

Isis modernista

Escritos panhispánicos sobre teosofía,
espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)

José Ricardo Chaves



Isis modernista

Escritos panhispánicos sobre teosofía,
espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)

José Ricardo Chaves



Isis modernista

Escritos panhispánicos sobre teosofía,
espiritismo y el primer Krishnamurti
(1890-1930)

Pública ensayo

A través de nuestras publicaciones se ofrece un canal de difusión para las investigaciones que se elaboran al interior de las universidades e instituciones de educación superior del país, partiendo de la convicción de que dicho quehacer intelectual se completa cuando se comparten sus resultados con la colectividad, al contribuir a que haya un intercambio de ideas que ayude a construir una sociedad madura, mediante una discusión informada.

Con la colección *Pública ensayo* presentamos una serie de estudios y reflexiones de investigadores y académicos en torno a escritores fundamentales para la cultura hispanoamericana, con los cuales se actualizan las obras de dichos autores y se ofrecen ideas inteligentes y novedosas para su interpretación y lectura.

Títulos de Pública ensayo

Los hijos de los dioses. El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano

Ana Santos

Los dioses llegaron tarde a Filadelfia. Una dimensión mitohistórica de la soberanía

Ignacio Díaz de la Serna

Nada mexicano me es ajeno. Papeles sobre Carlos Monsiváis

Adolfo Castañón

La memoria olvidada. Estudios de poesía popular infantil

Pedro C. Cerrillo

Edenes subvertidos. La obra en prosa de Homero Aridjis

Laurence Pagacz

Edgar Allan Poe y la literatura fantástica mexicana (1859-1922)

Sergio Armando Hernández Roura

Praxis de la poesía

Jean-Clarence Lambert / Prólogo, traducción y notas de Adolfo Castañón

Augusto Monterroso, en busca del dinosaurio

Alejandro Lámbarry

Sombras en el campus [Notas sobre literatura, crítica y academia]

Malva Flores

Enfoques sobre literatura infantil y juvenil

Irene Fegnolio Limón, Lucille Herrasti y Cordero, Zazilha Cruz García (coords.)

José Ricardo Chaves

Isis modernista

Escritos panhispánicos sobre teosofía,
espiritismo y el primer Krishnamurti
(1890-1930)



Chaves, José Ricardo

Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930) / José Ricardo Chaves. -- Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México ; Bonilla Artigas Editores, 2020

516 pp. ; 15 x 23 cm.

ISBN: 978-607-8636-97-6 (Bonilla Artigas Editores)

ISBN: 978-607-30-3849-2 (UNAM)

1. Teosofía.

2. Filosofía mexicana. I. t.

LC: BP595 C

DEWEY: 212.5 C

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana.

Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse, sin el consentimiento por escrito de los legítimos titulares de los derechos.

Primera edición impresa, diciembre de 2020

D.R. © 2020

Edición digital, marzo 2021

Bonilla Distribución y Edición, S.A. de C.V.,

Hermenegildo Galeana 111

Barrio del Niño Jesús, Tlalpan, 14080

Ciudad de México

editorial@bonillaartigaseditores.com.mx

www.bonillaartigaseditores.com

D. R. © 2020

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filológicas

Circuito Maestro Mario de la Cueva S/N, Ciudad Universitaria, Coyoacán,

04510 Ciudad de México

Tel.: (55) 5622 7347

www.iifilologicas.unam.mx

ISBN: 978-607-8636-97-6 (Bonilla Artigas Editores)

ISBN digital: 978-607-8781-17-1 (Bonilla Artigas Editores)

ISBN: 978-607-30-3849-2 (UNAM)

ISBN digital: 978-607-30-4029-7 (UNAM)

Cuidado de la edición: Bonilla Artigas Editores

Diseño editorial: D.C.G. Saúl Marcos Castillejos

Diseño de portada: D.C.G. Jocelyn G. Medina

Realización ePub: javierelo

Hecho en México

Isis levanta un extremo de su velo tenue; el investigador pretende descorrerlo todo y el velo se torna pesado como el plomo; es inútil el esfuerzo; contentaos con un poco de la carne radiosa que habéis visto, y esperad. [...] Isis descorrerá otra fracción del velo... Isis no se precipita porque es eterna.

Amado Nervo, *Obras completas I*, 910.

Los filósofos contemporáneos alzan el velo de Isis porque Isis es el símbolo de la naturaleza, pero solo ven formas físicas y el alma interna escapa a su penetración. La Divina Madre no les responde. [...] Para descubrir la gloriosa verdad, cifrada en las escrituras hieráticas de los papiros antiguos, es preciso poseer la facultad de la intuición, la vista del alma.

H. P. Blavatsky, *Isis sin velo I*, 78.

No es posible determinar al cabo de cuánto tiempo revela la Naturaleza sus secretos. Ciertos elegidos los obtienen y conocen cuando son aún jóvenes; otros, solo a una edad avanzada. El investigador verdadero jamás envejece; toda pasión eterna se halla fuera de los límites de la vida y, cuanto más se aja y se seca la envoltura externa, tanto más claro, resplandeciente y poderoso se torna el núcleo.

Novalis, *Los discípulos en Sais*, 66.

Dedico este trabajo de memoria cultural a los traductores teósofos españoles de las primeras generaciones, de antes de la Guerra Civil, cuya temprana y significativa labor modificó en parte el ambiente intelectual panhispánico, en especial a José Xifré Hamel y a Francisco Montoliú y Togores, seguidos en su labor por José Roviralta Borrell, Federico Climent Terrer, el egiptólogo Manuel Treviño (fusilado en 1939 por las huestes franquistas), Rafael Urbano, traductor pionero de Buda y Nietzsche al español y quien puso de nuevo a circular la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos, publicada primero en la revista teosófica *Sophia* y luego como libro, tras siglos de silencio en España; a Ramón Maynadé por su “Biblioteca Orientalista” y a Mario Roso de Luna, por su “Biblioteca Teosófica de las Maravillas”. De México, este trabajo se dedica al inmigrante español José Antonio Garro (padre de la notable escritora Elena Garro), quien cargó el féretro de su amigo y colega de ideas Francisco I. Madero tras su asesinato, así como a sus cofrades teósofos José Romano Muñoz, Agustín Garza Galindo, a los traductores Consuelo Aldag, Adolfo de la Peña Gil y José Ramón Sordo; al solitario traductor del alemán y del inglés en San Luis Potosí, A.F. Gerling, y al pintor Daniel del Valle, todos ellos unidos en su ideal teosófico. De Costa Rica se dedica a los inmigrantes españoles Tomás Povedano de Arcos y José Monturiol, organizadores de la primera logia teosófica en ese país, así como a María Fernández de Tinoco, Roberto Brenes Mesén, José Basileo Acuña, Esther de Mezerville, Pilar Madrigal Nieto, Jorge Fonseca Tortós y Felicia Corrales Montero. *Lastly, but not least*, de Argentina se dedica a Juan Viñas y a Xul Solar, notable artista y traductor de *La voz del silencio*, el famoso breviario espiritual de H. P. Blavatsky, en un gesto parecido al de Fernando Pessoa cuando lo tradujo al portugués.

Contenido

Estudio preliminar

Esotérico y esoterismo. ¿Qué significan?

Esoterología y “estudios de esoterismo occidental”

Corrientes esotéricas en el mundo panhispánico

Misterios modernos: cuatro puntos de partida históricos

El desarrollo espiritista

La llegada de la teosofía

Estructura de la antología

Isis: del secreto natural al misterio metafísico

I Contextos (historia y testimonios)

Rubén Darío. Nicaragua (1867-1916).

“Siempre el misterio”

Enrique Gómez Carrillo. Guatemala (1873-1927).

“Las religiones de París”

Emilio Carrere. España (1881-1947).

“Un doctor en ciencia oculta”

“¿Se vive más de una vez?”

Pedro Castera. México (1846-1906).

“El progreso”

“Un viaje celeste”

Amado Nervo. México (1870-1919).

“La cuestión religiosa”

“Noches macabras”

“Fotografía espírita”

“Los muertos”

Joaquín Valadez Zamudio. México

Historia de la Sociedad Teosófica en México [fragmentos]
Arnold Krumm-Heller. México/Alemania (1876-1949)

Prólogo de *Conferencias esotéricas*
Arturo Capdevila. Argentina (1889-1967)

“Orientalismo”
Rogelio Sotela. Costa Rica (1894-1943)
“A propósito de Vivekananda”

II Doctrina y polémicas

Juan Valera. España (1824-1905)
Teosofía [artículo del *Diccionario enciclopédico hispanoamericano*]

Mario Roso de Luna. España (1872-1931)
Introducción a *Una Mártir del siglo XIX. Helena Petrovna Blavatsky*

Francisco I. Madero México (1873-1913)
Primer Congreso Nacional Espírita, del 31 de marzo al 15 de abril de 1906

Rogelio Fernández Güell. México/Costa Rica (1883-1918)

Estudio sobre espiritismo y teosofía [fragmentos]
José Basileo Acuña. Costa Rica (1897-1992)
“La Sociedad Teosófica y el movimiento teosófico”

Roberto Arlt. Argentina (1900-1942)
“Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires”

José Martí. Cuba (1853-1895)
“La oradora humanitaria, Annie Besant”

III Influjos e inseminaciones

Leopoldo Lugones. Argentina (1874-1938)

“Nuestras ideas estéticas”

Roberto Brenes Mesén. Costa Rica (1874-1947).

El misticismo como instrumento de investigación de la verdad

Ramón del Valle-Inclán. España (1866-1936).

La lámpara maravillosa [fragmentos]

“Psiquismo”

José Juan Tablada (1871-1945) y Amado Nervo (1870-1919). México

José Juan Tablada “Nueva York de día y de noche”

Amado Nervo “La cuarta dimensión”

IV El caso Krishnamurti

Recepción del primer Krishnamurti en América Latina

Krishnamurti, ¿un teósofo accidental?

José Juan Tablada. México (1871-1945).

“El que se fue y el que llega”

Krishnamurti en Nueva York

Miguel Ángel Asturias. Guatemala (1899-1974).

Krishnamurti y sus alucinados devotos

César Vallejo. Perú (1892-1938).

“Sensacional entrevista con el nuevo mesías”

“Oyendo a Krishnamurti”

Sidney Field Povedano. Costa Rica (1905-1988).

El cantor y la canción (memorias de una amistad)
[fragmento]

José Basileo Acuña. Costa Rica (1897-1992).

“Reflexiones”

[Alberto Masferrer. El Salvador \(1868-1932\).](#)

["La Verdad de Krishnamurti"](#)

[Mario Sancho. Costa Rica \(1889-1948\).](#)

["Krishnamurti"](#)

[Bibliografía](#)

[Sobre el autor](#)

Estudio preliminar

Durante mucho tiempo el esoterismo y sus términos afines (*ocultismo, hermetismo, magia*, entre otros) fueron algo así como un cuarto olvidado en el palacio de la investigación histórica de la cultura y de la religión modernas en Occidente (las Europas y las Américas), en el que se guardaban cosas viejas, inútiles y disímbolas, cual ático polvoso y cubierto de telarañas, términos aquellos a los que se les señalaba como algo casi vergonzante, indigno de ser tomado en cuenta por la reflexión seria, ya fuera independiente o académica. El tiempo fue mostrando lo equivocado de esta actitud, pues sus prejuicios dañaban nuestra comprensión histórica y se dejaba de lado la dimensión conformadora que el elemento esotérico ha jugado (y que sigue jugando) en la cultura occidental, a la que, como luego se verá, restrinjo la aplicación de dicho concepto, *esotérico*. A contrapelo de usos populares actuales, en que *esoterismo* funciona como una categoría amplia y transcultural, que habría existido en el pasado remoto, en el presente, y que también lo estará a futuro, yo la restrinjo a Europa a partir del Renacimiento y a América después de la llegada europea. Más allá de esos límites, de ese medio milenio euroamericano, la aplicación del concepto esotérico se torna problemática, por lo que habría que generar reflexión, conceptos y diálogo al respecto, y no extender de manera imperialista una categoría (*esoterismo*) a cualquier universo simbólico.

En esta restricción histórica y geográfica del término me sumo a lo expuesto por Antoine Faivre, fundador de los “estudios sobre esoterismo occidental”, pero también a

Frances Yates (de metodología similar, quizá más empírica y menos abarcadora), a la hora de estudiar el hermetismo renacentista y su herencia no bien reconocida en la historia, no solo de la filosofía y la religión, sino también de la ciencia. Magia y ciencia son dos ramas del árbol del conocimiento en Occidente, bifurcadas a fines del siglo XVII por Descartes y después por la Ilustración. En el siglo XIX el romanticismo, por medio de “filosofías de la Naturaleza” tipo Schelling, intentó restaurar los vínculos entre magia y religión de un lado, y ciencia y filosofía del otro. Corrientes esotéricas como el espiritismo y la teosofía también quisieron seguir esta vía conciliatoria. El primero se presentó como “una religión científica” y la segunda como “una síntesis de la ciencia, la religión y la filosofía”.

El impacto cultural de lo esotérico también afectó los ámbitos literarios y artísticos, sobre todo por vía del romanticismo, que dio acogida a buena parte de su visión del mundo: cósmica, analógica, panteísta. El concepto de *correspondencias* -esto es, analogías, similitudes, metáforas- entre elementos de órdenes distintos, funcionó tanto en Swedenborg y Éliphas Lévi, como en Fourier y Baudelaire. Mística, utopía social y poesía vibraban al unísono analógico. En lengua española, cuyo romanticismo había dirigido sus baterías más hacia el campo político y secular, hubo que esperar más bien al modernismo de fin de siglo XIX y principios del XX para que este influjo esotérico en las letras comenzara a notarse. Es a partir de los autores de la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo los que surgen en la última década, como Rubén Darío, Amado Nervo y Leopoldo Lugones, con los que muchos tópicos esotéricos adquieren expresión literaria en poemas y narraciones. Pero también en ensayos, artículos y crónicas como los reunidos en este libro, que, entre otras cosas, busca dar a conocer esta faceta, no tanto no tratada, sino casi siempre mal tratada por lecturas prejuiciosas, descalificadoras y burlonas, sin mayor comprensión del

asunto de fondo, o bien, abordada sin un adecuado equipo teórico y metodológico sobre lo que es el esoterismo y su significación cultural.

Cuando se pasa del nivel individual al colectivo, se torna evidente que tales intereses por “lo misterioso” en nuestros autores no eran peculiaridades ni extravagancias personales, sino un patrón cultural de época que vale la pena recorrer, pues brinda nuevas pistas hermenéuticas a la hora de leerlos y estudiarlos. Así, se han buscado textos de escritores reconocidos que aborden asuntos esotéricos con perspectiva literaria, con cierta elaboración lingüística, estética o narrativa, no meramente algo descriptivo o informativo, salvo dos o tres excepciones que luego se mencionarán. Se busca satisfacer así tanto un interés académico o intelectual como un gusto literario por el texto, captando no solo la idea o el tema sino también catando la particular modulación de lo expresado, su arte pues.

Esotérico y esoterismo. ¿Qué significan?

Empecemos por definir esotérico y esoterismo, adjetivo y sustantivo. En su desarrollo lingüístico e histórico, primero fue el adjetivo y tiempo después vino el nombre, primero la cualidad y luego el objeto. De acuerdo con Pierre Riffard, durante mucho tiempo se atribuyó a Aristóteles el haber inventado dicho adjetivo, pero en realidad el que usó fue su antónimo, *exotérico*. En su caso, lo opuesto a exotérico era lo *acromático*, lo que se transmitía oralmente, de boca a oído, que es una de las características de lo esotérico, aunque el término como tal no aparezca en él (*cf.* Riffard, 1990, 65-69). Quien utilizó el epíteto por vez primera fue Clemente de Alejandría, asociado con lo secreto, y en él sí como algo opuesto a lo exotérico, usando ambos términos en oposición complementaria; luego siguieron otros autores como el teurgo neoplatónico Jámblico, que refiere lo

esotérico a Pitágoras y su escuela, y el cristiano Orígenes, que lo concibe en tanto enseñanzas secretas reservadas para una élite.

En lengua inglesa, *esoteric* aparece en 1655, en la obra de Thomas Stanley para referirse a la escuela de Pitágoras; *esotery* en 1763, poco más de un siglo después; *esoterism* en 1835 y *esotericism* en 1846. En francés, el término *esotérisme* cristaliza hasta el siglo XIX, primero con Jacques Matter en 1828 y después con Pierre Leroux en 1840. No obstante estos usos pioneros, quien logró popularizar el término e incluso introducirlo como neologismo en otras lenguas fue el ocultista francés Alphonse Louis Constant, mejor conocido como Éliphas Lévi, quien publicó en la década de los 50 del siglo XIX sus tres principales libros: *Dogme et rituel de la Haute Magie* (1854) e *Histoire de la magie* y *La clef des grands mystères*, estos dos de 1859. En lengua española el término *esotérico* también precedió a *esoterismo* y fue recogido por primera vez en 1853, en el *Diccionario nacional*, de Ramón Joaquín Domínguez, aunque tardará más de un siglo para que el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* lo recoja, en 1956. Después de Éliphas Lévi, otros ocultistas que contribuyeron mucho a popularizarlo fueron los teósofos H. P. Blavatsky y A. P. Sinnett, quienes impulsaron por un tiempo la expresión “budismo esotérico” para referirse a la teosofía, su particular propuesta doctrinal. Dado el auge de estos autores y sus traducciones al español, no es raro que los términos *esoterismo* y *ocultismo* tuvieran buena recepción.

Debe notarse que las palabras *esotérico* y *esoterismo* no surgieron, ni en los tiempos antiguos ni en los modernos, de los discursos de los autores y practicantes aludidos por ellas, no fue una “autodesignación”, sino que más bien se dio en el nivel de sus estudiosos y críticos, diríase que en un plano externo, crítico, como bien lo señala Hanegraaff, “aplicado a posteriori a ciertos desarrollos religiosos en el contexto del cristianismo temprano. En la investigación

académica actual el término todavía es empleado como un constructo académico” (2006, 337). En cierto sentido podría decirse que fueron los esoterólogos (aunque no se llamaran así), sus pioneros cuando menos, los que inventaron el esoterismo como término lingüístico para aludir a un incipiente campo de estudios y de polémica, y luego estuvieron los esoteristas (los practicantes) para popularizarlo.

Aquí podría uno pensar en una distinción equivalente entre los estudiosos del gnosticismo antiguo y un escritor de literatura fantástica contemporánea, Jorge Luis Borges, cuando distinguía entre los “heresiarcas” (los autores de obra herética) y los heresiólogos, sus comentaristas. En su cuento “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, Borges habla de los “heresiarcas de Uqbar”, uno de los cuales “había declarado que los espejos y la cópula son abominables porque multiplican el número de los hombres” (1974, 431), mientras que en el último párrafo de “Tres versiones de Judas”, escribe, a propósito de las tesis del ficticio teólogo sueco Nils Runeberg: “Los heresiólogos tal vez lo recordarán; agregó al concepto del Hijo, que parecía agotado, las complejidades del mal y del infortunio” (1974, 518). En un caso, el heresiarca declara directamente su herejía; en el otro, el heresiólogo la comenta sin compartirla.

Por su parte, desde el inicio, los propios esoteristas del siglo XIX se interesaron, además de escribir sus textos doctrinales, en los de tipo “histórico”, que buscaban recuperar el desarrollo cronológico de su propio linaje, todo esto con un aura romántica. Así lo hicieron Éliphas Lévi con su *Histoire de la magie* y Blavatsky en *The Secret Doctrine* (1888), aunque con esta última obra tal objetivo solo fue parcialmente logrado, pues no completó el volumen planeado para ello, sino que apenas dejó algunos textos sueltos, integrados póstumamente en un polémico tercer volumen por Annie Besant y G. R. S. Mead en 1897.

Evidentemente, libros como esos carecen de los méritos críticos necesarios de tipo lingüístico e histórico aceptados hoy por la academia, pero tienen el valor de testimoniar una incipiente “conciencia histórica” entre los propios esoteristas, que se muestran así bajo el influjo historicista romántico de la época, al conformar un nuevo tipo de esoterismo en tiempos de ciencia, democracia y modernidad.

Esoterología y “estudios de esoterismo occidental”

Primero fue lo esotérico, después el esoterismo, luego aparecería la esoterología, ya en la segunda mitad del siglo xx, en su última década. Viene precedida por las disciplinas de estudios de las religiones, o de historia de las religiones, o de religiones comparadas (las diferencias entre estas denominaciones no siempre son claras), centradas sobre todo en la figura de Mircea Eliade, quien, junto con Carl Jung, son los representantes máximos del enfoque arquetípico de lo religioso, lo simbólico y lo psicológico, que en ellos van juntos. Conforman, junto con otras figuras como la del islamista Henry Corbin y la del estudioso de la cábala Gershom Scholem, lo que Hanegraaff ha denominado el “paradigma de Eranos”, en referencia al lugar suizo donde anualmente se reunieron múltiples conferencistas a lo largo de más de medio siglo, desde principios de los 30 hasta finales de los 80, para exponer y discutir asuntos religiosos y filosóficos.

Vista con cierta distancia, la influencia de esta tendencia fue sobre todo teórica y metodológica, con el uso de categorías como *mito*, *símbolo*, *arquetipo* o *inconsciente colectivo*. Por supuesto, supuso también una revisión enciclopédica del fenómeno religioso, que, sin embargo, se mostró algo desdeñosa del análisis del esoterismo contemporáneo (de los siglos xix y xx), como se muestra por ejemplo en el libro de Eliade titulado significativamente

Ocultismo, brujería y modas culturales, donde aparece su ensayo “Lo oculto y el mundo moderno”, en el que la capacidad analítica y erudita de Eliade se muestra algo disminuida, quizá por su falta de interés en esos desarrollos religiosos tardíos (con excepción del trabajo de René Guénon). Esto explica en parte las afinidades del paradigma de Eranos con el tradicionalismo de Guénon y sus continuadores, sobre todo en el ámbito francófono, corriente en la que el esoterismo moderno (contradicción en sus términos para los guenonianos, para quienes todo esoterismo sería exclusivamente “tradicional”) era fuertemente impugnado como una degeneración más de la modernidad. Tanto los de Eranos (Eliade en especial) como el tradicionalismo hacen énfasis en los aspectos hermenéuticos más que en los historicistas. Temeroso Eliade de que el historicismo en los estudios de las religiones pudiera devenir en reduccionismo, escribe en su diario al respecto:

I have never affirmed the insignificance of historical situations, their usefulness for understanding religious creations. If I haven't emphasized this problem, it is precisely because it has been emphasized too much, and because what seems to me essential is thus neglected: the hermeneutic of religious creations [Nunca he afirmado la insignificancia de las situaciones históricas, su inutilidad para comprender las creaciones religiosas. Si no he enfatizado este problema, es precisamente porque éste ha sido enfatizado demasiado, y porque lo que me parece esencial es entonces descuidado: la hermenéutica de las creaciones religiosas] (citado por Versluis, 6, www.esoteric.msu.edu/VolumeIV/Methods.htm).

En mi opinión, más importante para la futura esoterología que el paradigma de Eranos (y su soterrado aliado tradicionalista), fue el trabajo de la historiadora inglesa Frances Yates, en especial a partir de su obra *Giordano Bruno y la tradición hermética* (1964), que planteaba la existencia del hermetismo como una corriente importante pero desdeñada en la historia intelectual moderna, sobre todo en el campo de la filosofía de la ciencia, pues la autora establecía una fuerte relación entre hermetismo y

revolución científica (*cf.* Hanegraaff, 2012, 323-334). Con ella queda más claro el campo de acción de los inminentes estudios esoterológicos, a partir del Renacimiento y de la confluencia que ahí se dio entre neoplatonismo, cábala (cristianizada) y hermetismo, que se constituyen en las corrientes básicas (aunque no exclusivas) del esoterismo subsiguiente. Con el “paradigma Yates” el esoterismo (representado en su caso por el hermetismo) deja de ser un término volátil e incierto, o una degeneración irracional o moderna, para ir adquiriendo un perfil histórico más preciso, susceptible de ser mapeado en sus metamorfosis históricas en los últimos siglos en Occidente, y que se expresa, entre otras formas, en un corpus textual que conlleva escritos, imágenes y diversas artes como pintura y música.

Es en la última década del siglo pasado cuando se afianza en buen grado el campo de los estudios de lo esotérico en el mundo académico, gracias en buena medida a Antoine Faivre. Su paradigma del esoterismo como una “forma de conocer”, identificable por la presencia de 6 rasgos, 4 básicos y 2 relativos, ha tenido una gran aceptación académica, vista no necesariamente como una propuesta esencialista sino más bien como un modelo heurístico, esto es, de creatividad en la lectura y la investigación.

Los cuatro rasgos básicos de lo esotérico son: a) un trasfondo de correspondencias mueve el universo, en el que se establecen relaciones entre elementos que pertenecen a órdenes distintos, con lo que se fundamenta a la analogía como forma de pensar; b) la naturaleza se concibe como un organismo viviente y jerarquizado, con dimensiones visibles e invisibles, por lo que no se trata de la máquina impersonal y unidimensional de los ilustrados materialistas; c) la imaginación, y no la razón, se concibe como la facultad humana por excelencia, vinculada con la intuición y a veces con el acceso a los arquetipos. En palabras de Faivre, “es una herramienta de conocimiento

del yo, del mundo, del mito” (1994, 13), y no ha de confundírsela con la fantasía, arbitraria y completamente subjetiva. La razón no se rechaza, tan solo se acota su ámbito de aplicación, por lo que no cabe la aplicación del término *irracional* o *antirracional*, tal vez *pararracional* o *metarracional*; d) la vivencia esotérica supone una experiencia de transmutación, con un claro sentido alquímico de una metamorfosis interna del sujeto.

Los dos rasgos secundarios de lo esotérico son: e) la práctica de la búsqueda de concordancias entre las diversas tradiciones religiosas a partir de similitudes estructurales, un hálito ecuménico sobre lo diverso, que suele desesperar al especialista crítico, defensor de cotos de investigación cerrados; f) está el asunto de la transmisión de la enseñanza de una generación a la siguiente por medio de la relación maestro-discípulo a lo largo del tiempo, esto es, la autoridad del linaje y la continuidad y control de calidad de la enseñanza.

A diferencia de la perspectiva tipológica o estructural de Eranos, que trabaja lo esotérico en un contexto de estudios de religiones, en su vínculo con lo secreto, con un acceso restringido al conocimiento último e iluminador, sólo para iniciados, en otra dirección va la perspectiva más historicista de Faivre, que “restringe” la aplicación histórica y cultural del término esoterismo, que ya no puede aplicarse así nomás a diversos contextos religiosos, a lo largo de la historia y de las culturas, sino que se refiere sobre todo a un constructo intelectual europeo aplicable a partir del Renacimiento, que ve el esoterismo no como una dimensión estructural de toda religión, sino como un asunto de ciertas corrientes europeas, similares entre sí en ciertos aspectos y vinculadas por la historia. Por eso se acuña el término *esoterismo occidental*. Alude no solo a su origen sino también a su principal campo de aplicación. A partir de la confluencia, en contexto cristiano, de antiguas fuentes (neoplatónicas, herméticas, cabalistas, alquímicas)

en el esoterismo renacentista, Faivre brinda un intento de periodización: una etapa formativa antigua y medieval; otra de síntesis y acercamiento, la renacentista; luego un desarrollo barroco en el siglo xvii, después un esoterismo ilustrado, seguido por uno romántico y luego otro más secular en el siglo xx. A estas alturas, ya hasta podría agregarse un esoterismo posmoderno.

Habría que complementar el constructo histórico de Faivre con el aporte americano, sobre todo a partir del siglo xix, cuando la dinámica esotérica occidental abarque a ambos continentes, y evitar así un sesgo eurocéntrico en el modelo. Además, dicho componente americano debe abarcar no solo la parte norte (Estados Unidos y Canadá), sino también a la América del centro y del sur, incluidos, por supuesto, México y el Caribe.

La propuesta heurística de Faivre no brinda solo esa útil caracterización estructural de seis rasgos de lo esotérico en tanto forma de pensamiento sino que además aporta una cronología de lo esotérico que favorece nuevas lecturas e interpretaciones al respecto, un conocimiento de conjunto por periodos del entramado esotérico, un seguimiento de influjos y corrientes. Esto permite entender su aceptación entre muchos investigadores. El esoterismo dejó de ser una idea ambigua y misteriosa para tornarse un concepto historiográfico susceptible de descripción, análisis y seguimiento cronológico, con un corpus textual específico, todo esto sobre una base histórico-empírica y filológica, en especial para los textos más antiguos.

De igual forma, se le han hecho muchas objeciones a este paradigma, como la ya indicada exclusión de lo americano, importante sobre todo a partir del siglo xix; que calza mejor para ciertas corrientes o periodos que para otros; que es más aplicable a los períodos moderno y contemporáneo y no tanto para los medievales y antiguos; o bien objeciones que opinan lo contrario: que el esquema esoterológico de Faivre es tan general que hasta podría aplicarse a

“esoterismos” no europeos tan distantes como el budismo tibetano, con lo que, de paso, el epíteto occidental de la etiqueta esoterismo occidental tiende así a verse disminuido. O bien, que le faltan rasgos esenciales a su caracterización, como la necesidad de una gnosis (Versluis), objeción más bien endeble pues la gnosis está contenida en el rasgo faivriano de transmutación y metamorfosis; o bien, que le sobran rasgos, o que no siempre se cumplen todos, como el lugar de la facultad de la imaginación, ausente en ciertos esoterismos como el de Gurdjieff, o en propuestas como la de Krishnamurti, asumiendo que este último pertenezca al ámbito esotérico no solo por lo histórico -sus orígenes neoteosóficos- sino por la doctrina, algo que estaría por debatirse, pues el propio Krishnamurti negó el carácter esotérico a su enseñanza de madurez.

Por el tiempo en que Faivre presentaba su propuesta académica de “estudios de esoterismo occidental”, también lo hacía Pierre Riffard, quien en su libro *L'ésotérisme* establecía su propio planteamiento respecto a cómo definir el término y cómo estudiarlo, apelando a la categoría de *esoterología*, a la que define como “un conocimiento sintético y teórico que puede comparar e interpretar, buscar leyes y tipos, encontrar estructuras y funciones, determinar la naturaleza y la vivencia del esoterismo en general” (1990, 54), y entre sus objetivos están “la historia del esoterismo en general, el estudio de la idea de esoterismo, el análisis de su objeto, de su método, de su producción, de su influencia, de sus condiciones, de su lenguaje. La esoterología puede estudiarse a ella misma, estableciendo su propia historia, su metodología, su ámbito” (1990, 54).

Nótese que Riffard habla de un “esoterismo en general”, más que de esoterismo occidental a la Faivre, y en esto se nota su carácter más “estructuralista”, de aplicación universal, por oposición a Faivre, en quien predomina una

propuesta más empírica e historicista, que se va a acentuar después en el campo de estudios con Wouter J. Hanegraaff. A la cautela histórica de Faivre cuando revisa la dinámica esotérica en la cultura occidental, Riffard antepone su propuesta esoterológica con una perspectiva aplicable a toda cultura, con una vocación universalista. Prueba de esto es su posterior volumen *Esotérismes d'ailleurs* (1997), en que aborda los “esoterismos no occidentales” con su metodología general. A partir de esto, podría uno pensar que el término *esoterología* es entonces distinto al de *estudios de esoterismo occidental*, y esto es cierto en cuanto a asuntos metodológicos o de aplicabilidad histórica, pero no lo es tanto si lo vemos en cuanto a estudio y crítica de lo esotérico en sociedad. Después de todo, en diferente grado, en ambas perspectivas hay atención a lo empírico e histórico, lo que, como Hanegraaff ha precisado, supone del estudioso un acercamiento neutral, informado, abierto, con una dialéctica equilibrada entre lo émico y lo ético, entre lo interno y lo exterior, entre lo subjetivo y lo objetivo. El autor holandés habla incluso de una suerte de escepticismo metodológico en el investigador. Otro autor, Versluis, sin desprestigiar el análisis crítico, propone un empirismo empático, que no descuide los elementos hermenéuticos. En 2005, Kocku von Stuckard hizo una propuesta más desconstruccionista, aplicando el concepto de *campo discursivo* y hablando más de lo esotérico que del esoterismo, para no sustancializar el fenómeno y verlo en interacción con otros ámbitos sociales.

Creo que ambas expresiones, *esoterología* y *estudios de esoterismo occidental*, pueden usarse en un nivel general como equivalentes, aunque a niveles más específicos haya diferencias. En términos prácticos, y no por diferencias de contenido, creo que *esoterología* es más útil porque es más corto, más directo, y desde el principio señala su rango académico, sin todos los supuestos implícitos de la

expresión *esoterismo occidental*. Ambos términos implican un campo de estudios interdisciplinarios y multidisciplinarios, sin un enfoque teórico único, aunque predomine lo empírico e histórico, evitando eso sí el peligro reduccionista, con una visión amplia de las diversas corrientes y subcorrientes del esoterismo en Europa y América a partir del Renacimiento, aisladas o en interacción entre ellas o con otros ámbitos culturales: la literatura, la música, la política, etc.; todo esto tratado con empatía hermenéutica de parte del estudioso, sobre una base de escepticismo metodológico.

Si el paradigma de Eranos hacía un énfasis en lo hermenéutico, y el paradigma de Yates mostraba más bien un perfil historicista, entonces, desde una visión comparada, podría verse el paradigma de Faivre como una suerte de síntesis entre ellos dos, una especie de andrógino teórico que combina los mejores rasgos de uno y otro.

Otro punto que convendría revisar se refiere a la progresiva institucionalización académica de la esoterología, pese a sus disputas teóricas o históricas. Ya en 1965 se estableció en La Sorbona la cátedra de Historia del Esoterismo Occidental, y quien la inauguró fue François Secret, un especialista en cábala cristiana. Después surgieron dos cátedras más, una en la Universidad de Ámsterdam y otra en la Universidad de Exeter, Gran Bretaña, con posgrados. Las asociaciones de investigadores, las publicaciones, las revistas, los congresos, se han multiplicado en las últimas dos décadas. En cuanto a las asociaciones de estudiosos, en 2002 se creó la Association for the Study of Esotericism (ASE), y tres años después la European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE). Más recientemente, en 2011, se creó el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la Unión de Naciones Suramericanas (CEEEO-UNASUR), centrado en la Universidad de Buenos Aires, con investigadores de diversos países latinoamericanos, en lenguas castellana y

portuguesa (discriminadas en sus publicaciones académicas por los colegas europeos y norteamericanos). Como puede verse por los nombres de las asociaciones, es llamativo que la categoría que terminó imponiéndose académicamente es *estudios de esoterismo occidental* y no *esoterología*, que funciona más en el área francófona.

Corrientes esotéricas en el mundo panhispánico

Limitándonos al esoterismo del siglo XIX, conformado en América Latina sobre todo por la masonería, el espiritismo, y ya a fines de la centuria, por la teosofía, es de notar su presencia casi inmediata en estos países de impronta católica respecto de los centros metropolitanos (Nueva York, París, Londres, Barcelona, Madrid). La masonería dirigió sus intereses sobre todo hacia las áreas política y social, al establecer vínculos con el liberalismo, tanto durante la independencia como durante la conformación republicana de los nuevos países, por lo que mucho de su carácter filosófico e iniciático tendió a debilitarse en el contexto americano en sus afanes políticos. Su impronta ilustrada, propia del siglo en que se consolidó institucionalmente, fue seguida en la siguiente centuria por su alianza de facto con el positivismo.

Por otra parte, hay una franja masónica vinculada con lo esotérico, pero tampoco puede considerarse a la totalidad de la institución como tal *per se*. De hecho, buena parte de los masones actuales buscan deslindar su institución del campo esotérico y darle un perfil más filosófico y secular. Hay aquí, claro, una asimilación del prejuicio antiesotérico de sectores de la sociedad moderna (esoterismo como irracionalismo, superstición, “misticismo”, magia, etc.) y un lamentable desconocimiento del sentido profundo de lo esotérico en su propia tradición.¹ En todo caso, dado que la masonería es la corriente que ha recibido más atención de parte de los historiadores,² en este libro se la deja de lado