

## EL MITO DE LA CAVERNA

Josep M. GRACIA (\*)

El presente artículo corrige y amplía el capítulo IV y la totalidad del capítulo V del Libro SIMBÓLICA ARQUITECTÓNICA. ©  
Josep M. Gràcia

H

@

---

### RESUMEN.

Este artículo propone una interpretación gráfica del Mito de la Caverna de Platón y su relación con el *Symposion*. A propósito de las analogías entre la *Philosophia* y la Arquitectura. Si el Mito de la Caverna describe el camino iniciático hacia la contemplación de las Ideas o trascendentales a través de la Vía del Conocimiento, en el *Symposion* se describe a través de la Vía de Eros. "Amor al Conocimiento" expresa, pues, perfectamente, el carácter del camino iniciático; entre Amor y Conocimiento existe trabazón: sólo por el Amor puede alcanzarse el Conocimiento.

**Palabras clave:** *Philosophia*, Platón, Aristóteles, Tradición, Sabiduría, Arquitectura, Símbolo, Mito, *Eros*

### ABSTRACT

This article proposes a graphical interpretation of the Myth of Plato's Cavern and his relationship with the *Symposion*. About the analogies between *Philosophia* and Architecture. If the Myth of the Cavern describes the initiation way towards the contemplation of the Ideas or transcendental across the Knowledge's Route, in the *Symposion* it is described across Eros one. "Love to the Knowledge" it expresses, so, perfectly, the character of the initiation way; between Love and Knowledge union exists: only by the Love the Knowledge can be reached.

**Key words:** *Philosophia*, Plato, Aristotle, Tradition, Wisdom, Architecture, Symbol, Myth, *Eros*

---

Platón (ver Figura 8) propone imaginarnos habitando el interior de una caverna desde niños; ya simbólicamente ya literalmente, este hipogeo puede representarse con una base circular y una cubierta semiesférica abierta en la sumidad con un óculo: no interesa la forma del mito -el triángulo invertido es, igualmente, el símbolo de la caverna- sino el símbolo de la *forma*, y en este sentido, la Caverna debe estar constituida como un todo completo y contener tanto la representación de Cielo como de la Tierra[2]. Nos encontramos sentados y encadenados en la periferia de la caverna, de espaldas al centro: estamos condenados, así, a mirar perpetuamente su intradós. En el centro de la caverna, un fuego vivo, pero vacilante -*lumière frisée*- prende en un montículo de tal forma que entre él y nosotros se alza un muro (es, igualmente, el *muro* que no deja ver a Dante, "Purgatorio" XXVII, 34); entre el muro y el fuego deambulan otros hombres sosteniendo toda suerte de objetos y alzándolos sensiblemente por encima del muro, como en un "biombo de los titiriteros".

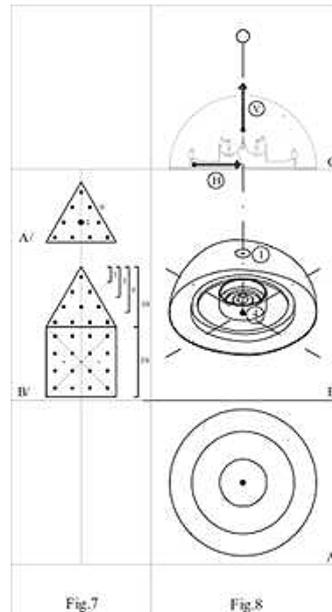
Por efecto de la luz del fuego, sus sombras se proyectan sobre el intradós de la caverna: estas sombras son lo único que podemos ver: para nosotros son la única y plena realidad[3]. Ocurre un hecho excepcional, no obstante: uno de nosotros *naturalmente* (Platón, 1986, 515b)[4] se libera de sus cadenas y consigue darse la vuelta; entonces, la luz del fuego le deslumbra y apenas divisa ni su entorno ni aquellas figuras que provocaban las sombras. Al poco rato, ciertamente, ve los objetos y descubre y entiende (un primer estadio del *al.letheia*) que las sombras eran sólo sus imágenes proyectadas sobre el intradós: descubre la realidad de las sombras y su origen, la luz del fuego. Movido por la curiosidad, por una fuerza que lo arrastra hacia arriba (Platón, 1986, 516a), asciende (*anabasis*) hacia el óculo superior, por donde entra otra luz, más brillante que la del fuego: la luz del sol. Si antes se deslumbró por la luz del Fuego, ahora, ante el Sol, se ciega, no sin dolor; no ve nada al principio, pero al poco rato empieza a divisar nuevamente las sombras de abajo y los hombres portadores de los objetos; puede ya, sin duda, mirar directamente el fuego. Echa una ojeada al exterior y descubre el cielo de noche, las estrellas, la luna, el cielo de día y, finalmente, el sol mismo y puede

"contemplantarlo como es en sí y por sí, en su propio ámbito (...) dándose cuenta que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que, de algún modo, es la causa de las cosas que ellos habían visto." (Platón, 1986, 516b).

Entonces comprende que el mundo en el cual estaba inmerso, no sólo era una cárcel sino que es ilusorio y desdeñable y que la realidad, aquella que da entidad y vida a la caverna está fuera de ella. De

pronto, preso de entusiasmo, decide sin tardanza bajar de nuevo para comunicarnos lo que ha visto; debe salvarnos de la terrible ilusión en la que estamos inmersos. Pero algo le detiene: la terrible premonición de que nadie le creará e, incluso, de que podrían matarle. Pero no puede retroceder, o sí puede, pero en cualquier caso, no puede olvidar lo que ha visto y ha comprendido: una verdad superior, metafísica; ya no es posible una vuelta atrás.

“preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre'[5] o soportar cualquier otra cosa que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida” (516d)



La caverna en un símbolo del Mundo y el Sol, icono del Bien, fundamento metafísico del ser del Mundo, que, como vimos, para Platón es equiparable al Ser-Principio. Así representadas las cosas, es fácil ver las analogías que la Caverna presenta con el Templo. En la Caverna, el fuego central ocupa el lugar del altar en el Templo y el óculo superior de ambos tiene exactamente la misma significación todo y que podría perfectamente puntualizarse que la distinción entre el Uno (Principio) y la mónada (que Platón hereda de los pitagóricos) está igualmente representada en la Caverna pues el Sol (el Uno) está “fuera” de la Caverna mientras la mónada está representada por su óculo superior. En cualquier caso, este óculo es aquel punto de donde pende la Plomada del Gran Arquitecto del Universo, que señala la dirección misma del Eje del Mundo.

"... con arreglo a algunos de estos rituales (de la Masonería operativa) la letra "G" está representada en el centro de la bóveda, en el punto mismo que corresponde a la Estrella polar; una plomada, suspendida de esta letra "G", cae directamente al centro de un *swastika* trazado en el suelo, y que representa así el polo terrestre: es la "plomada del Gran Arquitecto del Universo", que, suspendida en el punto geométrico de la "Gran Unidad", desciende del polo celestial al terrenal, y es así la figura del "Eje del Mundo" (...) (la letra "G") debió ser un *iod* hebraico al que sustituyó en realidad a consecuencia de una asimilación fonética de *iod* con *God*. (...) La letra *iod*, primera del Tetagrama, representa el Principio, de suerte que se considera que constituye por sí sola un nombre divino; además, por sí misma, es por su forma (un punto) el elemento principal del que derivan todas las demás letras del alfabeto hebraico. Hay que agregar que I, la letra correspondiente al alfabeto latino, es también, tanto por su forma rectilínea como por su valor en las cifras romanas, símbolo de la Unidad; y lo que al menos es curioso es que el sonido de esta letra es el mismo que el de la palabra china *i*, que también significa la unidad, sea en su sentido aritmético o bien en su transposición metafísica (...) Dante pone en boca de Adán que el primer nombre de dios fue I (*Paraíso* XXVI, 133-134) (...) ya se trate del *iod* hebreo o del *i* chino, ese "primer nombre de Dios" no es otra cosa que la expresión misma de la Unidad principal." (Guénon, 1986, cap. XXV)



Tuileur de Vuillaume. 1830 -Cuadro de Logia-

Igualmente, podría pensarse que la planta de la Caverna, circular, y la del Templo, cuadrada, implican distintas acepciones simbólicas; ya he notado antes que un cuadrado con sus cuatro cuarteles y un círculo dividido igualmente en cuatro por dos diámetros perpendiculares tienen la misma significación simbólica en el contexto en que nos movemos. Es muy revelador notar que la planta de la Caverna de Platón, tal y como la he dibujado, (figura 8 A) esta compuesta por un centro y tres circunferencias concéntricas. En efecto, con mayor claridad se ve que no es sino la representación simbólica de los cuatro ámbitos del Mundo, y por extensión de la Existencia universal, a los cuales me vengo refiriendo. En efecto, el centro (lugar del fuego) es la representación simbólica, en el ámbito de la manifestación, del Principio (Unidad), su “huella”, en la misma vertical (Eje de la Existencia universal) del Sol; la primera circunferencia concéntrica (el muro) representa el paradigma cosmológico del *topós noetós*, en cierta medida podría decirse que ahí está el ámbito inteligible de las Ideas, lo Real (los hombres llevando los objetos); la segunda circunferencia, lugar de los hombres prisioneros, es aquel espacio intermediario que salva el abismo entre el *topós noetós* y el *topós horatós*, representado por el intradós de la Caverna, la tercera circunferencia. En el centro de la Caverna está el “ojo que proyecta luz” del *Timeo* (Platón, 1992m, 45b), de Empédocles (fr. 84) quien dice que dentro del ojo hay fuego, una antorcha, y que al abrirlo ilumina la “noche invernal”. Los cuatro términos del *Cuaternario primordial* están así plenamente representados en la planta de la Caverna; en este sentido y no en otro, la Caverna es un símbolo del Mundo, o del ser del Mundo (para otros desarrollos, ver Guénon, 1988a, caps. XXIX a XXXIV).

Hay que ver, también, que este esquema no está en contradicción con otra cuestión fundamental. De hecho, si las tres circunferencias concéntricas pueden ser rigurosamente asimiladas a los tres ámbitos del Mundo (Celeste, Atmosférico y Terrestre) y el centro al Principio, bien podría decirse que, efectivamente, el Hombre ocupa un papel “central” (ya literal -el hombre de la caverna está sentado en el segundo círculo- como simbólicamente), considerándose como la síntesis prístina del ámbito, Existencia universal o Mundo, al cual hace referencia; luego: el Hombre (“hombre esférico”, *Sympósion* 189e) está situado entre el ámbito Celeste y Terrestre o, en otras palabras “entre Cielo y Tierra”, siendo síntesis de su *dynamis*.

En efecto, si consideramos al *Cuaternario primordial* como la Emanación total del *logos*, cada hipóstasis siguiente debe considerarse como igualmente signada por el Cuaternario; pero en la medida que la siguiente hipóstasis se individualiza, no ya con respecto al *Cuaternario primordial* sino con respecto al Ser, adquiere “entidad” propia, es decir, se distingue de la Unidad o Principio. Es entonces que puede hablarse del Quinario o de la “presencia” de la Unidad en el seno del *pleroma*:  $4 + 1 = 5$ . Y esto es lo que propiamente significa *microKósmos*. El Hombre como segunda hipóstasis en la *lógica* “procesión” cosmogónica (Plotino).

El Hombre se sitúa en el Centro del Mundo, que es el centro de la Caverna y el centro del Templo, así como el Ser se sitúa en el centro de la Existencia universal. Y es justamente la centralidad asignada al Hombre en el seno del Mundo, lo que nos lleva a considerar plenamente el último de los aspectos importantes: la delicada explicación del significado de la “iniciación en los misterios”.

## I.LA ARQUITECTURA: INICIACIÓN DE OFICIO

### I.I INICIACIÓN

Si el Mito de la Caverna describe el camino iniciático hacia la contemplación de las Ideas o trascendentales a través de la Vía del Conocimiento, en el *Symposion* se describe a través de la Vía de Eros. “Amor al Conocimiento” expresa, pues, perfectamente, el carácter del camino iniciático; entre Amor y Conocimiento existe trabazón: sólo por el Amor puede alcanzarse el Conocimiento.



Este vínculo es el que ahora me dispongo a estudiar y para ello debo hacer referencia al contenido del *Sympósion*[6] porque va a resultar esencial comprender el contenido doctrinal de este diálogo de Platón. El contenido del Diálogo se estructura en dos partes que corresponden a una doble dirección: en primer lugar, una antropogonía unitaria[7], descripción de la naturaleza primitiva del ser humano, su estado primordial, junto con una caída, consecuencia de su *hibrys* (desmesura) y al fin una reintegración en la unidad primordial bajo el impulso de Eros. Este ser primordial, este Andrógino será para Platón el hombre inteligible, un arquetipo y como tal, “imagen” del Principio.

En el *Symposion* la acción de Eros es antagónica a la de Zeus: mientras Zeus signa el paso de la unidad (simbolizada por el Andrógino) a la dualidad, y por extensión a la multiplicidad (proceso antropogónico), Eros es paradigma de una fuerza que impele al ser individual a reencontrar aquella unidad perdida (*páthos* iniciático). El proceso antropogónico es un proceso cosmogónico sólo que en términos microcósmicos[8].

El andrógino primordial es de origen astral, doble, esférico y de fuerza prodigiosa; por su *hybris*, fruto de su orgullo y arrogancia, decide competir con los dioses. Zeus, alertado ante la inminente rebelión, maquina como abortar sus expectativas y decide partirlos por la mitad[9]. Desde entonces los hombres anhelan encontrar su otra mitad deseando ser otra vez uno y este deseo es *Eros*.

Esta fuerza *erótica* es universal. Su acción abarca tres dimensiones: una cósmica, aquí Eros es vínculo (*syndesmos*) que mantiene unido el universo:

“...poseedor de los resortes de todas las cosas, esto es, de la bóveda celeste, del mar, de la tierra... y de cuanto alberga el ancho Tártaro (...). Porque tu solo dominas el timón de todo ello.” (Orfeo, 1987a, LVIII)

Otra filosófica: los “amantes de la sabiduría”; y una tercera social concretada en las distintas pulsiones eróticas que nos impulsan a amarnos y desearnos.

En cierta manera, Eros se personifica en el Andrógino[10]: sus dos atributos son la primogenitura (Hesíodo, 1990a, 116 ss.) y la dualidad resuelta en su misma esencia:

“Concibió en su mente al Amor / mucho antes que a los demás dioses” (*Sobre la Naturaleza*, cit. (Platón, 1986d) y (Aristóteles, 1987, I, 4, 983 d 17 ss ) [11].

También Orfeo:

“Invoco a Primogénito de dual naturaleza (...) errante por los espacios celestes, nacido de un huevo, adornado de áureas alas (...), retoño resplandeciente, que la sombría tiniebla de los ojos disipaste, porque por todas partes revoloteas con la fuerza de tus alas, en el brillante universo, impulsando la sagrada luz, por lo que te llamo Fanes (Eros)...”. (Orfeo, 1987a, VI y LVII)[12]

El Andrógino es “esférico”, es decir, completo y perfecto: un microKósmos análogo al macroKósmos: Empédocles (Empédocles, 1985 fr. A 72 y B 57-62), alude también de los “seres de naturaleza completa” y del universo como teniendo forma de huevo, más concretamente esferoide, de anchura inferior a su altura inspirándose en los *Himnos Órficos* antes citados en donde un huevo cósmico, hijo de Caos y Noche, dio origen a Fanes (Eros), antes de que existiera Cielo y Tierra, que se formaron a partir de las dos mitades de la cáscara partida por el nacimiento de Eros.

El sujeto de Eros es ser algo intermedio (*metaxy*), entre lo bello y lo feo, entre la sabiduría y la ignorancia... entre lo inmortal (no es un dios) y lo mortal (no es un hombre)[13]. En tanto que intermediario es un *daímon* (Platón, 1986b, 202e) y (Platón 1990e, 217e-218b)[14] pues los *daimonios* median entre los dioses y los hombres y hacen "que el todo quede unido como un continuo" (Platón, 1986b,202e). Eros no como "inmortal dios" como dirá Fedro en su elogio, ni como mortal, sino como intermediario que hace que "lo semejante se conozca por lo semejante": su aspecto sintético le viene de que por él encaja lo complementario (cf. (Hackforth, 1950)). Este estatuto de intermediario se resuelve a distintos niveles, no es ni bello ni feo, ni indigente ni exuberante, ni bueno ni malo... pero sobretodo no es ni sabio ni ignorante lo que confiere a Eros la máxima expresión del *philosophos* (Platón, 1986b,204b), (Platón 1986c, 278d) y (Platón, 1990e, 218b).

Eros no es amor de lo bello sino amor de la generación y procreación en lo bello[15]. El hombre no está preñado como *resultado* de la contemplación de la belleza sino que su preñez es un *estado* universal (Platón, 1986b, 206d) que se excita (procrea) en contacto con la belleza: el hombre está ya preñado en su alma (Platón, 1986b, 209b). Al estatuto de intermediario se le añade ahora otro: la fecundidad. En efecto, para Diótima Eros no es doble como para Pausanias, ni una tensión estéril que reúne partes separadas como para Aristófanes, sino que Eros opera una reunión creativa y engendra un tercero. Esta fecundidad proporciona al ser humano su inmortalidad, siendo fecundo según el cuerpo perpetúa su estirpe -"la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo que es mortal" (Platón, 1986b, 206c)- y siendo fecundo según el alma perpetúa su memoria mediante la creación poética (*poiésis*), la inventiva tecnológica (*téchnè*) y mediante la medida y justicia propia de los grandes políticos.

Pero, ¿cual es el objeto de Eros? Naturalmente el objeto de Eros (del *philosophos*) es alcanzar la sabiduría y la sabiduría es lo más bello (Platón, 1986b, 203d-204a-d), dirá Diótima a Sócrates. Pero, ¿cual es el motivo inductor hacia la belleza?, ¿qué función tiene para los hombres?. La respuesta no es evidente y Diótima introduce una substitución fundamental en la pregunta: substituímos la palabra "belleza" por "bien" y al preguntarnos por la finalidad de la búsqueda del bien es obvio que "nadie desea el mal" ya que todos buscan la felicidad que se logra en posesión de lo bueno y ésta es una respuesta última. Eros es deseo de poseer siempre el bien y, en términos metafísicos, el deseo de contemplar el Bien, el Ser-Principio (Platón, 1986b, 206b); véase también, (Platón, 1990f, 163c); (Platón, 1990e, 222a) y (Platón, 1986, 586e).

El camino iniciático se describe pues, en tres fases, aunque las dos primeras pueden encuadrarse dentro de un mismo proceso: en primer lugar amando la belleza particular el hombre se da cuenta de que ésta anida en todos los cuerpos: la razón (*ratio*) toma conciencia por primera vez de que las series particulares, lo individual, participan de la Formas (es un primer estadio de *al.letheia*); en segundo lugar, amor y descubrimiento de la belleza en un alma (incluso cuando esta belleza no se manifieste físicamente), viendo insignificante (grosero) el amor a los cuerpos, para pasar luego al amor a todas las almas, descubriendo la belleza en las normas de conducta, llegando así (el alma por sí misma) a la verdadera virtud. Y finalmente amor al conocimiento, de una ciencia primero y a la Ciencia después, gracias a lo cual el iniciado,

"vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos en ilimitado amor por la sabiduría..." hasta que súbitamente contemple la Belleza en sí, "siempre consigo misma específicamente única" (Platón, 1986b, 210d-211b).

Sólo en este momento desaparecen "los dolores del parto" (Platón, 1986,490b)[16].

Este *páthos* iniciático es análogo que se explica en el Mito de la Caverna (ver Figura 8 C, "H" y "V" respectivamente); en efecto, la iniciación acontece en tres fases aunque las dos primeras pertenecen a un mismo estadio: primero, el hombre rompe sus cadenas (una primera fase de toma de conciencia de su limitación y una voluntad de trascenderla), en cierto sentido este "romper las cadenas" es una "muerte al mundo profano": "primer nacimiento"; segundo, recorre el camino de la periferia (intradós) al centro (fuego) y se sitúa en ese centro: "segundo nacimiento"; en tercer lugar asciende (*annabasis*) hasta la sumidad de la bóveda: contemplación extática de lo universal "tercer nacimiento"[17]. En estas analogías entre el "nacimiento" y la caverna, y en la medida que estos acontecen en su interior, se identifica normalmente la caverna con el "Huevo del Mundo" en la medida que en su interior está el "germen" (espiritual) que dará origen al Mundo ya que si bien la Caverna es una imagen simbólica del *Kósmos* el Huevo es una imagen simbólica de aquello a partir del cual se efectúa el desarrollo de este

Mundo (Guénon, 1988, cap. XXXII): es la “fuente ígnea de vida”, la “semilla” pitagórica a partir de la cual se originó, desde el centro hacia afuera, el *Kósmos*.

Estos dos *páthos* iniciáticos se corresponden exactamente con lo que la antigüedad grecolatina (y la tradición hermética) conocían como *Misterios menores* y *Misterios mayores*, los misterios del Mundo y del hombre y los misterios de lo supracósmico (“ritos finales y de suprema revelación” (Cornford, 1974, págs. 139 ss.), (Coomaraswamy, 1977, p. 418) y (Guénon, 1992, cap. XXXIX)), respectivamente. El camino iniciático es un *páthos*, luego pueden concebirse en términos de “viaje”, ciertamente con un principio y con un fin[18]. En la medida que los *Misterios menores* se refieren a los “misterios del mundo y del hombre” este “viaje” se desarrolla en la horizontal: de la periferia, el mundo de las sombras, al Centro del Mundo (un punto del Eje de la Existencia universal y figuración simbólica del Paraíso Terrestre); y en la medida que en último término el “viaje” acaba en el *centro*, al Hombre que lo ha realizado se identifica con el Hombre primordial (el Adán del *Génesis*). Análogamente, en la medida que los *Misterios mayores* se refieren a los “misterios de lo supracósmico” este “viaje” se desarrolla en la vertical, es decir, a través del Eje de la Existencia universal: desde el *centro* del Mundo a la sumidad de la Caverna y a la “visión” del Sol, icono del Principio; al Hombre que ha realizado real y efectivamente este camino se le identifica con Hombre universal, el *Adam Kadmon* de la Cábala; al Hombre universal lo “ilumina” el “séptimo rayo del sol”, aquella luz que “está más allá del ser”, y se identifica con él.

El Hombre primordial o Andrógino ocupa un papel “central”[19]: se identifica con el Centro del Mundo, de hecho es su “lugar” *natural*, de tal forma que bien puede decirse que siendo el *centro* del Mundo él es el Mundo, o él representa la posibilidad virtual de que el Mundo sea, posibilidad, por otra parte, que se hace posible por su discernimiento y por su voluntad (Adán tiene la posibilidad de *nombrar* todas las cosas).

“Efectivamente, supuesto que él mismo está vacío de todo cuanto no entienda una cosa. Pero supuesto que él mismo es de tal condición que es capaz de ser todas las cosas, entonces, cuando se entienda a sí mismo, entiende juntamente todas las cosas. Así que un hombre de tal condición, en el acto de intuirse a sí mismo y de verse a sí mismo en acto, ve incluidas todas las cosas, y, en la intuición dirigida a todas las cosas, se ve incluido a sí mismo” (Plotino, 1985, IV 4 (28) 2, 10-15)

Este es, igualmente, el lugar *natural* del Artista pues efectivamente, en el *centro* del Mundo está igualmente situado el *demiourgós*.

“Dios es causa de las cosas por su entendimiento y voluntad, como el artista lo es de sus obras. El artista obra según lo concebido en su entendimiento (*per verbum in intellectu conceptum*) y por el amor de su voluntad hacia algo con lo que se relacione. (Tomás, 1994, I, C.45, a.6)[20]

Tanto el Hombre universal como el Hombre primordial ocupan un papel central. El primero representa la “presencia” del Principio en el seno de la Existencia universal y el segundo la “presencia” del Hombre universal, luego del Principio, en el seno del Mundo. Esta es la razón por la cual al Hombre primordial se le asigna simbólicamente el Quinario, porque representa la presencia del Principio (Unidad -1-) en el seno del Mundo (Cuaternario -4-):  $1+4=5$ .



Grabado de Agrippa de Nettesheim, *De occulta philosophia*.  
Fuente (Roob, 1996).

De hecho, el Quinario es un símbolo de la presencia de la Vida en el seno del Mundo.

Puede decirse también, que el Hombre universal es el Hombre primordial con respecto a la Existencia universal o, en otras palabras, que mientras el Hombre primordial se identifica con un punto del Eje universal (que es el Centro del Mundo) el Hombre universal se identifica con el Eje mismo[21]. De ahí que en términos tradicionales se diga que nada hay en la manifestación que no tenga su estricta correspondencia y representación con el hombre.

En ambos casos la "centralidad" implica dos cualidades implícitas a su realidad ontológica, o una doble función si se quiere: la de "resultante" hipostática y la de "mediador" pontifical. En efecto, en cuanto al Hombre universal éste aparece como síntesis prístina de la Existencia universal, de todos los grados o niveles hipostáticos de manifestación del Ser-Unidad, a la vez que esta función implica otra de "mediador" entre Cielo y Tierra o, completando la terminología, entre *principio de identidad* y *principio de diversidad*. Iguales consideraciones pueden hacerse con respecto al Hombre primordial sólo que en este caso en relación al ámbito Celeste y Terrestre: es en el ámbito intermediario o Atmosférico en donde reside el contenido del Hombre primordial (Guénon, 1986, cap. X) quien, real y efectivamente, ha "espiritualizado la materia" y "materializado el espíritu" o, en otras palabras, ha resuelto la dualidad aparente del mundo manifestado.

Esta doble función corresponde, respectivamente, pues, a los dos sentidos en que puede ser considerado el Eje de la Existencia universal: en sentido descendente (cosmogónico) a través de él se ejerce la influencia espiritual (la *barakah* islámica, la influencia del Espíritu Santo en el esoterismo cristiano) y en sentido ascendente es el puente o canal a través del cual se establece la función pontifical. El *Pontifex*, el "constructor de puentes", se identifica con el Hombre universal mismo[22] y esta función pontifical es propiamente la del *Augur* en los ritos fundacionales de ciudades, templos y casas occidentales; en este sentido, puede considerarse al *Pontifex* como paradigma del Arquitecto, o paradigma de la función específica de este: con el bastón -símbolo del Eje del Mundo con el cual el *Pontifex* se identifica- *dibujaba la idea sobre el territorio* a fundar o "fecundar"[23].

Puesto que al ámbito Celeste, por su carácter Activo, dinámico y paradigmático del mundo eidético -*tópos noetós*-, se lo relaciona con las formas circulares y al ámbito Terrestre, por su carácter Pasivo, estático y paradigmático del mundo sensible -*tópos horatós*-, se lo relaciona con las formas cuadrangulares, resulta preciso y ajustado a analogía que los instrumentos propios para "trazar" dichas formas ostenten también igual simbolismo. Así el compás y la escuadra son instrumentos simbólicos para designar a ambos ámbitos, respectivamente, o a Esencia y Substancia universales, al *principio de identidad* y al *principio de diversidad*[24]. Dicho simbolismo puesto en relación con el Hombre primordial, en tanto que este se identifica con el Centro del Mundo, puede ser representado según muestra la Figura 9. En efecto, el carácter *central*, de intermediación y resultante de la Idea Hombre puede representarse con una figura antropomórfica resultante de la acción-reacción de Cielo y Tierra, o de escuadra y compás. En la Masonería, a la que considero, pese a la degeneración inherente al signo de los tiempos, fiel heredera, como demuestran sus símbolos ritos y mitos, de la tradición occidental (Bachelet, 2000), la escuadra y el compás son símbolos fundamentales que junto con el Libro de la Ley Sagrada, la *Scientia*, conforman las Tres Grandes Luces.

Dejo la Figura 10[25] con sólo un comentario ya que, tanto numérica como geoméricamente, sintetiza todo lo que se ha expuesto aquí: el Hombre primordial, situado en el Centro del Mundo y habiendo resuelto en sí la dualidad aparente, pero inherente a la manifestación (en sus manos están firmemente asidas la escuadra y el compás), tiene al Dragón en sus pies; en otras palabras, ha derribado aquel muro que lo separaba de Beatriz, ha saltado aquel muro que lo separaba del Fuego central de la Caverna y se ha identificado con él: ha resuelto en sí mismo la dualidad y se ha transformado en el paradigma del verdadero Artista.

## I.II OFICIO

En el Capítulo IV de mi *Simbólica Arquitectónica*, consideré la Caverna bajo la perspectiva del simbolismo polar; es necesario hacer, a continuación, una breve alusión a lo mismo bajo la óptica del simbolismo solar (simbolismo en torno al curso del sol). Como ya indiqué más arriba, el eje horizontal Norte-Sur cumple en el plano horizontal la misma función que el eje vertical Zenit-Nadir en el plano vertical; luego el eje Norte-Sur deberá ser el eje de referencia en torno al cual giren todas aquellas consideraciones sobre la idea de Templo basadas en el simbolismo solar.

En el ciclo anual, el eje Norte-Sur es el eje solsticial: el solsticio de invierno, cuando el sol está más bajo, es decir, más cerca de la línea del horizonte, está simbólicamente relacionado con el Norte mientras que el solsticio del verano está relacionado, igualmente, con el Sur. El eje perpendicular, eje Este-Oeste es, en consecuencia el eje equinoccial. La vinculación del los solsticios de invierno y verano con Norte y Sur, respectivamente, se comprenderá mejor si se piensa que, en realidad, un espectador situado en el hemisferio norte "sube" hacia el Norte en período que va del solsticio de verano al de

invierno -llegando al punto más alto (más próximo al Norte) en el solsticio de invierno- y “desciende” hacia el sur en el período del solsticio de invierno al de verano -llegando al punto más bajo (más próximo al Sur) en el solsticio de verano.

Si con respecto al simbolismo polar el óculo de la Caverna es tanto una “entrada” como una “salida”, o un *descenso* (cosmogonía) y un *ascenso* (iniciación en los misterios), para que el simbolismo solar se corresponda con el polar deben poder hacerse las mismas consideraciones sin que el simbolismo de la Caverna sufra modificación alguna: la Caverna siempre es, en el ámbito en que ahora nos movemos una imagen simbólica del *Kósmos* (un Templo) y un lugar de iniciación.

Puesto que, según el simbolismo solar, nos movemos sobre el plano horizontal -sobre el plano “terrestre”, no es extraño que la entrada y la salida de la Caverna se hayan descrito como “puertas”: en estos términos se expresa precisamente Homero cuando se refiere a la “gruta amena y sombría consagrada a las Ninfas” en *Odisea*, XIII, 102-112:

“Dos son sus puertas, una del lado del Bóreas, descenso accesible a los hombres, otra del lado del Noto es, en cambio, sólo para los dioses; jamás por ella entran los hombres, sino que es el camino de los inmortales” (Porfirio, 1989).

La Caverna debe considerarse ahora como simbolizando el lugar de manifestación del Ser-Principio: aquel fuego central a partir del cual se expande la manifestación en las seis direcciones del espacio, del centro a la periferia. No es que la Caverna haya perdido su fundamento como imagen simbólica del *Kósmos* pues, en todo caso, lo sigue siendo en la medida que este *Kósmos* lo es en virtud misma de la manifestación plena del Ser, lo que corresponde, desde un punto de vista microcósmico, al nacimiento del *Avatâra*, sino simplemente que el punto de vista adoptado es ahora cosmológico y no cosmogónico. Así consideradas las cosas puede verse que, en realidad, las “puertas” no deben referirse a una “entrada” y a una “salida” sino a dos “salidas” distintas en la medida que la manifestación del Ser “se produce en su interior” desde su *centro*, aunque esto sea inexacto habida cuenta de la anterioridad *lógica* del Ser con respecto a la manifestación; en otras palabras, “antes” de la manifestación del Ser, no hay Caverna (o Templo) alguna. En cualquier caso, si tomamos la Caverna como “lugar de la iniciación”, lo que concuerda perfectamente con la opinión de los antiguos (Porfirio, 1989), estas dos “salidas” pueden verse como representando las dos fases de la iniciación: los *Misterios menores* y los *Misterios mayores*, como veremos más adelante y, concretamente, según Homero, a una se la hace corresponder con la “Puerta de los Hombres” y a la otra con la “Puerta de los Dioses”, respectivamente.

Homero designa la “situación” de las dos puertas con respecto al Norte (Bóreas -dios del viento del Norte-) y al Sur (Noto -dios del viento del Sur): por la puerta del lado de Bóreas se efectúa el “descenso” de, como señala Porfirio (Porfirio, 1989)[26], “las almas que descienden a la generación” mientras que la puerta del Sur está sólo reservada a los inmortales, aquellos que, igualmente según Porfirio, “ascienden a los dioses”. No debe verse contradicción alguna en ello ya que, simbólicamente, el Norte es el punto más alto, en la medida que es análogo al Zenit del eje vertical al cual hacíamos referencia más arriba con respecto al simbolismo polar así como el Sur es, igualmente, el punto más bajo en la medida que es análogo al Nadir. El sol, pues, en términos simbólicos, desciende hacia el Sur (en el solsticio de verano alcanza su punto más bajo) y asciende hacia el Norte (en el solsticio de Invierno alcanza su punto más alto). Esta aparente contradicción se comprende, igualmente, teniendo en cuenta que, dentro del simbolismo solar, se resuelven dos puntos de vista complementarios, a saber: el de los solsticios, vinculado al orden celeste, y el de las estaciones, vinculado al orden terrestre, y en virtud de la ley de la analogía inversa en ambos órdenes las cosas aparecen como invertidas[27]. Según Homero, quien, en cualquier caso, encara la cuestión atendiendo al curso del sol (orden celeste) y no atendiendo a las estaciones (orden terrestre), “del lado de Bóreas”, esto es, desde el Norte (hacia el Sur), se efectúa el “descenso” de los Hombres y “del lado de Noto”, esto es, desde el Sur (hacia el Norte), se efectúa el “ascenso” de, o hacia, según Porfirio, los dioses. Puede decirse entonces que la Puerta de los Dioses o, según Porfirio la de “aquellos que ascienden hacia los dioses” es precisamente el Norte, pues esta Puerta, que es una “salida hacia lo supracósmico” está al final del curso ascendente y la Puerta de los Hombres es precisamente al Sur, pues esta Puerta está al final del curso “descendente”.

Bien podría decirse, para clarificar más la cuestión, que la Puerta de los Hombres está al final del camino horizontal que emprende el hombre de la caverna de Platón, (“H” en la figura 8 C), es decir, al cumplimiento de los *Misterios menores* y la Puerta de los Dioses al final del camino vertical -”camino

de los inmortales”- (“V” en la figura 8 C), es decir, al cumplimiento de los *Misterios mayores*. En la Caverna, entonces, se cumple plenamente la iniciación en los misterios:

“En esta gruta, dice Homero, es preciso desprenderse de todo bien externo (Od. XIII 361-371), y desnudo, asumiendo el aire del mendigo (Od. XIII 434-438), lacerándose el cuerpo (Od. XIII 98-399, 430-431), rechazando todo lo superfluo y abominando los sentidos (Od. XIII 401, 433), deliberar con Atenea, sentada con ella al pie del olivo (Od. 372-374), sobre cómo cercenar todas las pasiones que acechan nuestra alma (Od. XIII 376-377). No sin razón, creo, también Numenio (*fr.* 33 Des Places) y su escuela pensaban que Ulises para Homero en la Odisea simboliza el hombre que atraviesa las sucesivas etapas de la generación hasta volver entre los que están libres de toda agitación de las olas e ignoran el mar: ‘Hasta que llegues a esos hombres que no conocen el mar ni comen alimento con sal’ (Odisea, XI 122-123). Pontos, mar, agitación de las olas también en Platón son sinónimos del mundo material” (Porfirio, 1989, p. 245-6)

El simbolismo de las puertas solsticiales que, como hemos visto está presente en la tradición griega, especialmente en la homérica y pitagórica (bajo el simbolismo de la letra Y), tiene su correlato en otras tradiciones (hinduismo, taoísmo) (Guénon, 1988a, cap. XXXIV, XXXV y XXXVI) y está igualmente presente, lo que interesa aquí especialmente, en la tradición latina bajo el simbolismo de Jano, el dios bifonte, uno de los dioses más antiguos del panteón romano, cuyas leyendas están siempre relacionadas con la fundación de las ciudades y cuyo reinado tiene siempre las características de la Edad de Oro.



Jano

En efecto, en una de sus representaciones Bóreas ostenta igualmente dos rostros opuestos que representan el viento doble, el Bóreas y el Antibóreas, que soplaban en el Euripo (Grimal, 1990) y (Chevalier-Gheerbrant, 1991). Esta asimilación latina no es casual, aunque Jano no tiene un equivalente griego, y se corresponde exactamente con simbolismo que estamos considerando: Jano es *ianitor* -portero- que abre y cierra las puertas *-ianuae-* del ciclo anual con las llaves (símbolo axial), que son sus atributos, y estas puertas anuales no son otras que las puertas solsticiales a las cuales me he referido anteriormente: *Janua coeli* -solsticio de invierno- y *Janua inferni* -solsticio de verano-. Y estas llaves, que son dos, una de oro y otra de plata, se corresponden precisamente con los *Misterios mayores* y los *Misterios menores*, respectivamente. Pues, efectivamente, Jano era el dios de la iniciación (según Cicerón, de la raíz *ire* deriva *ianus* e *initiatio*) lo que apoya su asimilación con Bóreas y con la función propiamente iniciática de la Caverna, luego del Templo. Esta asimilación es literal y conforma uno de los aspectos por los cuales Jano presidía los *Collegia Fabrorum* romanos (que celebraban sus fiestas en los solsticios), los gremios de “pontífices” que transmitieron los misterios iniciáticos a los gremios de constructores medievales y que a su vez, ellos los habían heredado de los etruscos.

En el cristianismo, se identificó a Jano con los dos san Juan, el Evangelista y el Bautista relacionándolos igualmente con los dos solsticios, el de invierno y verano, respectivamente. Esta asimilación se ha conservado vía tradición johanita, considerada, propiamente, la tradición esotérica cristiana y tuvo, especialmente en la época medieval, en los gremios masónicos, especial importancia; de ahí proviene la expresión “Logia de San Juan” que se conserva, actualmente, en la Masonería (Guénon, 1988a, cap. XXXVIII).

“Los *Collegia fabrorum* rendían un culto especial a *Janus*, en cuyo honor celebraban las dos fiestas solsticiales correspondientes a la apertura de las dos mitades ascendente y descendente del ciclo zodiacal, es decir, a los puntos del año que, en el simbolismo astronómico al que ya hemos aludido, representan las puertas de las vías celestial e infernal (*Janua Coeli* y *Janua Inferni*). En consecuencia, esta costumbre de las fiestas solsticiales se ha mantenido siempre en las corporaciones de constructores; pero, con el Cristianismo, estas fiestas se identificaron con los dos san Juan de invierno y de verano (de donde la expresión “Logia de san Juan”, que se ha conservado hasta en la Masonería moderna), y éste es un nuevo ejemplo de esa adaptación de los símbolos precristianos que hemos señalado en numerosas ocasiones. De lo que acabamos de referir podemos extraer dos consecuencias que nos parecen dignas de interés. En primer lugar, entre los romanos, *Janus* era, como hemos dicho, el dios de la iniciación a los misterios; al mismo tiempo era el dios de las corporaciones de artesanos; y esto no puede ser el efecto de una simple coincidencia más o menos fortuita. Necesariamente debía existir una relación entre estas dos funciones referidas a la misma entidad simbólica: en otras palabras, era preciso que las corporaciones en cuestión estuviesen entonces, tal como lo estuvieron más tarde, en posesión de una tradición de carácter realmente “iniciático”. Pensamos por otra parte que no se trata de un caso especial y aislado, y que podrían hacerse en otros pueblos constataciones del mismo género; quizá esto incluso condujera, sobre el verdadero origen de las artes y de los oficios, a puntos de vista

completamente insospechados por los modernos, para quienes tales tradiciones se han convertido en letra muerta. La otra consecuencia es ésta: la conservación, entre los constructores de la Edad Media, de la tradición que antiguamente se relacionaba con el simbolismo de *Janus*, explica, entre otras cosas, la importancia que para ellos tenía la figuración del Zodíaco, que tan frecuentemente se ve reproducido en el portal de las iglesias, y generalmente dispuesto de forma que fuera más aparente el carácter ascendente y descendente de sus dos mitades. Hay aquí, a nuestro entender, algo absolutamente fundamental en la concepción de los constructores de catedrales, que se proponían realizar sus obras como una especie de resumen sintético del Universo. Si bien el Zodíaco no siempre aparece, hay otros símbolos que le son equivalentes, al menos en un cierto sentido, y que son susceptibles de evocar ideas análogas en cuanto al aspecto considerado (sin prejuicio de otros significados más particulares): las representaciones del Juicio final se hallan también en este caso, y también algunos árboles emblemáticos, como ya hemos explicado. Podríamos ir aún más lejos, y decir que esta concepción está en cierto modo implícita en el propio plano de la catedral..." (Guénon, 1926) (28)

(\*) Josep M. Gràcia (Sant Andreu de Llavaneres, 1958) es Dr. Arquitecto por la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona (2001). Es autor de *Simbólica Arquitectónica* y diversos artículos sobre Arte y Arquitectura tradicional.

[2] Podrá objetarse que según esta forma la Caverna no tiene entrada, luego: ¿cómo entra en hombre en ella? Ciertamente, no entra: nace en su interior. Este "nacer" es lo que relata el mito de la caída; luego, el óculo superior es tanto una entrada como una salida, lo que corresponde, nuevamente, al proceso cosmogónico, o antropogónico en términos microcósmicos, y al proceso iniciático, respectivamente, como veremos más adelante. Por otra parte, debe verse que tal y como ahora estoy considerando el simbolismo de la Caverna, este se hace bajo el punto de vista del simbolismo polar, en donde todas las referencias lo son con respecto al Eje vertical (Zenit-Nadir). La Caverna puede considerarse, igualmente, bajo el punto de vista del simbolismo solar en donde el Eje vertical es entonces el eje Norte-Sur, lo que lleva a otros desarrollos que también veremos más adelante.

[3] Cf. San Pablo, I Corintios, XIII, 12: *Videmus nune per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem* ("Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara")

[4] Es decir, no de manera natural sino acorde con la naturaleza humana, que busca o ama el conocimiento (que es una "curación de su ignorancia", 515c) porque, debido a que su alma ya vio *en un principio*, (Platón, 1986c, 246a-249b) desea volver a "ver" o "recordar" o, mejor, "quiere no-olvidar", *anámnesis*, (Platón, 1986c, 249c-250b): en el alma de todos nosotros hay un "poder de aprender" (518c) que es el que nos impele a "romper las cadenas".

[5] La cita es de Homero, *Odisea*, IX 489-490.

[6] El *Sympósion* (El banquete) es la configuración simbólica de la idea de Belleza (*kalón*) revelada por los caminos de la opinión (*dóxa*) y de la verdad (*Alétheia*), narrado en clave mitológica (el mito del andrógino de Aristófanes) y en clave metafísica (la iniciación socrática de Diótima). (Platón, 1986b, Introd.).

[7] Esta antropogonía unitaria es análoga a la del *Génesis*, 1-27: "Creó, pues, Dios al ser humano (*Vayivra Elohim et ha Adam*) a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó." (Biblia, 1993). "Elohim", literalmente "los dioses" o "potencialidades celestiales". "...a imagen suya...", literalmente "Su sombra", esto es Su reflejo.

[8] Todos los seres vivos tienen una *physis* a semejanza del *Kósmos*. (Platón, 1992m, 33b, 40a, 44d)

[9] Platón asimila este gesto arrogante al de Oto y Esfialtes, de la tradición homérica, (Homero, 1991, V, 385), hijos de Posidón y Ifimedeia, Gigantes que resolvieron guerrear contra los dioses escalando el cielo y decidieron poner la montañas en el mar y el mar donde hasta entonces había estado la tierra. El castigo de los dioses no se hizo esperar y fueron fulminados por Zeus. Esta arrogancia es la misma que en *Génesis* 3-5: "se os abrirán los ojos y seréis como dioses" (Biblia, 1993), pero esta apertura de la "visión" no será para adquirir sabiduría, como cree Adán, sino, bien al contrario, será una toma de conciencia de lo dual y relativo. Otro relato bíblico alude también a esta condición "híbrida" del ser humano: "...Todo el mundo era del mismo lenguaje e idénticas palabras (...) Entonces se dijeron el uno al otro: 'Ea, vamos a fabricar ladrillos y a cocerlos al fuego.' (...) 'Ea, vamos a edificar una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos, y hagámonos famosos...' " *Génesis.*, 11, 1-5. Esta arrogancia babeliana fue castigada con la confusión del lenguaje, es decir con la partición de la unidad lingüística, símbolo de la unidad cultural y genealógica. El nombre de "Babel" se explica por la raíz (*bl* o *blbl*) "embrollar".

[10] Necesariamente, las dos mitades del ser monosexual primitivo no buscan unirse como simples partes de una misma sustancia, lo que sería una polaridad ilusoria; la pulsión erótica implica polaridad y complementariedad. Cf. (Galiano, 1959, p. 143) y véase, (Frutiger, 1930, p. 196) y (Hani, 1982)

[11] El sujeto del verbo "concebíó" no está claro; unos piensan en Afrodita, madre de Eros y otros proponen a Necesidad (*Anánke*), Justicia (*Dike*), yo pienso que es *esti*, el "ser existencial".

[12] Cf. (Orfeo, 1987b, 14) y (Hesíodo, 1990a, 120 ss.)

[13] El mito del nacimiento de Eros es uno de los más poéticos del *corpus* platónico: en una fiesta celebrada por los dioses con motivo del nacimiento de Afrodita (aquí diosa de la Belleza más que diosa del Amor) vino a mendigar Penia (Pobreza); Penia carece de recursos por lo que aprovechando el sueño de Póros (Recurso) yunta con él y engendra a Eros. Eros es amante de lo bello (es engendrado el mismo día del nacimiento de Afrodita), pero a la vez compañero inseparable de la indigencia, pobre como su madre pero audaz y rico en recursos como su padre. De su abuela Metis (Sabiduría, la Inteligencia práctica, la

sacerdotisa paciente reveladora de los misterios), hereda la facultad de reconocer la carencia de saber (esto es lo que impele al hombre de la Caverna a romper sus cadenas), por lo que no un ignorante ni un sabio sino un *philosophos*.

[14] El campo semántico que abarca la palabra *daimon* es muy extenso; se puede traducir por "genio" o "espíritu", y también por "duende" (Platón, 1986c, 235 c). En el *Sympósion* hay que entenderla como entidad cósmica intermediaria entre los dioses y los hombres.

[15] La Belleza es la Moira (Destino) y la Eileithia (la diosa que preside los nacimientos) del nacimiento y así asume el papel de asistir el parto tanto material como espiritual. Obsérvese la analogía semántica entre Eileithia y *Aletheia*.

[16] Estos grados corresponden respectivamente a los tres grados iniciáticos en los Misterios de Eleusis: *myesis* (una purificación previa; *telea*, las iniciaciones de primer grado y *epóptika* las iniciaciones al segundo grado. La palabra equivalente en latín a *myesis* es *initia*, "principios" y su derivado *initatio*, "iniciación"; en términos generales significa la introducción de alguien en una comunidad o actividad pues *initia* es derivado del verbo *inire* que significa "entrar en...". *Myesis* proviene del verbo *myo* que significa literalmente "cerrar", por ejemplo cerrar los ojos después de haber visto: "El primer objeto evidente del verbo es el sujeto mismo: se cierra a sí mismo a la manera como lo hace una flor. Pero un segundo objeto es también posible; deberá ser algo muy cercano al sujeto, una posesión propia. Un objeto tal es el secreto" (Kerényi, 1991) y (Albrecht, 1982). Platón dice (Platón, 1992n, 497c) que la distinción entre Misterios mayores y menores ha sido regulada "por ley divina"; aunque no alude directamente a los Misterios de Eleusis, para un contemporáneo la relación debía ser tan evidente que la alusión directa era redundante.

[17] Normalmente, en términos tradicionales, el "primer nacimiento" es el nacer propiamente dicho. Pero, al nacer, el ser del hombre se hace real y efectivo *formalmente*, luego queda limitado (definido) por esta *forma*. Entonces, bien podría decirse que el "primer nacimiento" es como la primera toma de conciencia de esta limitación (el "romper las cadenas"); el "segundo nacimiento" acontece cuando esta limitación se resuelve, es decir, cuando la diversidad, paradigmáticamente dual, los opuestos se resuelve en uno (el Hombre primordial es el paradigma de esta resolución complementaria) y el "tercer nacimiento" es un "ver" o una "identificación" con los universales o con la Unidad, más allá de la dualidad. Decir "nacimiento" es decir "muerte"; entonces en cada fase acontece propiamente una "muerte", condición del siguiente nacimiento: este es el sentido de la "muerte iniciática": el nacer, propiamente dicho, es la "muerte iniciática" necesaria para el "primer nacimiento".

[18] El laberinto es, igualmente, un símbolo del "viaje" iniciático, pero hay que tener en cuenta que si bien la Caverna es el lugar en donde, sino efectivamente sí al menos realmente, se cumple el proceso iniciático, el laberinto es el camino que conduce a ella. La Caverna está situada, por así decir, en el centro del laberinto y todas las implicaciones simbólicas que tienen las "pruebas del laberinto" o los ritos iniciáticos, se pueden resumir perfectamente en aquel "romper las cadenas" del hombre de la Caverna platónico.

[19] En cualquier caso la androginia alude a que los opuestos están en perfecto equilibrio en el seno de Hombre igualmente como lo están en el seno del Ser-Unidad. Así Hombre universal y Hombre primordial son la imagen (*eidolon*) del Ser-Unidad a distintos niveles hipostáticos. En términos iniciáticos se dice que "el Andrógino u Hombre primordial posee la plenitud de la naturaleza humana al haber desarrollado en sí la totalidad de las posibilidades que ésta implica" (Guénon, 1986, cap. IX). En términos platónicos podría decirse que el Hombre primordial, el Andrógino, es Hombre por excelencia (es la Idea de hombre) mientras que los demás lo son por *participación* de esta idea.

[20] Por Su entendimiento las cosas son posibles, por Su voluntad reales.

[21] El "Hombre universal" hermético (también recogido por Parménides), "hijo del Cielo y la Tierra": "Su padre es el Sol, su madre la Luna. El viento lo ha llevado en su seno. La Tierra es su nodriza". La edición crítica más apreciada de la *Tabula Smaragdina* de Hermes Trismegisto, realizada a partir de cinco manuscritos árabes, es la de Julius Ruska, Heidelberg, 1926; la *Tabula Smaragdina* se encuentra reproducida en una de las láminas que ilustran el *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* de Khunrath, 1610. En el s. XV Hortulanus (seudónimo de Joannes Grasseus) dio su comentario y una traducción francesa de este se encuentra en *Commentaire, in "Miroir d'Alquimie"*, París, Seveste, 1613. Hay numerosas traducciones en castellano: la utilizada es la de *Symbolos-4*, Guatemala, 1992, pp. 75-91 y número doble 11-12, 1996, p. 11. En francés: *La Table d'Émeraude avec les commentaires de l'Hortulain*. Dr. R. Allendy, Preface de J. Charrot. Éditions Traditionnelles, 1994, Éditions du Voile d'Isis, París. (1 ed. 1921, Éditions du Voile d'Isis, París). En inglés una excelente traducción en (Fideler, 1993, pág. 233)

[22] *Tabula Smaragdina*: "Subió de la Tierra al cielo, de nuevo descendió a la Tierra, y recibió la fuerza superior e inferior"

[23] Esta "fecundación" estaba simbolizada por el arado, en una fase posterior del rito, que servía para delimitar la zona sagrada u ordenada mediante el rito de la profana. Ver (Rykwert, 1985), (Trías, 1994, p. 105, n. 51) y (Gràcia, 1992a). Ver (Guénon, 1986, cap. XVII) para su correlato Extremo Oriental. Esta función pontifical era también atribuida a Imhotep (del que hay escasísima bibliografía) el arquitecto-sacerdote egipcio que construyó la primera pirámide bajo el reinado del faraón Djoser y que algunos autores identifican con Hermes Trismegisto. Con todo esto se plantea la cuestión, aquí sólo esbozada, que el arquitecto no pertenecía a la casta de los artistas o artesanos ni a la de los guerreros (gobernantes) sino a la casta sacerdotal.

[24] Estos instrumentos simbólicos ostentan una significación emblemática en la Masonería. Tierra en griego Gea o Gaia (Gaia) empieza con la letra G que es manifiestamente una escuadra y Cielo en griego Urano (Ouranos) empieza con la letra O manifiestamente circular y que alude al compás. Implícito en Urano está la idea de "cubrir" pues en efecto *Ouranos* es equivalente al sánscrito *Varuna*, palabra que proviene de la raíz *var*, "cubrir", y también en la latina *Caelum*, derivada de *caelare*, "esconder" o "cubrir". Ver (Guénon, 1986, cap. III) y (Guénon, 1985, cap. VII) para otras derivaciones etimológicas.

[25] La imagen es de Heinrich Jamsthaler, *Viatorum spagyricum*, 1925. Fuente (Roob, 1996)

[26] Porfirio se apoya en el pitagórico Numenio e insiste en que el simbolismo de las puertas solsticiales ya había sido contemplado "por otros antes de Homero".

[27] La ley de la analogía es connatural al simbolismo tradicional y tiene aplicaciones diversas; véase *Epístola de los Corintios*, XV, 42; *Mateo* XX, 16; *Lucas* XIII, 30.

(28) Jano bifonte es el dios más antiguo romano y su origen se remonta al origen mismo de los tiempos. Como dios de la luz y del Sol, Jano abre las puertas del Cielo al amanecer y las cierra al atardecer. Fue por lo tanto el dios de las puertas (*jannuae*), y fue conocido bajo los nombres de "postigo" y "abridor". Su emblema es la llave y muchos de sus atributos han sido absorbidos por la figura de san Pedro, representando y sosteniendo las llaves de las puertas del cielo. Jano es también el dios del tiempo. Ha sido venerado al principio del día, del mes y al principio de cada año.. Tiene doce altares, uno para cada mes, y su fiesta principal se celebraba el primero de enero, mes que se nombró así en su nombre. Es épocas ya tardías se identificó con Aeon (*Aiôn*). Sus dos caras se explican de muchas maneras. Siguiendo una de las interpretaciones, simbolizan el cielo nocturno y el diurno. Según otra, le permiten mirar al este y al oeste simultáneamente. En el Renacimiento, el neoplatónico Ficino explica que era un emblema del alma, encarada, al mismo tiempo, hacia el espíritu y hacia la materia. Aún raramente, se lo representa con cuatro caras, en tanto que dios del año, simbolizando así las cuatro estaciones. Siguiendo a Macrobius, "...*mucha gente ve a Jano como el dios del Sol. Así, muchas veces se representa en las estatuas formando el número 300 con su mano derecha y el número 65 con su izquierda. Señalando así los días del año, de los cuales el Sol es su maestro creador.*" En Roma, la puerta principal del templo de Jano sólo se cerraba cuando no había ninguna guerra en curso, y puesto que éste no se caracterizó precisamente por ser un pueblo pacífico, esto ocurrió sólo una vez, entre el reinado de Numa y Augusto. *Aiôn* es un dios helénico análogo al Mitra de los Misterios mitraicos; es la personificación del Tiempo Infinito. Como dios de "la infinita duración" y del centro inmóvil de la creación, *Aiôn* estaba asociado a la precesión de los equinoccios o edades cósmicas y al centro o punto celestial de donde "pende" el "eje del mundo" o plomada del Gran Arquitecto del Universo: el "motor inmóvil", simbolizado por la estrella polar, alrededor del cual giran las esferas celestiales. En el simbolismo de la Grecia arcaica, el dios del polo celestial es Apolo. No sólo el nombre de Apolo está vinculado al polo celestial (*polos*) por Platón (*Cratilo*, 405d) y otros comentaristas (*Macrobio*, *Saturnales*, 1,17,7), sino que el omphalos del Delphos, representativo del centro creador, era conocido como "el eje", el polo o centro de la geografía sagrada griega. *Aiôn* (el dios-polar y señor del centro inmóvil) es análogo a Helios-Mitra ("el sol polar"). Ambas figuras, de hecho, parecen ser idénticas: Mitra puede verse como el equivalente a *Aiôn*, el dios del centro celeste, de la estrella polar, que da vida al devenir del tiempo y a la precesión de los equinoccios. *Aiôn*-Mitra es también el Sol Espiritual, del cual el sol físico es un reflejo inferior. Esto explica algunas representaciones mitraicas que representan a Mitra y Helios juntos.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- (Bachelet, 2000) Bachelet, André, "El arca viviente de los símbolos", *Symbolos* 19-20, Guatemala, 2000, pp. 13-28.
- (Biblia, 1993) *La Biblia*, Éditions du Cerf, París, 1973. Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1993.
- (Chevalier-Gheerbrant, 1991) Chevalier, Jean - Gheerbrant, Alain, *Diccionario de los símbolos*, Herder, Ed., Barcelona, 3ª 1991.
- (Cornford, 1974) Cornford, Francis Macdonald, *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Ariel, Ed., Ariel Quincenal, Barcelona 1974.
- (Coomaraswamy, 1977) Coomaraswamy, A. K., *Selected Papers*, Metaphysics, Tomo I, Princeton University Press Bollingen Series, LXXXIX, 1977.
- (Empedocles, 1985) "Empedocles de Agrigento", pp. 129-254, IN *Los Filósofos presocráticos*. Volumen II., Gredos Ed., B.C.G., 24, Madrid, Sep. 1979.
- (Fideler, 1993) Fideler, David, *Jesus Christ, Sun of God. Ancient Cosmology and Early Christian Symbolism*. Quest Books, Wheaton, Illinois, USA 1993.
- (Frutiger, 1930) Frutiger, P., *Les mythes de Platon*, Alcan, Ed., París, 1930.
- (Hackforth, 1950) Hackforth, R., "Immortality in Plato's symposium", *Classical Review*-64, 1950, pp. 43-45.
- (Hani, 1982) Hani, J. "Le Mythe de l'Androgyne dans le Banquet de Platon" *Euphrosyne*, XI, (1981-82), XI, pp. 89-101.
- (Hesiodo, 1990a) Hesíodo, "Teogonía", pp. 63-115, IN Gredos Ed., B.C.G., 13, Madrid, 2ª Reimp., 1990.
- (Orfeo, 1987a) Orfeo, *Himnos Órficos*, Gredos Ed., B.C.G., 104., Madrid 1987,
- (Orfeo, 1987b) Orfeo, *Argonáuticas Órficas*, Gredos Ed., B.C.G., 104., Madrid 1987,
- (Platón, 1986b) Platón, "Banquete", pp. 143-289, IN *Diálogos III*, Gredos, Ed., B.C.G. 93, Madrid, 1986 (Reimp. 1992).
- (Platón, 1990e) Platón, "Lisis", IN *Diálogos I*, Gredos Ed., B.C.G. 37, Madrid, 1981 (3era. Reimp. 1990)
- (Platón, 1986) Platón, *La República*, Gredos Ed., B.C.G., 94, Madrid, Reimp. Enero 1988.
- (Platón, 1986c) Platón, "Fedro", pp. 289-413, IN *Diálogos III*, Gredos, Ed, B.C.G., 93, Madrid, 1986 (Reimp. 1992).
- (Platón, 1986c) Platón, "Fedro", pp. 289-413, IN *Diálogos III*, Gredos, Ed, B.C.G., 93, Madrid, 1986 (Reimp. 1992).
- (Platón, 1992m) Platón, "Timeo", pp. 125-263, IN *Diálogos VI*, Gredos Ed., B.C.G., 160, Madrid, 1992.
- (Platón, 1990f) Platón, "Cármides", IN *Diálogos I*, Gredos Ed., B.C.G. 37, Madrid, 1981 (3era. Reimp. 1990)
- (Plotino, 1985) Plotino, *Enéadas III-IV*, Gredos Ed., B.C.G.-88 Madrid, 1985.
- (Galiano, 1959) Fernández Galiano, M., "Safo y el amor sáfico", pp. 9-54, IN *El descubrimiento del amor en Grecia*, Coloquio D.L., Madrid, 1959.
- (Grimal, 1990) Grimal, Pierre, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Paidós Ibérica Ed., Barcelona, 3ª Remp. 1990.
- (Guénon, 1988) Guénon, René, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* L.C. (Los Creadores) y Ecología Editora Arg., col. Perseo, Buenos aires, 1988.
- (Guénon, 1992) Guénon, René, *Aperçus sur l'initiation*, Edition Cornigée, Editions Traditionnelles, París, Remp. 1992.
- (Guénon, 1986) Guénon, René, *La gran Triada*, Obelisco Ed., Testigos de la Tradición, Barcelona, 1986.
- (Guénon, 1988a) Guénon, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Eudeba-Colihue, Ed., Buenos Aires, 3ª Sep. 1988.
- (Guénon, 1985) Guénon, René, *El Rey del Mundo*, Arnaldo Struhart & Cia., (Fidelidad Ed.) Buenos Aires, 1985,
- (Guénon, 1926) "A propósito de los signos corporativos y su sentido original", *Regnabit*, 1926.
- (Porfirio, 1989) Porfirio, *El antro de las ninfas de la Odisea*, Gredos, Ed., B.C.G.-133, Madrid, 1989.

**(Roob, 1996)** Roob, Alexander, *Alquimia y mística*, Taschen, Bonn, 1996.

**(Tomás, 1994)** Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología. Introducción general y Parte I.* (Vol. I) B.A.C. maior-31, Madrid, 2ª ed. 1994.

Barcelona, a 8 diciembre de 2008. © Josep M. Gràcia.



Esta obra está bajo una [licencia de Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)