltiples; es natural que esto influya sobre el régimen de las uniones sexuales y las posibilidades que ofrecen, sea como pura experiencia erótica, sea -y es este segundo aspecto entra precisamente en lo que nos interesa- en vistas a una procreación que no se agote en el simple y opaco hecho biológico.

El mundo de la Tradición conoció efectivamente un sacrum sexual y una magia del sexo. A través innumerables símbolos y costumbres esparcidas en las más diversas regiones del mundo, se transluce constantemente el reconocimiento del sexo como fuerza creativa primordial que supera al individuo. En la mujer, se evocaban las potencias abisales de ardor y luz o de peligro y desintegración([1]). En ella vivía la fuerza telúrica, la Tierra y en el hombre, el Cielo. Orgánica y conscientemente estaba asumido todo lo que, en el hombre vulgar, y hoy más que nunca, es vivido bajo la forma de sensaciones periféricas, impulsos pasionales y carnales. La procreación era decretada([2]) y el producto de esta procreación querido ante todo, así como hemos dicho, como el "hijo del deber", como aquel que debe recuperar y alimentar el elemento sobrenatural del linaje, la liberación del ancestro, que debe recibir y transmitir "la fuerza, la vida, la estabilidad". Con el mundo moderno, todo esto se ha convertido en un sueño insípido: los hombres, en lugar de poseer el sexo, están poseídos por él y se abaten aquí y allí como hebríos, incapaces de saber lo que se alumbra en sus abrazos, ni

ver el demonio que se burla miserablemente de ellos a través de su búsqueda de "placer" o de sus impulsos romántico-pasionales. De forma que, sin que sepan nada, fuera de su voluntad y amenudo contra ella, un nuevo ser nace de tanto en tanto al azar de una de sus noches, frecuentemente como un intruso, sin continuidad espiritual, y en las últimas generaciones, sin ni siquiera este residuo que representaban los lazos afectivos de tipo burgués.

Cuando las cosas han llegado a este punto, no hay que extrañarse que las razas superiores mueran. La lógica inevitable del individualismo tiende también hacia este resultado, sobre todo en las "clases" pretendidamente "superiores" de hoy, en las que disminuye el interés hacia la procreación; sin hablar de todos los demás factores de degeneración inherentes a una vida social mecanizada y urbanizada y, sobre todo, a una civilización que no conoce los límites saludables y creadores constituidos por las castas y las tradiciones de la sangre. La fecundidad se concentra entonces en los estratos sociales más bajos y en las razas inferiores, donde el impulso animal prevalece sobre todo cálculo y consideración racional. Se produce inevitablemente una selección al revés, el ascenso y la invasión de los elementos inferiores, contra los cuales la "raza" de las clases y de los pueblos superiores, agotada y derrotada, no puede nada o casi nada, como elemento espiritualmente dominador.

Si, cada vez se habla más, hoy, de un "control de los nacimientos", ante los efectos catastróficos del fenómeno demográfico que hemos comparado a un cáncer, no por ello se aborda el problema esencial, sino que no se sigue ningún criterio cualitativo, diferenciado. Pero la tontería es aun más grave entre los que se alzan contra este control invocando ideas tradicionalistas y moralizantes convertidas, ahora, en simples prejuicios. Si es la grandeza y la potencia de una raza lo que importa, es inútil preocuparse de la cualidad material de la paternidad, cuando no se acompaña de cualidad espiritual, en el sentido de intereses superiores, de justa relación entre los sexos y sobre todo de la virilidad en el sentido verdadero del término, diferente del que reviste sobre el plano de la naturaleza inferior.

Hemos analizado el proceso de la decadencia de la mujer moderna, pero es preciso no olvidar que el hombre es el primer responsable. Al igual que la plebe no habría podido jamás irrumpir en todos los dominios de la vida social y de la civilización, si hubiera tenido verdaderos reyes y verdaderos aristócratas, así mismo, en una sociedad regida por hombres verdaderos, la mujer jamás habría querido ni podido comprometerse sobre la vía que sigue hoy. Los períodos en que la mujer ha conocido la autonomía y la preeminencia, han coincidido casi siempre con la decadencia de las civilizaciones antiguas. No es contra la mujer que debería ser dirigida la verdadera reacción contra el feminismo y otras desviaciones femeninas, sino contra el hombre. No se puede pedir a la mujer volver a ser mujer, hasta restablecer las condiciones interiores y exteriores necesarias para la reintegración de una raza superior, mientras que el hombre no conozca sino un simulacro de virilidad.

Si no se consigue despertar el significado espiritual del sexo, si, en particular, no se separa de nuevo, duramente, de la sustancia espiritual convertida en amorfa y mezclada, la forma viril, todo es inútil. La virilidad física, fálica, animal y muscular es inerte, no contiene ningún germen creador en el sentido superior: incluso cuando el hombre fálico tiene la ilusión de poseer, en realidad es pasivo, sufre siempre la fuerza más sutil propia a la mujer y al principio femenino([3]). No es más que en el espíritu que el sexo es verdadero y absoluto.

El hombre, en toda tradición de tipo superior, ha sido siempre considerado como el portador del elemento uránico-solar de un linaje. Este elemento trasciende el simple principio de la "sangre" y se pierde inmediatamente cuando se transmite por la línea femenina, aunque su desarrollo sea favorecido por el terreno que representa la pureza de una mujer de casta. Permanece siempre, en todo caso, el principio cualificador, aquel que da forma, y ordena la sustancia generadora femenina([4]). Este principio está en relación con el elemento sobrenatural, con la fuerza que puede hacer "discurrir la corriente hacia lo alto" y de la cual la "victoria", la "fortuna" y la prosperidad de un linaje, son normalmente las consecuencias. Por ello la asociación simbólica, propia a las antiguas formas tradicionales, del órgano viril con ideas de resurrección y ascesis y con energías que confieren la cúspide de los poderes, tienen un significado que, lejos de ser obscuro, es real y profundo([5]). Como un eco de estos significados superiores, se encuentra, de la forma más neta, incluso en muchos pueblos salvajes, el principio según el cual solo el iniciado es verdaderamente masculino, y es la iniciación la que marca eminentemente el tránsito a la virilidad; antes de la iniciación, los individuos son semejantes a los animales, "no se han hecho hombres": aun siendo ancianos, se identifican con los niños y con las mujeres, permaneciendo privados de todos los privilegios reservados a las élites viriles de los clanes([6]). Cuando se olvida que el elemento suprabiológico es el centro y la medida de la virilidad verdadera, aunque se continúe reivindicando el nombre de hombre, no se es, en realidad, más que un eunuco, y la paternidad no tiene otro significado que una paternidad de animales que, engañados por el placer, procrean ciegamente otros animales, fantasmas de existencia como ellos mismos.

Ante tal situación, se puede intentar revivir el cadáver, se puede tratar a los hombres como conejos, sementales, racionalizando sus uniones -por que no merecen otra cosa- pero no hay que engañarse: o bien se llegará a una cultura de animales de trabajo muy bellos, o bien, si la tendencia individualista y utilitaria prevalece, una ley más fuerte arrastrará a las razas hacia la regresión o la extinción con la misma inflexibilidad que la ley física de la entropía y de la degradación de la energía. Y este será una de los múltiples aspectos, convertidos en materialmente visibles hoy, de la decadencia de occidente.

* * *

Antes de pasar a la segunda parte de esta obra, haremos, a título de transición, una última observación, que alude directamente a lo que ya hemos dicho en relación a las relaciones entre la virilidad espiritual y la religiosidad devocional.

De estas consideraciones se desprende que lo que se tiene por costumbre en Occidente llamar "religión", corresponde a una actitud del espíritu esencialmente "femenina". La relación con lo sobrenatural es concebida como una hipóstasis teísta, y vivida como entrega, devoción, renuncia íntima a su propia voluntad, poseyendo -sobre su plano- las mismas características que la vía en la cual una naturaleza femenina puede realizarse.

Por otra parte, si el elemento femenino corresponde, en general, al elemento naturalista, puede entenderse que en el mundo de la tradición las castas y las razas inferiores -donde el factor naturalista era más activo que en las otras, regidas por el poder de los ritos aristocráticos y la herencia divina- se beneficiasen de la participación en un orden más

elevado, precisamente a través de las relaciones de tipo "religioso". Incluso la "religión" podía pues tener un lugar y una función en el conjunto jerárquico, aunque estas fueran relativas y subordinadas en relación a las formas más altas de realización espiritual de las que ya hemos hablado: iniciación y variedades de la alta ascesis.

Con la destrucción de las castas y de las estructuras sociales similares, con la llegada al poder de las capas y las razas inferiores, era inevitable que, también en este terreno, el espíritu que les era propio triunfara; que toda relación con lo sobrenatural fuera concebida exclusivamente bajo forma de "religión"; que toda otra forma de nivel más elevado fuera considerada con desconfianza cuando no estigmatizada como sacrílega y demoníaca. Es esta feminización de la espiritualidad, cuyo origen se remonta a una época antigua, que determina la primera alteración de la tradición primordial en la raza donde prevaleció.

Seguir el proceso de decadencia el mismo tiempo que todos los que han desembocado en el hundimiento de la humanidad viril y solar de los orígenes, al ser el objeto de las consideraciones que desarrollaremos en la segunda parte de esta obra y a través de las cuales aparecerán la génesis y el rostro del "mundo moderno"

FIN DE LA PRIMERA PARTE

([1])Cf. EVOLA, *Metafísica del Sexo*, cit., especialmente cap. V y VI.

([2])Fórmulas upanishadicas para la unión sexual: "Con mi virilidad, con mi esplendor, te confiero el esplendor" - "Yo soy él y tú eres ella, tu eres ella y yo soy él. Yo soy el Cielo, tu la Tierra. Al igual que la Tierra contiene en su seno al dios Indra, así como los puntos cardinales están llenos de viento, así deposito en tí el embrión de [aquí el nombre de nuestro hijo]" (Brhadaranyaka-upanishad, VI, iv, 8; VI, iv, 20-22; cf. Atharva-Veda, XIV, 2, 71).

([3])Cf. EVOLA, *Metafísica del Sexo*, cit.

([4])Cf. *Manâvadharmashastra*, IX, 35-36: "Si se comparan el poder procreador macho al poder femenino, el macho es declarado superior, porque la prole de todos los seres está marcada por la característica del poder masculino... Cualquiera que sea la especie de semilla que se lanza a un campo reparado en la estación que conviene, este grano se desarrolla en una planta de la misma especie dotada de cualidades particulares evidentes". Es por esta razón que el sistema de castas conoció la hipergamia: el hombre de casta superior podía tener, además de las mujeres de su casta, mujeres de casta inferior, y esto tanto más cuanto más elevada era la casta del hombre (cf. Parikshita, I, 4, *Mânavadharmashastra*, III, 13). Subsiste, incluso entre los pueblos salvajes, la idea de la dualidad entre el mogya, o sangre y el ntoro o espíritu, que se propaga exclusivamente por línea masculina (cf. LAVY-BRUHL, *Ame primit.*, cit., pag. 243).

([5])En la tradición hindú, la semilla masculina es llamada frecuentemente virya, término que, en los textos técnicos de los ascetas -en particular de los budistas- es también empleado por la fuerza "a contracorriente" que puede renovar sobrenaturalmente todas las facultades

humanas. Los ascetas y los yogi shivaitas llevan el phalo como un especie de signo distintivo. En Lidia, Frigia, Etruria y en otros lugares, se colocaban falos sobre las tumbas o estatuillas de forma itifálica (cf. A. DRIETRICH, *Mutter Erde*, Leipzig, 1925, pag. 104), lo que expresa precisamente la asociación entre la fuerza viril y la fuerza de las resurrecciones. En Egipto, el Osiris itifálico fue el símbolo "solar" de la resurrección. Así, en el Libro de los Muertos (XVIII) se leen estas invocaciones del muerto: "O divinidades brotadas del principio viril (lit. del falo), tendedme los brazos... O falo de Osiris tu que surjes para el exterminio de los rebeldes, por tu virtud soy fuerte entre los fuertes, poderoso entre los poderosos". Así mismo, en el heenismo, Hermes en su forma de Hermes itifálico es considerado como el símbolo del hombre primordial resucitado "que se mantiene, se mantuvo y se mantendrá en pie" a través de las diversas fases de la manifestación (cf. HIPOLITO, *PHILOS.* v, 8, 14). Un eco supersticioso de esta concepción se encuentra en la Roma antigua donde se alude al falo (virilidad mágica) para romper las fascinaciones y alejar las influencias nefastas.

([6])Cf. WEBSTER, *Primitive Secret Societies*, cit., pag. 31-34.