



"...verlo todo en la unidad primordial aún no diferenciada o de una distancia tal que todo se refunda en uno: he aquí la verdadera inteligencia... No nos ocupemos en distinguir, sino que veámoslo todo en la unidad de la norma."

Chuang-Tzu, c. II

Esta bella y sintética exhortación la recuerda varias veces René Guénon en su obra**(1)**. Se refiere al "sabio perfecto", aquel que lo ve todo en la "unidad de la norma" porque ha superado todas las distinciones inherentes a los puntos de vistas exteriores y contingentes; en él y por él se resuelven los opuestos y se mantiene así en el centro, "punto neutro en el que no hay conflictos". El "sabio perfecto" colocado en el centro de la rueda cósmica, en el "Invariable medio" según expresión extremoriental, la mueve de un modo invisible, por su simple presencia, sin participar del movimiento y sin tener que preocuparse por ejercer ninguna acción **(2)**. Es ésta una actividad más allá del condicional, interna (no-manifestada dirá Guénon), en unión con el Principio y es lo que propiamente se designa como *wei-wu-wei*, "actividad no-actuante", que nada tiene que ver con la inercia o la inactividad. Este estado central en donde "reposa" el sabio taoísta se describe como *T'ai Ping*, Gran Paz, morada de quien "conserva el Vacío Absoluto"**(3)**.

La noción del "sabio perfecto" constituye uno de los prejuicios más vulgarmente extendidos en nuestros días; nada tiene que ver con el científico "despistado", el artista "creativo" o el hedonista "refinado", ni aun con el saber de los eruditos o "letrados" ni con nada que tenga que ver con la ciencia o arte que conocemos; no es tampoco una especie de asceta, a lo peor de ecologista, que pasea entre juncas cantando y tocando la cítara; aunque, ciertamente, todos estos "estados" mantienen con el del "sabio" equivalencias analógicas por lo que deben ser contemplados en tanto que imágenes simbólicas de una realidad otra, sin especificar.

Esta visión "occidentalizada" e "idílica" se extiende por igual y a diferentes niveles a todo lo que concierne, o se pretenda tenga que ver, con el Taoísmo, a juzgar, primero, por toda una reciente expansión editorial encaminada al consumo del Tao, divulgación no sólo fragmentaria sino también tendenciosa, de oscuras fuentes y vagas finalidades; y, segundo, a juzgar por algunos estudios de orden más académico, próximos al dominio de la filosofía, de las religiones comparadas o de la antropología contemporáneas. Estos últimos tienen un problema añadido: el valor específico que sus autores tienen en el ámbito de la sinología les otorga ciertas prerrogativas de credibilidad por lo que su interpretación de los textos sagrados, que, digámoslo, opera *sólo* por deducción analítica y bajo una óptica occidental, constituyen auténticos "descubrimientos" que no hacen sino, a nuestro juicio, dificultar aún más la cabal comprensión de los textos tradicionales; cabe mencionar desde luego que buscando se encuentran muchas y honrosas excepciones**(4)**. En el ámbito de la ciencia de los símbolos cuanto más "formal" es la interpretación más alejada de lo simbolizado está.

No hace falta acudir al Taoísmo para captar la "idea" de "sabio" pues ésta estaba explícitamente contemplada en la Grecia clásica y acaso debiéramos buscar las raíces de tal confusión en el olvido de lo que es un filósofo. En efecto, la palabra filosofía expresa propiamente el hecho de amar a *Sophia*, la sabiduría, o la aspiración a adquirirla; pero el amor a la sabiduría no es la sabiduría, y por ello para los filósofos griegos, al menos hasta Platón (5), la filosofía era propedéutica, era un medio y no un fin en sí misma (su ámbito de aplicación era el dominio de la *Phisis*) y tenía así un carácter exotérico y exterior (la filosofía, así entendida, no es para nada algo profano porque no niega en absoluto los principios de orden superior a los cuales está subordinada por su propio carácter externo y contingente). Platón habla de una "filosofía no escrita" (aquí la palabra filosofía le conviene sólo por analogía), de una enseñanza "oculta", asimilada en *Gorgias* (523a) a un *hieros logos*, imposible de impartir por los métodos habituales, la Dialéctica principalmente, que se adquiría, o mejor se transmitía, por la participación efectiva en los ritos místicos tan importantes y comunes en la época: éste es el ámbito propio del esoterismo, cuyo lenguaje del todo simbólico y analógico era el soporte efectivo del "conócete a ti mismo". El conocimiento adquirido por participación en los Misterios se decía que iba más allá del adquirido por vía racional, tiene por vía, como dirá Guénon, "el espíritu y el ser entero pues es la realización efectiva del ser total en todos sus estados, lo que propiamente se llama adquirir la sabiduría suprema"(6) o, como dice la doctrina taoísta, "Identificación suprema"(7) .

El filósofo no es un sabio (éste está más allá de toda filosofía) aunque es por su Amor (*Eros*) que tiene la posibilidad no sólo de conocer sino de ser aquello que conoce. Por ello cuando Chuang-tzu (II, 11) dice de los taoístas que "desvarían" o cuando en términos análogos describe la doctrina taoísta que la llama "doctrina de locos" (XXII, 11) se está refiriendo al carácter esencial del conocimiento esotérico: aquel que promueve una suerte de visión única, no dual, de dentro hacia afuera, porque en el orden metafísico es el interior quien gobierna el exterior; este conocimiento, si bien presupone un "desentenderse" de lo relativo y circunstancial (lo dual), no implica una negación frontal del mundo sino todo lo contrario: la incorporación de la realidad múltiple del mundo manifestado como código simbólico revelador de la unidad absoluta que lo conforma. Chuang-tzu, (XXIII, 14), dice que "la sabiduría máxima es no discurrir", es decir, salir de lo dual, el dominio de la razón o de la forma. Por ello se ve lo inapropiadas que resultan expresiones como "los filósofos taoístas" o el "naturalismo místico de Lao tse" y en otro orden de cosas todos aquellos estudios que hablan del Taoísmo como una religión, una mística o un "humanismo profundamente espiritualista". Guénon dirá que el ámbito propio del Taoísmo es la metafísica pura.

En efecto, Guénon presenta al Taoísmo como una doctrina muy cerrada y esencialmente "iniciática", en la que no todos están capacitados para comprenderla ni sobretodo para "realizarla" (no sólo los orientales sino, con mayor razón los occidentales), pues el Taoísmo implica esencialmente la doctrina metafísica pura de donde se desprenden todas las ciencias tradicionales que tienen un alcance propiamente especulativo o "cognoscitivo", lo que son propiamente todas las ciencias y artes: caligrafía, pintura, *feng-shui*... etc, en tanto que formas o lenguajes simbólicos que articulan la necesaria relación entre lo manifestado y lo no-manifestado o, también podríamos decir, entre lo sagrado y lo profano, si cupiera establecer esta diferenciación, ciertamente inexistente, en una sociedad tradicional; esta articulación sustenta, dicho sea de paso, el ámbito propio de la acción vital, de la vida cotidiana. El Taoísmo representa el conocimiento principal del cual deriva todo el resto, vehiculado a través del Confucianismo, el cual le está subordinado por su propia naturaleza pues representa la aplicación en el orden social de la doctrina metafísica taoísta, es decir, que su acción se mantiene en el dominio práctico, en el terreno de las aplicaciones sociales; no por ello, no obstante, debe considerarse al Confucianismo una especie de "positivismo" oriental pues en realidad posee un carácter tradicional por cuanto es una aplicación de los principios superiores y por lo tanto no los niega. El propio Confucio reconocía que no había "nacido al conocimiento", es decir, que no había accedido al conocimiento puramente metafísico y de orden "supra-racional", conocía los símbolos y la doctrina tradicional pero no penetró en su sentido más profundo(8) .

En una sociedad tradicional, aquella que, en palabras de Guénon, "reposa sobre los principios en el verdadero sentido de la palabra, es decir, donde el orden intelectual domina sobre todos los demás, de donde todo procede directa o indirectamente", la doctrina metafísica posee por naturaleza propia un carácter *axial*; se concibe como la expresión jerárquica de los principios trascendentes, y las actividades sociales, políticas, económicas, científicas, artísticas...se desarrollan *normalmente*, es decir, ortodoxamente, de conformidad con la norma o la Ley (*nomos*) que ella misma representa ejemplarmente. Norma que por central está más allá de las contingencias (evolución-involución)

propias del devenir espacio-temporal; de ahí que se diga que esta Ley es de origen "no?humano" y se hable de ella en términos de *motor inmóvil*.

Así es, precisamente, como Chuang-tzu (VI, 7) define al Tao:

"Se le llama (al Tao) quietud motora, quietud hecha tras haber dado el impulso motor".



Ideograma TAO. Una barca con un palio encima.

El Taoísmo, dice Guénon, por ser su dominio la metafísica pura, no ve en la acción (lo que incumbe al dominio social-político-cultural) más que una modificación momentánea y transitoria en la "corriente de las formas", un punto de la rueda cósmica, y pone en práctica así su propia doctrina del *wu-wei* (no-acción) de donde emana su acción hacia el exterior. *Wu-wei* y Vacío son los aspectos más importantes y característicos de la doctrina tradicional extremoriental y esto es algo que en Occidente ha sido motivo de grandes errores de interpretación: Guénon se refiere a los occidentales que "han tomado por la nada la suprema realidad del 'no-ser' metafísico (*Wu-ki*) y por la inercia la suprema inmutabilidad del eterno 'no actuar' (*wu-wei*) con lo que al negar la verdad y los principios metafísicos han negado a la inteligencia su propia razón de ser; él llama a esto "suicidio de la inteligencia" **(9)**.

Se ha dicho muchas veces que la obra de Guénon se apoya, si bien no en partes proporcionales, en un ternario doctrinal: el esoterismo islámico, el Taoísmo y el Hinduísmo. De las tres formas tradicionales el Taoísmo es la única que desarrolla sin tener acceso directo a las fuentes originales, sino trabajando con las traducciones de la época **(10)**. La importancia de este hecho reside en el ejemplo de la labor de síntesis no sólo reclamada sino llevada a cabo por Guénon; en efecto, de traducciones impuras realiza una síntesis magistral, gracias, como dice P. Grison, a su "lógica" metafísica interpreta el espíritu y no la letra, no sin estar por ello expuesto a leves errores de interpretación y citación que no desvirtúan en un ápice el contenido metafísico, y la referencia constante a los principios que animan por igual las distintas formas tradicionales y a partir de lo cual elabora una síntesis tradicional sin fisuras **(11)**.

Esto nos lleva a considerar una cuestión en cierta manera paralela a este estudio, pues su ámbito de aplicación es más extenso, pero que le incumbe plenamente; nos referimos a la cuestión de Oriente-Occidente. La crítica frontal que Guénon hace a Occidente con respecto a Oriente es en realidad, como ya se ha dicho muchas veces, un intento de restitución de la metafísica; es una crítica constructiva, para nada exagerada y muy razonable. Pero no son sólo consideraciones positivas apoyadas en el estado actual de las cosas y, digámoslo, sometidas al resbaladizo terreno de la opinión, sino que fundamentalmente se apoyan en la ciencia de los símbolos: es una cuestión de Principios.

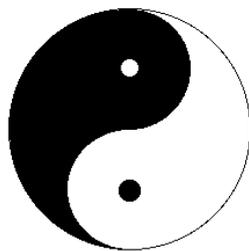
No se trata, nos dice Guénon, de "orientalizar" a Occidente sino de restaurar la tradición occidental con ayuda de Oriente; esta ayuda, sería, en primer término, indirecta, de inspiración doctrinal, y en segundo término directa, de apoyo efectivo: yendo de los principios a las consecuencias y descendiendo gradualmente hasta las aplicaciones más contingentes, lo que constituye, en definitiva, el método ortodoxo para abordar cualquier estudio de orden simbólico. En este sentido, no obstante, para Guénon las formas de expresión de la doctrina china están verdaderamente muy alejadas de la mentalidad occidental y "los métodos de enseñanza que están en uso descorazonarían al más capaz de los europeos", lo que le induce a ver en la India, y más tarde en el Islam, la posibilidad efectiva más verosímil. No niega Guénon, se diría que incluso a veces considera como la única posible, la posibilidad de la intuición intelectual directa, la única absolutamente indispensable sin la cual "no hay concepción metafísica posible" aunque no obstante debe haber una preparación individual suficiente para que el individuo desarrolle por sus propios medios las facultades inherentes a su condición humana **(12)**.

De todas maneras aquí lo que verdaderamente interesa es el lado esotérico de la cuestión, es decir, el punto de vista que atiende a los principios universales; así: ¿cómo sería posible sumarse a la Filosofía Perenne, a la Tradición Primordial, negando una forma particularizada de ella, cualquiera que ella sea y cualquiera que fuere el estado en que se encuentre, en favor de otra? La idea de una civilización única

sostenida por Guénon no es falsa por cuanto se refiere al origen hiperbóreo del ciclo actual; además la definición de la tradición como *una* forma viva, en permanente readaptación es particularmente importante y sostenida por todos los sabios conocidos que admitían explícitamente que aquello que ellos decían les había sido transmitido por sus antecesores, únicos (lógicamente) en último término **(13)**. Desde este punto de vista ninguna civilización, sea cual fuere el estado en que se encuentre, es absolutamente profana: el germen, el hilo sutil que la une al centro tradicional, imagen simbólica y fiel reflejo de la unidad del Ser, inmanifestado en última instancia, no ha desaparecido, porque su desaparición significaría literalmente la extinción del Mundo.

Hemos de convenir que el punto de vista sintético, unitario y global, con referencia a los principios, es el que, quizás con mayor insistencia, reclama Guénon porque en el ámbito de la metafísica todas las tradiciones encierran la verdad, "siempre consigo misma específicamente única" dirá Platón, y por analogías y relaciones simbólicas todas contribuyen y se presentan como igualmente válidas para el conocimiento. Conocimiento de dentro hacia afuera como antes se dijo, en donde la personalidad se conoce a sí misma por sí misma en unión directa, es decir, axial, con el Principio, del cual es su reflejo, por lo que nada de lo que corresponde al exterior y contingente le afecta: por eso dice Chuang-tzu (XXXI, 6) que la verdad es "la suprema objetividad y pureza". Todas las ciencias tradicionales han sido especialmente "diseñadas" para este fin (para el Conocimiento) y cualquiera es igualmente válida porque todas participan de una visión simbólica y metafísica del mundo, aunque a cada cual "le toca", por así decir, la que más directamente conforma su entorno natural: en la "ciencia tradicional" de carácter propiamente metafísico e iniciático, dirá Guénon, no se consideran las cosas que se estudian sino el punto de vista bajo el cual las cosas se estudian **(14)**.

La confrontación Oriente-Occidente (Este-Oeste) es ante todo simbólica, va más allá del dualismo geográfico y aún espacio-temporal, en todo caso se encuadra dentro de la Geografía sagrada y la teoría de los Ciclos cósmicos que aquí no nos toca desarrollar. Oriente y Occidente, dentro del simbolismo general, es decir, tomados en tanto que principios, conservan una perfecta armonía, son partes interdependientes y por lo tanto relativas, como *yin-yang*: es en la posibilidad de resolución donde reside su contenido y también, como explica Guénon en *La Gran Tríada*, la traza de *yang* subyace en *yin* y viceversa. Resolución que evoca el centro o punto equidistante entre ambos "extremos" situado en la base misma de la vertical que identificamos aquí como el tronco tradicional común del cual emanan y que supone un estado de salud mundial suprema pues ya bien sea por exceso o por defecto el desequilibrio entre ambos supone un cierto estado de enfermedad. Oriente, dice Guénon, es en todas las formas tradicionales el lado "de la luz y de la vida" (*yang*) y Occidente el lado "de la sombra y la muerte" (*yin*), el uno por referencia al otro, y ambas "dos vías permanentes del mundo manifestado" **(15)**. El mismo Lao-tzé se retiró "en dirección al Oeste" después de escribir el *Tao-Te-King*, pues en China el "viaje a Occidente" simboliza el retorno a los orígenes, "remontando el curso de los ríos", que emanan (y cuyo remonte conduce) del monte *K'ouen-Louen*, centro mítico y primordial, símbolo de la morada de la Tradición Primordial (un punto en el "eje de la norma") y "lugar" propio del "hombre verdadero" o primordial.



Yin-Yang.

La Unidad o *Tai-ki*, en sí misma conteniendo indistinta e indiferenciadamente las "potencias de ser" o polos de la Manifestación universal



Yin-Yang móvil

Símbolo de la Manifestación universal.

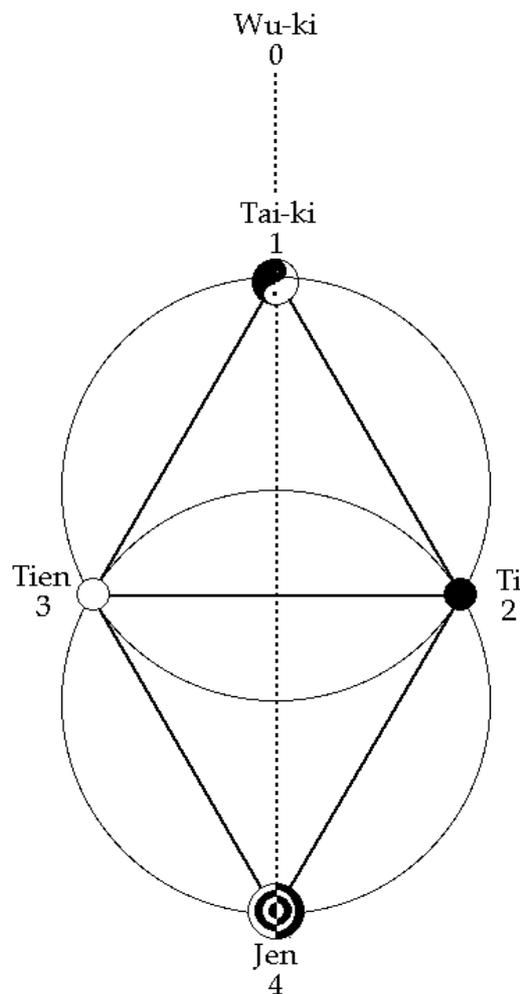
El último libro publicado en vida por Guénon fue *La Gran Tríada* y aunque lo que se expone está ya en esencia contenido en *El simbolismo de la cruz*, es de especial importancia por cuanto supone un acercamiento al simbolismo hermético, alquímico y masónico además de la relación que se establece entre la cosmología taoísta y la griega en particular según la expuso Aristóteles **(16)** (es un ejemplo de como la filosofía, en sentido griego del término y según se dijo antes, sirve de soporte a la metafísica) y de las analogías establecidas entre el Taoísmo y el esoterismo cristiano: analogías que, dicho sea de paso, deben ser establecidas con todas las reservas necesarias que exige el establecer correspondencias entre diferentes puntos de vista.

La "Gran Tríada" (cf. *supra*, n. 11), Cielo(*Tien*)-Tierra(*Ti*)-Hombre(*Jen*), es una expresión exclusivamente extremo-oriental, ciertamente, pero en el ámbito de la ciencia de los símbolos es uno de los que con más frecuencia se encuentra formulado en términos análogos en todas las tradiciones, algo que justifica el decir que es uno de los que de manera más neta ha llegado hasta nosotros de la Tradición Primordial (lo mismo podría decirse del centro y la circunferencia). Guénon lo estudia con esta perspectiva, iniciática y trascendente, por lo que fluyen, a través de los capítulos del libro, toda una serie de relaciones y referencias de un valor inestimable, más allá de la estricta formulación taoísta, simplemente porque en rigor no se expone sólo la doctrina taoísta sino los principios metafísicos que animan por igual todas las formas tradicionales.

De los diferentes tipos de ternarios la Tríada extremoriental es de los que se forman a partir de dos términos complementarios y un tercero que es el producto lógico, no cronológico, de la unión de los dos primeros o "de la acción-reacción recíprocos". Particularmente llama la atención la analogía que establece Guénon con uno de los ternarios fundamentales propios del esoterismo cristiano, concretamente el de la generación de Cristo en donde la "operación del Espíritu Santo" cumple una función análoga a la "actividad no actuante" de Cielo siendo la receptividad pasiva de Tierra análoga a la función de la Virgen y asimilando a Cristo con Hombre (*Jen*) en tanto que Hombre universal, "Hijo de Cielo y Tierra"**(17)** ; en otra parte Guénon apoya esta analogía a propósito del significado de la palabra *Tao*: "La palabra *Tao*, literalmente "Vía", que designa el Principio, está representada por un carácter ideográfico que reúne los signos de la cabeza y de los pies, que equivaldrían a los signos de *alfa* y *omega* de las tradiciones occidentales"**(18)** .

Desde el punto de vista de la ciencia de los símbolos es particularmente importante la analogía entre *Tai-ki* el "Supremo Uno", lo que en terminología occidental se designa como Ser, y *Jen* (Hombre) pues los dos unen y concilian Cielo y Tierra, elementos complementarios y polos de la manifestación universal, el primero en tanto que Principio (Cielo-Tierra aparecen en tanto que polarización de *Tai-ki*, la Unidad metafísica) y el segundo en tanto que resultante (*Jen* aparece en tanto que fruto de la unión de Cielo-Tierra), lo que en términos macrocósmicos supone la alternancia entre la "evolución" y la "involution" universales. En sentido macrocósmico *Jen* figura la manifestación universal, los "diez mil seres" en terminología extremoriental, reflejo manifiesto de *Tai-ki*. En sentido microcósmico *Jen* figura al Hombre Universal (cf. *supra*, n. 7) identificado, desde el punto de vista del ser determinado, como "hombre verdadero" (expresión propiamente taoísta) o primordial. En el camino iniciático Hombre universal y "hombre verdadero" no signan sino estados límite que corresponden, respectivamente, al término de los "grandes misterios" y "pequeños misterios". El "hombre verdadero" es la apariencia del Ser (pues al Ser sólo se le conoce en apariencia) en el estado humano (se sitúa en el centro de este estado, se identifica con un punto del Eje universal) análogamente a como el Hombre universal se sitúa en el centro de todos los indefinidos estados susceptibles de ser del Ser (se sitúa en el

centro de la manifestación universal y se identifica con el Eje mismo). El proceso alquímico en que el iniciado realiza su labor emula, en constantes analogías simbólicas, al proceso cosmogónico y es por ello que se habla de *solve* y *coagula*, "disolución" y "coagulación" **(19)** y es aquí donde la analogía entre microcosmos y macrocosmos encuentra su más excelsa significación y supone la profunda razón de ser del "conócete a ti mismo", (lo que fundamenta también la razón de ser del símbolo). Y este es precisamente, desde el punto de vista del conocimiento iniciático, el aspecto fundamental de la Tríada pues nos habla del hombre, en tanto que microcosmos, como intermediario entre Cielo y Tierra, tanto en su función de mediador (asimilado entonces al Hombre universal) como en su calidad de resultante (asimilado entonces al "hombre verdadero"). Los trigramas, *koua*, (= símbolos) taoístas son esencialmente símbolos metafísicos que nos hablan de la Tríada **(20)** así como el símbolo occidental del "Sello de Salomón" que, como dice Guénon, está igualmente formado por seis trazos (igual que los hexagramas) y en donde el triángulo superior simboliza la "naturaleza celestial" el inferior (invertido con respecto al primero) la "terrenal" y el símbolo en su conjunto figura al Hombre universal, unión de Cielo y Tierra.



Esquema de *La Gran Tríada*. Basado en las explicaciones contenidas en el libro homónimo de R. Guénon.

Con respecto a las equivalencias entre el simbolismo constructivo extremoriental y el occidental la que llama más la atención, por su formulación en términos análogos, es aquella que hace referencia a la escuadra y el compás, elementos simbólicos propios del simbolismo constructivo, que se encuentran en ambas tradiciones y con los cuales trabajan organizaciones iniciáticas de ambas latitudes **(21)**. Guénon ya dice que ambos instrumentos simbólicos ofrecen la posibilidad de una comparación "especialmente notable" entre la tradición extremoriental y las tradiciones iniciáticas occidentales; la escuadra y el compás son los instrumentos que sirven para trazar el cuadrado y el círculo que representan simbólicamente a Tierra y a Cielo y por ello gozan del mismo valor simbólico **(22)**. En algunos emblemas masones figura, entre la escuadra y el compás, la estrella de cinco puntas, símbolo del microcosmos y por ende del hombre primordial o del Hombre universal según el nivel de lectura

dado, al que se asimila el grado de Maestro por cuanto este implica, al menos virtualmente sino efectivamente, el fin de los "pequeños misterios". Al andrógino o *Rebis* hermético se lo representa normalmente sosteniendo una escuadra y un compás en sus manos análogamente a como en extremoriente se representa a Fo-hi y a su esposa-hermana Niu-kua (entrelazados por sus colas de serpiente **(23)**), además en la representación del *Rebis* puede verse a ambos lados del Andrógino el Sol y la Luna elementos especialmente importantes en la alquimia interna taoísta. En efecto, en la cosmología taoísta se dice que el Sol y la Luna giran en sentido contrario (en sentido "solar" el Sol y en sentido "polar" la Luna) alrededor del monte *K'ouen-louen*, simbolizando aquí el Eje del mundo, que es otra manera de simbolizar el doble proceso, involutivo y evolutivo, universales antes aludidos; giros que no se ven como cerrados en sí mismos sino por el contrario como dos corrientes cósmicas que se desarrollan en espiral a lo cual alude, en su sentido macrocósmico, el simbolismo del *yin-yang* **(24)**, así como el del caduceo hermético y las colas de serpiente entrelazadas de Fo-hi y Niu-kua. En sentido microcósmico la alquimia interna taoísta, uno de cuyos textos capitales es *El Tratado de la Flor de Oro* y el *Supremo Uno*, dice que la "luz" sobrenatural (el carácter *Ming*, luz, se compone con *je*, Sol, y *yue*, Luna) está contenida en los dos ojos, identificados uno al Sol y otro a la Luna, y que todo el trabajo alquímico consiste en hacer circular esta "luz" en torno a un punto situado entre las cejas, al que se le llama "corazón celeste", espacio "menor que un ápice": al Sol se lo relaciona con el ojo derecho, con la "actividad" y el futuro, y a la Luna con el ojo izquierdo, con la "pasividad" y el pasado **(25)**, por lo que la resolución de los opuestos (finalidad última de toda labor simbólica) se efectúa en el centro de ambos, en el llamado "tercer ojo", (ojo sutil del conocimiento), que promueve una suerte de "visión única", sintética, intuitiva e interior, no-dual como sería la de los dos ojos, por la que se obtiene una suerte de "sentido de eternidad" o, lo que es lo mismo, la conciencia de la huella de la eternidad en el plano del presente, la "visión" que lo ve todo "en la unidad de la norma".

Se ha pretendido, con lo expuesto, suscitar en el lector un interés por la obra de René Guénon en general y en particular por el Taoísmo en tanto que Ciencia tradicional; los desarrollos susceptibles serían indefinidos y a cada uno corresponde la labor, si la juzga meritoria y digna de dedicarle su tiempo, tan precioso como efímero. La obra de Guénon es una realidad y como toda realidad ofrece múltiples interpretaciones, y por ello si alguien quiere ver en ella una metáfora o una alegoría, o la interpreta literalmente, casos no faltan, está en su derecho, pero se diría mejor que la obra de Guénon es un símbolo, ella misma por sí misma porque vela y revela, es un medio para el conocimiento y un soporte para la vía iniciática, por lo que además de leída debe ser meditada y "vivenciada"... recuérdese el adagio escolástico "para actuar hay que ser". Se dice que la enseñanza tradicional ha de ser asimilada y transmitida y no puede ni debe ser un elemento más destinado a integrarse a un sistema personal experimental y es así que su obra, por ser un medio, también debe, en última instancia, ser trascendida: representa, pues, un reto sin precedentes en Occidente.



Rebis Hermético
Grabado de Heinrich Jamsthaler, *Viatorum Spagyricum*, 1625.



Fo-hi y Niu-kua
Bajo relieve este la funeraria, Shantung, China, s. II d.C

NOTAS

(*) IN Symbolos 9-10, Guatemala, 1995, pp. 97-118

1. En *El simbolismo de la cruz*, Obelisco Ed., Barcelona, 1987, cap. VII y en *Esoterismo islámico y Taoísmo*, Obelisco Ed., Barcelona, 1992, cap. X. La única trad. al cast. del tratado de Chuang-tzu se encuentra en Monte Avila Ed., Caracas, 1991; el párrafo citado es la trad. literal de la cita de Guénon en francés.

2. "Por lo tanto el Sabio/Enseña sin palabras obra sin acción" *Tao-Te King*, cap. II. Cf. *Bhágavad-Gitá*, VI. Lao-tse se refiere al Tao en términos análogos: "El Tao siempre permanece inactivo/Sin embargo no hay nada que quede sin realizar", *Tao-Te King*, XXXVII. Para las citas al *Tao-Te King* se utiliza la versión de J. M. Tola, Premiá Ed., México, 1990.

3. *Tao-Te King*, cap XVI. Para una interpretación ortodoxa del vacío ver cap. II de *Los estados múltiples del ser*, Obelisco, Barcelona, 1987. Sólo podemos concebir la posibilidad que es el vacío de modo negativo; cf. *Tao-Te-King*, cap. XIV. *T'ai Ping* es análogo al Pax Profunda rosacruciano y a la "Gran Paz" islámica.

4. No vamos a extendernos aquí en el irónico comentario que hace Guénon sobre la filosofía de Leibnitz en *Orient et Occident*, Éditions de la Maisnie, París, 1987, p. 70 y en *El Simbolismo de la Cruz*, op. cit., p. 56, n.9. Algo parecido podría decirse de Hegel, parte de cuya filosofía es de clara inspiración taoísta, aunque pocos filósofos modernos lo reconocen debido, acaso, a un vago "orgullo" occidental. Sólo señalar a título de ejemplo, y en el ámbito propio de la sinología, que es aquí el que propiamente interesa, como Joseph Needham afirma que los taoístas elaboraron "algo muy próximo" al enunciado de la teoría occidental de la evolución, citando y analizando el capítulo XVIII, 7 del Chuang-tzu (que también se repite en el Lie-tzi, I, 5); ver "El paseante" 20-22, Ed. Siruela, Madrid, 1993, pp. 36-47. Si el lector relee este capítulo de *Chuang-tzu* advertirá que es una descripción de la cosmogonía utilizando el simbolismo natural (muy propio del Taoísmo); se describen sucesivos estados descendentes de generación de los seres, de lo más sutil, los "gérmenes", *ji*, (el término procede etimológica-mente de la representación pictórica de dos embriones, y es el mismo que figura en el título de uno de los libros taoístas más antiguo que se conocen, el *I Ching -Yi Jing-* el Libro de los Cambios), a lo más grosero, el "hombre"; al final Chuang-tzu dice que "el hombre vuelve a los gérmenes" y que "todos los 'diez mil seres' (la manifestación universal) salen de los gérmenes y vuelven a los gérmenes" lo que no es sino la descripción simbólica del proceso iniciático (ascendente), contrario al cosmogónico (descendente), objeto principal de la alquimia interna taoísta. Que el Sr. Needham no contempla la alquimia, ni que fuera como posibilidad, lo demuestra cuando se refiere a ella como "un intento de interferir activamente en los cambios de la naturaleza inorgánica" y lo contrapone a "las ideas biológicas" de Chuang-tzu.

5. Véase por ejemplo cómo Platón, en *El banquete*, 215a ss., pone a Sócrates como el paradigma de la sabiduría: en el "no saber" de "sólo se que no se nada" reside el contenido de la sabiduría. Recuérdese también la *Docta ignorancia* hermético-alquímica.

6. *Mélanges*, Gallimard, París, 1976, cap. VI.

7. En la jerarquía taoísta el grado más elevado, el llamado "Hombre trascendente", *Shen-Jen*, corresponde a quien ha alcanzado la "Identificación suprema" y se ha convertido en "Hombre universal". En el cap. XV del *Tao-Te-King* se les llama "Individuos autónomos". Los términos análogos en otras tradiciones los explica Guénon en *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Éditions Vêga, París, 1984, p. 16.

8. La polarización extrema entre Taoísmo-Confucianismo es representativa por cuanto se distingue entre esotérico y exotérico (por ello Guénon nunca habló del Taoísmo como un "sistema de pensamiento"), dentro de ambos cabría distinguir entre indefinidos grados de realización real (Confucianismo) y efectiva (Taoísmo); en el mismo sentido cabe distinguir entre Autoridad espiritual y poder temporal; cf. *Esoterismo islámico y Taoísmo*, op. cit., p. 81. Por otra parte en *La Grande Triade*, Gallimard, París, 1957, cap. XVIII (hay trad. cast. en Obelisco Ed., Barcelona, 1986, aunque con graves errores de traducción y erratas en la edición) se explica que el grado más elevado en la jerarquía confucianista coincide con el primer grado de la taoísta, el llamado *Sheng-Jen* ("hombre sapiente"), en el bien entendido de que Guénon habla de grados de la iniciación, no de "títulos" estatutarios. Chuang-tzu (XXXIII, 1) dice con respecto al Confucianismo: "Con su conocimiento claro de los principios fundamentales, se atenían a sus últimas derivaciones. Su acción estaba en todo dentro de las seis direcciones espaciales y de los cuatro puntos cardinales". El punto central, que siguiendo el simbolismo de la rueda es inmóvil, inmanifestado, de donde imanan las seis direcciones del espacio corresponde al Taoísmo; por eso dice Guénon que el Confucianismo puede desaparecer pero que el Taoísmo está más allá de tal contingencia pues representa la "unidad de la

norma". *Esoterismo islámico y Taoísmo*, op. cit., p. 80-90. Véase también el encuentro entre un sabio taoísta y Confucio narrado por Chuang-Tzu (XXXI, 6 y 7)

9. *Orient et Occident*, op. cit., p. 157. El primer budismo utilizaba el término *wu-wei* (no-acción) como sinónimo de Nirvana y Buda era descrito como "el que no hace nada pero no deja nada por hacer". Cf. *supra*, n. 2.

10. Sobretudo la traducción del *Tao-Te king* de Matgioi y la de A. ULAR y las traducciones del Jesuita R. P. Léon WIEGER, del *Lie-tzi* y del *Chuang-tzu*. Cabe mencionar, no obstante, que él mismo afirmó explícitamente que no todos sus conoci-mientos de la doctrina extremoriental eran de origen libresco sino que los debía a la enseñanza oral de maestros orientales. Por otra parte muchos se han preguntado por las fuentes en las que bebió Guénon, él mismo atosigado por los curiosos que a menudo le preguntaban por ellas les respondió públicamente que no tenía porque informar sobre su procedencia, "que no comportaban en absoluto referencias" ("Le Voile d'Isis", Noviembre 1932, p. 734, citado por P. CHACORNAC, *La vida simple de René Guénon*, Obelisco, Barcelona, 1987, p. 108), ¿no se estaría refiriendo Guénon a la intuición intelectual? La Filosofía Perenne enseña, y Guénon lo sostiene, que en términos iniciáticos debe hablarse propiamente de concepción, no de percepción o aprendizaje. Las conjeturas sobre los canales de la transmisión oral recibida por Guénon son muchas, por ejemplo: P. CHACORNAC conjetura con la posibilidad de que hubiera recibido la visita de un "maestro" vietnamita del cual habría "recibido más" que A. PUYOU (quien supuestamente recibió la iniciación taoísta en China adoptando el nombre de Matgioi) y a través de quién, según CHACORNAC, le llegaron los primeros conocimientos de la metafísica extremoriental. P. CHACORNAC op. cit., p. 44-45. P. SÉRANT afirma que "es casi seguro" que recibió, a la edad de 21 años, la visita de maestros orientales, P. SÉRANT, *René Guénon*, La Colombe, París 1953, p. 10.

11. Según P. GRISON, "L'Extrême-Asie dans l'oeuvre de René Guénon" IN *L'Herne. René Guénon*, Éditions de l'Herne, París, 1985, p. 145, en *El Simbolismo de la Cruz* y en *La Grande Triade* se citan bajo el nombre de Chuang-tzu textos que no son sino glosas de la traducción jesuita P. WIEGER y en *La Grande Triade* Guénon utiliza la traducción del *Tao-Te-King* de Matgioi cometiendo por ello dos errores de interpretación por suerte sin consecuencias. También la expresión "Gran Tríada" es un reflejo del lenguaje utilizado por Matgioi. Se ha sabido, por traducciones posteriores a la obra de Guénon, que la Tríada no es el único aspecto, ni tampoco el primordial, de la cosmología taoísta que sitúa en el origen de la manifestación los "tres alientos" (*san-ki*) que al "coagularse" forman las tres Regiones celestes, los tres Mundos y los tres Poderes que constituyen ellos mismos la Tríada. Véase P. GRISON, op. cit., p. 147. En el ámbito de los principios metafísicos la interpretación de Guénon queda como se ve intacta; es en definitiva la lectura del Ternario a distintos niveles cosmogónicos.

12. *Orient et Occident*, op. cit., cap. IV.

13. Véase por ejemplo como Platón en el *Timeo*, 22b, reprocha a los griegos haber perdido la memoria de "las creencias antiguas transmitidas por una larga tradición" y cuando Lao-tse (cap. XLII,) asegura que dice "lo que alguien le ha enseñado", o cuando (cap. XLI) se refiere a "los sabios de la antigüedad". No es por casualidad que ambos se vieran obligados a recordarlo en una época en que aparece un cambio fundamental en el mundo con la adopción de un punto de vista profano que tanto en Grecia como en China signa la aparición de los sofistas atacados tanto por Platón (para quien el uso sofístico de la memoria artificial era anatema, profanación de la memoria) como por los taoístas: "...tienen talento para vencer y dejar sin palabras las bocas, pero no para someter y ganarse los corazones, este es un vallado infranqueable para los dialécticos sofistas." *Chuang-tzu*, op. cit., cap. XXXIII, 10.

14. *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, L.C. y Ecología Editora Argentina, Col. Perseo, Buenos Aires, 1989, cap. IX. Los diferentes puntos de vista no son sino las artes y ciencias tradicionales.

15. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Eudeba, Buenos Aires, 1988, cap. XXXV. No se está planteando aquí, como se ve, una suerte de "cultura ecuménica" sostenida en la década pasada por algunos estudiosos de la tradición china. Parecería acaso que se reivindicaba, no sin nostalgia en cierta manera justificable, un retorno al ideal ecuménico del período alejandrino, pero la historia no se repite pues las condiciones son distintas y además Guénon ya advirtió el sincretismo encubierto desarrollado en Alejandría y aquí es de la síntesis de lo que se trata. Ver *Orient et Occident*, op. cit., cap. IV. Pueden consultarse también L. Racionero, *Oriente y Occidente*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1993, cuyo punto de vista se acerca en algunos puntos al de Guénon.

16. Véase también cap. I y II de *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Ayuso Ed., Madrid, 1976. Guénon aborda siempre la filosofía y cosmología griega a través de Oriente y no al revés, pues ello corre el riesgo de llevar, como él mismo advirtió en *Orient et Occident*, op. cit., cap. IV, a serios malentendidos; véase como en "Atlantis", sep.ºoct., 1932, se lamenta de un artículo que asocia al Taoísmo con el Estoicismo y el "Marco-Aurelianismo". En otra parte Guénon dirá que no es suficiente "contar la historia" para resolver ciertos problemas refiriéndose al "espíritu iniciático" necesario para abordar temas tradicionales.

17. *La Gran Triada*, op. cit., cap. I, en donde también se encuentran explicadas las analogías con la tradición hindú y con la cosmología griega

18. *El simbolismo de la Cruz*, op. cit., cap VII, n. 10. *Tao* está formado por la combinación de dos caracteres, *ch'o*, que representa un pie dando un paso, y *shou*, que representa una cabeza. El campo semántico de la palabra *Tao* es muy extenso; desde un punto de vista estrictamente metafísico designa al Principio supremo y se traduce entonces por *Logos*, Suprema Razón, Verdad e incluso por Sabiduría (de forma análoga a como sucede en los libros sapienciales hebreos); en relación a un ser determinado es el camino, el arte o método que debe seguir para que su existencia se desarrolle de conformidad con el Principio.

19. "Tras conocer a la Madre (el Principio de la manifestación universal), podremos empezar a conocer a sus hijos (la manifestación universal). Tras conocer a los hijos, debemos retornar y preservar a la Madre." *Tao-Te King*, cap. LII.

20. La "invención" de los trigramas se debe a Fo-hi quien antes de trazarlos "miró al Cielo, luego bajó los ojos hacia la Tierra,

observó los caracteres del cuerpo humano y de todas las cosas exteriores" según el *Libro de los Ritos Chou*, citado por Guénon en *Esoterismo Islámico y Taoísmo*, op. cit., p. 77. Fo-hi fue, según cuenta la tradición, el primero de los Tres Soberanos (aunque, como explica Guénon, el nombre sirve para designar todo un período de la historia china, máxime sabiendo que la fecha exacta de la existencia de Fo-hi está basada en la descripción del estado del cielo en esa época), hermano-esposo de Niu-kua (quien según cuenta la tradición creó los primeros seres humanos, modelándolos a partir del barro). Fo-hi estableció el calendario, inventó los instrumentos musicales, los ocho trigramas y las artes de la pesca. Fo-hi fue puesto en el mundo en una ciénaga (consideradas, en la antigua China, centros espirituales) célebre por los dragones que la frecuentaban (él mismo tenía el aspecto de un Dragón). En Oriente el Dragón es un símbolo del Verbo o del Logos, véase Matgioi, *La voie métaphysique*, Éd. Traditionnelles, Paris, 1991, p. 45 ss., y la imagen de un dragón echando fuego por la boca es análogo al de la serpiente que produce un huevo, el "Huevo del Mundo", por la boca. Fo-hi cumple la función del Manu del ciclo y es análogo a Apolo.

21. Con respecto a las sociedades iniciáticas extremorientales sólo recordar lo que el mismo Guénon dice (basándose en lo expuesto por Matgioi): "...las 'organizaciones' iniciáticas taoístas no tienen forma definida e, incluso, ni siquiera tienen nombre pero, sin embargo, crean entre sus miembros el vínculo más efectivo y más indisoluble que pueda existir... esto no ofrece ningún término de comparación con ninguna organización iniciática Occidental por lo que las organizaciones taoístas conocidas debe entenderse que están en el dominio de la acción y que por ello tiene una existencia determinada y se constituyen para determinados fines y deben entenderse como 'ramificaciones' de la jerarquía taoísta que las suscita y que dirige invisiblemente pues ella no puede intervenir en virtud del principio *wu-wei*."; Guénon escribe *iniciática* entre comillas cuando se refiere al taoísmo lo cual da a entender que debe descontextualizarse la palabra de la acepción occidental. Es difícil asegurar que exista en Occidente una iniciación propiamente taoísta; el "Gran Poder", como se llama a veces al Centro taoísta, está siempre en Oriente y en todo caso debe, propiamente, hablarse de una exposición oral de la doctrina en Occidente. Parece ser que no existen, incluso en Oriente, maestros taoístas al estilo del Budismo y del Zen, pues aquellos están reclusos en las montañas y ni siquiera frecuentan los poblados; en este sentido Guénon habla de los "templos sin puertas" o de los "colegios en donde no se enseña"; *Esoterismo islámico y Taoísmo*, p. 89-90 y *Orient et Occident*, op. cit., p. 175-176.

Con respecto a las "sociedades" iniciáticas extremorientales puede consultarse Matgioi, *La voie Rationnelle*, Éd. "Traditionnelles, Paris 1984, cap VII; R. GUÉNON, *La Grande Triade*, op. cit., prefacio; M. GRANET, *La Pensée Chinoise*, Libro IV, Éd. Albin Michel, Paris, 1968, (reimp. 1988), B. Favre, *Les soviétés secrètes en Chine* (obra citada por Guénon) y más recientemente J. CHESNEAUX, *Secret Societies in China*, London, 1971.

22. Obsérvese la "costumbre" de nombrar primero la escuadra y luego el compás cuando en rigor parecería que debiera ser al revés. Ello es así porque el punto de vista adoptado es el cosmológico, base para establecer las analogías, es decir, de la periferia al centro, de lo fundamental a lo esencial, de la base a la cúspide (como se construyen los edificios), porque desde un punto de vista metafísico, también podríamos decir cosmogónico, sería en rigor al revés, del centro a la periferia, pues metafísicamente Cielo es lógicamente anterior a Tierra aunque esta anterioridad lógica se vea desde un punto de vista cosmológico como simultaneidad pues Cielo y Tierra aluden a la polarización primordial del Ser. Esta es la razón también por lo que se dice *yin-yang* y no al revés. *La Gran Triada*, op. cit., cap. IV. Con respecto a estos instrumentos simbólicos ver cap. XX de El reino de la cantidad y los signos de los tiempos, op cit. y también *La Grande Triade*, op. cit., cap. XV.

23. Hay entre ambas representaciones un intercambio de atributos: la parte masculina del *Rebis* sostiene un compás y la femenina una escuadra mientras que en la representación extremoriental es al revés, por lo que debe verse ahí, según Guénon, una "hierogamia sagrada": el compás, símbolo "celestial", *yang* o masculino, pertenece propiamente a Fo-hi y la escuadra, símbolo "terrenal", *yin* o femenino a Niu-kua pero cuando se les representa juntos es Fo-hi quien lleva la escuadra y Niu-kua el compás, lo que da a entender una vez más la unión "indivisa e indistinguida" de los complementarios en la Unidad del Ser, *Tai-ki*.

24. Cf. el desarrollo del simbolismo del yin-yang que hace Matgioi en *La voie métaphysique*, op. cit., cap. VIII.

25. P. GRISON, *Le Traité de la Fleur d'Or du Suprême Un*, Éd. Traditionnelles, Paris, 1986, introd. § c y d. Una trad. al cast. de este tratado puede encontrarse en Ed. Paidós, Barcelona, 1991, trad. de la que en su día hizo R. WILHELM aunque tiene el inconveniente de ofrecer nuevas traducciones de algunos términos taoístas que, al decir de GRISON, son confusas e inexactas.