

Vivimos en la era de la egiptomanía, la era de las pirámides, tumbas y momias. Occidente se halla inmerso en un fenómeno popular de atracción comercial en torno a la cultura egipcia; y, sin embargo, sabemos muy poco del pensamiento egipcio por sí mismo. En *Egiptosophia*, se nos presenta por primera vez la posibilidad de aproximarnos al corazón de la cultura egipcia que tanto fascinó a los viajeros y filósofos griegos.

La obra se divide en dos grandes apartados: una primera parte afronta la reconstrucción sucinta de la cosmología egipcia y su antropología centrada en el mito de Osiris. El objetivo consiste en definir, en la medida de lo posible, la naturaleza de la *sophia* egipcia a partir de tres conceptos: iniciación, misterio e iluminación. Aquí aparece un hallazgo: el modelo translógico de pensamiento. La segunda parte tiene que ver con una lúcida reinterpretación del conocido tránsito del Mito al Logos, relacionando la *sophia* egipcia con los presocráticos griegos, en especial por lo que respecta a Tales de Mileto. La tesis central consiste en mostrar que la relevancia del pensamiento egipcio sobre Grecia es mucho mayor de lo que normalmente se supone. Del ensayo se desprende la necesidad de revisar la concepción del mito y de hacer justicia a las aportaciones de la cultura del Nilo.

Octavi Piulats se doctoró en filosofía por la Universidad J.W. Goethe de Frankfurt. En los años ochenta fue uno de los impulsores de la revista ecológica *Integral*. En la actualidad es profesor de filosofía en la Universidad de Barcelona. Entre sus obras más conocidas figuran *Antígona* y *Platón en el joven Hegel*; *Goethe y Montserrat*, y *Lecciones sobre Hiperión de F. Hölderlin*.

Cubierta: Horus transmite energía con la cruz Tau.

ISBN 84-7245-609-9



9 788472 456099

Ensayo



El difunto inicia su viaje en barca por el país del Duat. Tumba de Roy en Tebas Oeste.

Dinastía XVIII

© Carolina Testino



Plañideras por el difunto Ramose. Tumba de Ramose en Tebas Oeste.

Dinastía XVIII

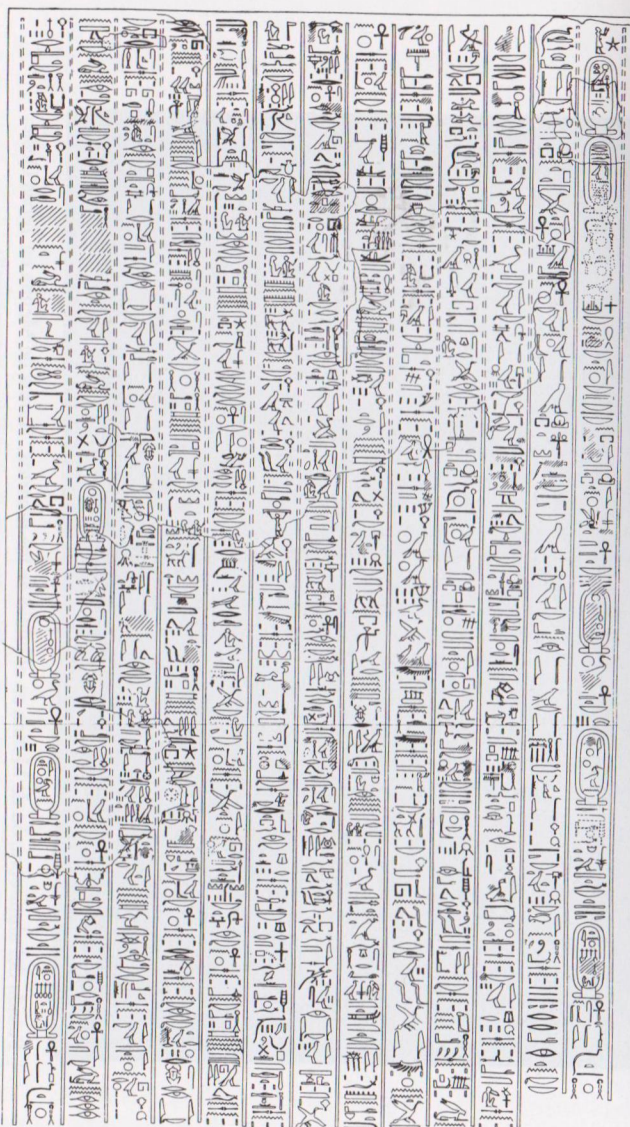
© Carolina Testino



Pesada del alma-corazón de Menna en el juicio de los muertos. Tumba de Menna en Tebas Oeste.

Dinastía XVIII

© Carolina Testino



Himno al Aten (Tumba de Ay, pared este; Davies, N. de G.: *The Rock Tombs of El Amarna*, Vol. VI, lámina XXVII, Londres, 1908)

Octavi Piulats Riu

EGIPTOSOPHIA

Relectura del Mito al Logos

editorial **K**airós

Numancia, 117-121

08029 Barcelona

www.editorialkairos.com

© 2005, Octavi Piulats

© 2006 by Editorial Kairós S.A.

Primera edición: Junio 2006

I.S.B.N.: 84-7245-609-9

Depósito legal: B-19.384/2006

Fotocomposición: Grafime. Mallorca 1. 08014 Barcelona

Impresión y encuadernación: Índice. Fluvià, 81-87. 08019 Barcelona

Todos los derechos reservados. No está permitida la reproducción total ni parcial de este libro, ni la recopilación en un sistema informático, ni la transmisión por medios electrónicos, mecánicos, por fotocopias, por registro o por otros métodos posibles presentes o futuros, sin la autorización previa y por escrito de los titulares del Copyright.

Dedico esta obra a mi hija Nina, cómplice en muchas ocasiones de mi fascinación por Egipto. También a mi mujer Carme, quien en los momentos difíciles me animó a concluir el ensayo.

Quiero hacer constar primero mi agradecimiento al egipólogo doctor Javier Martínez por sus revisiones de los jeroglíficos. En segundo lugar quiero recordar a todo el personal, tanto de la Biblioteca Egipcia del departamento de Historia Antigua de la Universidad de Barcelona, dirigida por el doctor José Padro, como al de la Biblioteca del Museo Egipcio en Barcelona, dirigido por el señor Clos; siempre me han ayudado en la ardua tarea de localizar bibliografía. Hago extensivo el capítulo de agradecimientos al profesor de música Josep Soler, gran defensor del Antiguo Egipto y a Raymond Arola y Juan Almirall, por su generoso préstamo bibliográfico. Asimismo no quiero olvidar por último a Agustín Pániker, mi editor, dado el interés que ha mostrado por la obra.

SUMARIO

Nota al lector	11
Prólogo	13
Tabla jeroglífica	17
INTRODUCCIÓN	21
Hegel y la egiptosofía	21
Los objetivos del ensayo	33
La peculiaridad de la tradición egipcia	36
1. PROLEGÓMENOS SOBRE	
LA RELIGIÓN EGIPCIA	41
La peculiaridad de la religión egipcia	41
El concepto de Netjer y el henoteísmo	44
Lo sagrado	50
Lo sagrado y ḥk3	57
Ḥk3 desde la subjetividad egipcia	61
Resumen de lo sagrado	70
2. COSMOLOGÍA Y TEOLOGÍA EGIPCIAS	75
El mito de la creación en Heliópolis y Hermópolis ...	75
La otra fase de la creación	85
La creación del orden cósmico	88
La teología menfita	91

Sumario

La teología de Tebas	98
La teología amarniense	108
Resumen de la creación egipcia <i>versus</i> mito heleno	110
3. ANTROPOLOGÍA Y	
LA DOCTRINA OSIRIACA	121
El conglomerado humano	123
El problema de la identidad	142
La identidad humana y lo invisible	147
La cuestión de la ananciclosis	156
Tanatología y mito de Osiris	163
La psyché en Egipto y Grecia	168
4. LA EGIPTOSOPHIA	173
Ontología egipcia sobre el ser y el no-ser	175
Egiptosofia como iniciación a los misterios	182
Los misterios egipcios y las tres vías de iniciación ..	189
Egiptosofia y conocimiento iniciático	201
Conclusiones	211
5. LA REVISIÓN DEL TRÁNSITO DEL	
MITO AL LOGOS	217
El canon occidental	217
La transición del Mito al Logos desde la orilla de la cultura egipcia	226
El inicio de la filosofía jónica en Tales de Mileto ...	230
<i>La seguridad del viaje a Egipto</i>	231
<i>La sabiduría de Tales en astronomía y matemáticas</i>	233
<i>La física de Tales y la cosmología</i>	240
<i>La cuestión del hilozoísmo</i>	247
<i>La relevancia de la egiptosofia</i>	250
<i>El paso del Mito al Logos en Tales de Mileto</i>	260

Sumario

Sobre el origen de la filosofía	271
Sobre Jenófanes y el origen del escepticismo	277
El discipulado de Parménides	282
Resumen	286
Epílogo	291
Apéndice sobre la valoración de lo invisible	
por la cultura occidental	301
La tanatología moderna	301
Sobre la energía humana	309
Notas	315
Bibliografía	325

Volviendo ahora al motivo del que nos habíamos alejado, Isis dijo a Momo que los idólatras insensatos y estúpidos no tenían motivos para reírse del mágico y divino culto de los egipcios, quienes contemplaban la divinidad en todas las cosas y en todos los efectos según las razones propias de cada uno y sabían por medio de las especies que hay en el seno de la naturaleza recibir los beneficios que deseaban de la divinidad, la cual de la misma manera que del mar y de los ríos da los peces, de los desiertos los animales salvajes, de las minas los metales, de los árboles los frutos, así también de ciertas partes, de ciertos animales, de ciertas bestias, de ciertas plantas se ofrecen ciertas suertes, virtudes, fortunas e impresiones.

GIORDANO BRUNO

Expulsión de la bestia triunfante

Y si tu alma no se apacigua, viaja hacia otras corrientes, hacia las más profundas, y pregúntales, a los hermanos en Egipto. Allí oirás las más profundas notas del arpa de Urania y la transformación de sus tonos. Allí ellas te abrirán para ti el libro del destino.

F. HÖLDERLIN

La muerte de Empédocles

NOTA AL LECTOR

En la cultura egipcia, por su gran longevidad, se utilizaron varios tipos de escritura, los principales fueron: la escritura jeroglífica, la escritura hierática, la escritura demótica y, en sus últimos siglos, la escritura copta. Este ensayo sólo se centra en la escritura más relevante y más utilizada por aquella cultura: la jeroglífica, la cual por cierto también evolucionó según dinastías e imperios; nosotros aquí utilizamos el egipcio clásico perteneciente al Imperio Medio.

Dado que como lenguaje de tronco semítico el egipcio escrito no utiliza vocales, y además que por ser una lengua muerta no sabemos cómo se pronunciaba, la tradición egiptológica ha propuesto como solución la transliteración. La transliteración científica pretende sólo indicar las consonantes y semiconsonantes que la escritura egipcia ofrece, de acuerdo con normas convencionales de aceptación internacional y prescindiendo de si las letras que hemos escrito se pronunciaban o no. O sea que con la transliteración pasamos de los signos jeroglíficos a signos del alfabeto latino aproximadamente equivalentes.

Pero esa transliteración puede luego ser transcrita. La transcripción consiste en partir de lo transliterado y adaptarlo (en el caso de un sustantivo, por ejemplo) a los recursos lingüísticos de una lengua moderna determinada.

PRÓLOGO

La fascinación por Egipto forma parte de mi infancia, de cuando pasaba horas en mi primera biblioteca pública estudiando las dinastías faraónicas y hojeando las láminas e ilustraciones que sobre el país del Nilo habían dibujado los sabios franceses que acompañaban a Napoleón. Luego me capturó el universo de Hollywood, y a pesar de sus parcialidades y su activismo sionista contemplaba en los cines de barrio las escasas películas de Egipto una y otra vez.

Pero, en la edad adulta, el racionalismo y el pragmatismo me alejaron culturalmente de Egipto, durante muchos años mi entusiasmo por la cultura faraónica restó olvidado y petrificado, hasta que un día casualmente cayó en mis manos un libro sobre jeroglíficos de un médico naturista español y además teósofo. Me refiero a la obra del madrileño Eduardo Alfonso *Compendio de gramática jeroglífica del egipcio clásico* que se convirtió en mi primera iniciación en aquel lenguaje, y más tarde conseguí *El Egipto faraónico*, una brillante introducción a aquella cultura. Sé que desde el desarrollo y avance de la moderna egiptología las obras de Eduardo Alfonso aparecen como las de un *amateur* de la egiptología, llenas de imprecisiones y algunos errores, pero situadas en los años sesenta en el ámbito del Estado español eran una de las escasas fuentes que podían despertar el entusiasmo por aquella lejana cultura.

Después descubrí a Giordano Bruno, posiblemente el único filósofo de Occidente que evitando quedar capturado por Grecia ha valorado en su justa medida la cultura egipcia. Conociendo a Bruno era inevitable leer a Hermes Trimegistos, a Jámblico y a Porfirio. En una visita al Campo dei Fiori, donde fue quemado en la hoguera, me di cuenta de la necesidad de profundizar en Egipto. Años más tarde, ya en Alemania leí a Novalis y *Los aprendices de Sais*, e intuí que el velo de Isis podía alzarse, que los románticos como Hölderlin y Schlegel habían intuido la “otra orilla” de Occidente, pero que el desconocimiento de los jeroglíficos les había cerrado el paso hacia el Nilo. Éste es a mi juicio el gran activo de la cultura egipcia. Si Grecia fue la cuna del pensamiento y la cultura occidentales, Egipto simboliza sus desconocidos padres. No todo empezó en Grecia, al contrario, la arqueología cultural de Occidente en su miseria y su esplendor se encuentra en Egipto. En los últimos años se ha intentado buscar interrelaciones entre Mesopotamia y la península del Indostán con sus espléndidas filosofías y la filosofía griega, pero esas conexiones son escasas y exóticas, pero donde la conexión es más evidente es entre Grecia y Egipto. Es allí donde se halla el “mysterium coniunctionis”. Todo intento, pues, de conocer a Occidente no puede empezar con Grecia sino que debe empezar con Egipto.

La cultura occidental ha crecido después desdeñando la del país del Nilo, de hecho sus grandes logros y su filosofía se han formado contra Egipto y su forma de pensar. No obstante, lo que hemos desdeñado de Egipto siempre retorna: desde el Kybalion a la Cábala, desde Christian Rosenkreuz a Cagliostro, desde el creador de la masonería A. Sayer a la antroposofía de R. Steiner, lo egipcio siempre reaparece para recordarnos lo amputado. Y lo sorprendente es que al lado de este desdén, en la segunda mitad del siglo xx se ha desatado una verdadera “egiptomanía” a menudo de carácter comer-

cial y de cultura de masas que no ha favorecido precisamente una valoración seria del pensamiento egipcio.

Por esta razón, este ensayo pretende, sin negar lo valioso de la emancipación de Occidente, señalar asimismo lo relevante de lo desdeñado para el futuro de la cultura occidental, atribulada hoy por el problema ecológico y desorientada en su vía crucis postmoderno. En este sentido me declaro deudor de las intuiciones literarias de Thomas Mann o de Rainer Maria Rilke, ambos fascinados por Egipto, y africanistas actuales como M. Bernal o el jeque Anta Diop de Senegal.

¿Antiguo Egipto pues en el siglo XXI como alternativa a la Modernidad? Quizás haya llegado por fin el día en que las proféticas palabras de Hermes podrán al fin periclitarse:









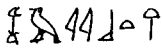

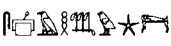





«Día llegará en que los sagrados símbolos parezcan ídolos, porque el mundo tomará por dioses lo que son emblemas de la ciencia, y acusará al glorioso Egipto de haber adorado monstruos infernales. Pero quienes de este modo nos calumnien adorarán la muerte en lugar de la vida, y la locura en vez de la sabiduría. Abominarán ellos del amor y de la fecundidad, llenarán sus templos de huesos de muerto, que llamarán reliquias, y malograrán su juventud en soledad y llanto. Sus vírgenes preferirán ser monjas a ser esposas y se consumirán en el dolor porque los hombres habrán profanado los sagrados misterios de Isis».

O dicho de otra manera: es posible que al igual que el Renacimiento acumuló lentamente enormes cantidades de materiales de Grecia y Roma, que a la postre fueron los motores de un giro cultural sin precedentes en la historia de Occidente, nuestra época, con la nueva fascinación por Egipto, termine produciendo los elementos regenerativos que nuestra cultura necesita. Probablemente no es por azar que el emble-

Prólogo

ma donde el cristianismo quiso simbolizar su victoria sobre Roma en la plaza de San Pedro, con el conocido «cristus vincit», sea precisamente un obelisco egipcio.

Algunos jeroglíficos egipcios con su correspondiente transliteración, transcripción y traducción

<i>Jeroglíficos</i>	<i>Transliteración</i>	<i>Transcripción</i>	<i>Traducción</i>
	ḥk3	heka	magia
	ntr	netjer	divinidad
	nnw	nun	humedad caótica
	rmṯ	remetch	hombre
	ḥ3ty	hati	ejecutor instintivo
	ḥ3t	khat	cuerpo-cadáver
	k3	ka	poder-energía vital
	b3	ba	alma-animado
	ḥ3ybt	khaibit*	sombra
	3ḥ	akh	espíritu
	s3ḥ	sahu	cuerpo espiritual
	ib	ib	corazón
	šḥm	sekhem	poder mágico
	rn	ren	nombre
	bs	bes	iniciación
	št3w	chtau	misterios

* Se presenta como la transcripción más habitual en egiptólogos modernos.

EGIPTOSOPHIA

INTRODUCCIÓN

Hegel y la egiptosophia

En los prolegómenos del *Timeo*¹ y antes de entrar a fondo en el mito de la Atlántida, Platón nos cuenta la anécdota del viaje de Solón a Egipto y su extraña conversación con sacerdotes egipcios del templo de Neith en Sais. Una vez en el templo, a Solón, deseando incitar a los sacerdotes egipcios a hablar de cosas antiguas, se le ocurre explicar los acontecimientos históricos más antiguos de Grecia, cuenta sobre el diluvio de Deucalión, sobre Niobe y el primer hombre: Fovoneo.

Su cálculo de años es interrumpido por un viejo sacerdote de Neith que verbaliza una frase que impresiona a Solón:

«Solón, Solón, vosotros los griegos sois siempre niños, ¡un griego nunca es viejo!»

Cuando Solón pidió explicaciones acerca del sentido de la frase, el sacerdote egipcio respondió a Solón con dos argumentos, uno de carácter psicológico y otro cultural:

«Vosotros los griegos sois jóvenes por vuestra alma, porque en ella no tenéis una opinión (*doxa*) antigua que proven-

Introducción

ga de una vieja tradición (*akoné*) ni de una ciencia (*mathema*) trabajada y blanqueada por el tiempo.»

La primera parte de la cita, es decir que los griegos son un pueblo joven, sugiere que por psicología social son un pueblo cercano a la infancia que necesita todavía aprender, ya que su cultura es relativamente reciente en comparación con Egipto. La razón exacta de esta psicología juvenil e inexperta se halla en el carácter de su cultura. En la segunda parte de la cita, donde se aducen las verdaderas razones de la niñez, se afirma en primer lugar que Grecia adolece de una *doxa* antigua que proceda de una vieja *akoné*, “tradición”; el sacerdote está diciendo, pues, que más allá del factor tiempo de una cultura, la egipcia es superior en explicación de la realidad porque se remonta a una ancestral tradición que los helenos no conocen. La segunda razón, junto a la tradición, es que ésta ha generado una *mathema*, es decir, una *disciplina* o enseñanza de conocimiento del hombre y de la naturaleza que, por pertenecer a dicha tradición, es antigua en el sentido de que ha sido muy desarrollada. Con toda probabilidad *mathema* aquí se refiere, no sólo pero también, a la escritura jeroglífica.

El sacerdote egipcio, por tanto, basándose en esta tradición acumulativa egipcia y en esa *mathema*, le explica cómo interpretar el mito griego de Helios y su hijo Faeton. Le señala que tanto el mito del Deucalión como la caída de Faeton, deben ser interpretados a modo símbolos y metáforas de acontecimientos históricos naturales, de un pasado en el que el Sol tuvo en su órbita una ligera desviación, y que en el planeta se produjo un proceso de purificación y limpieza; pero lo fundamental es que dichos mitos cuentan fenómenos pasados que no son únicos, sino que se han repetido varias veces sobre la Tierra. El Nilo, el salvador de Egipto indica el sacerdote de Neith, ha sido el que ha mantenido al país fuera de estos avatares y ha hecho posible que naciera la tradición escrita, y

que Egipto conservase en esa tradición una disciplina de conocimientos únicos superiores a la mayoría de los otros países. Precisamente los desastres y hecatombes naturales son parte de la explicación de que los griegos sean niños, ya que ellos siempre vuelven a comenzar sin tener una tradición y una *mathema* desarrollada.

Para confirmar ese discurso, el sacerdote le cuenta a Solón el Ateniense la historia ancestral de Atenas, en una época de la que Atenas ya no guarda memoria histórica, y luego a propósito de ese relato inicia la explicación sobre la Atlántida.

¿Qué significa, pues, en contexto «que los griegos sean como niños» como afirma el hierofante egipcio? Más allá del chauvinismo egipcio, los griegos son como niños por varias razones si nos atenemos al contexto general. En primer lugar, como cita el sacerdote, son muy jóvenes como pueblo y en su psicología porque, aun siendo muy antiguos étnicamente, frente a los cataclismos y hecatombes naturales no pudieron desarrollar un Estado fuerte con una escritura antigua que pudiese dominar el tiempo. El griego no ha sabido o no ha podido por razones históricas y/o climáticas desarrollar una tradición, y las disciplinas que ha desarrollado no poseen la suficiente solera y desarrollo para entender profundamente la realidad. Pero, y en segundo lugar, los griegos son como niños porque su conocimiento, por tanto, está limitado debido a su idiosincrasia y su tiempo, porque de las cosas sólo ven una parte de ellas, otra parte, o sea la de la génesis de la naturaleza, les permanece oculta.

Esta anécdota a primera vista sin mayor trascendencia, en la pluma de Platón creemos que adopta una gran relevancia y, *de facto*, encierra todo el objetivo y propósito del presente ensayo y esto por varios motivos. Uno, se nos informa acerca de qué pensaban los egipcios sobre los griegos. El sacerdote egipcio contempla a los griegos como personas que al igual que los niños sólo seleccionan una *parte* de la realidad; al

Introducción

igual que los niños los griegos se sienten fascinados por determinadas cosas que les atraen y pierden de vista otros aspectos de la naturaleza que la tradición egipcia desarrolla. Dos, Platón presenta aquí a la sabiduría egipcia en una alta consideración, lo que refleja la fascinación de los intelectuales griegos por la tradición egipcia. Y tres, el hecho de que Platón tematice sobre que un sacerdote egipcio explique finalmente a un *sophos* (sabio) ático el verdadero origen de Atenas y de los atenienses, y le dé lecciones cosmológicas sobre la misma naturaleza, no puede ser una casualidad, se insinúa así tácitamente que los griegos para conocerse a sí mismos debían viajar a Egipto. Con lo cual Platón está señalando de nuevo indirectamente la importancia del viaje a Egipto y el que en Egipto existía un *sophia*, es decir, una sabiduría que valía la pena entender y estudiar.

Según Heródoto, como nos dice en su *Historia*² y también Diodoro en sus libros de viajes,³ Solón había ido a Egipto no sólo por el placer de viajar o por motivos comerciales, sino posiblemente con la intención de aprender de aquella cultura. En aquella época, Solón se hallaba preocupado por los graves problemas sociales y políticos que padecía la ciudad de Atenas con una democracia incipiente. Y ciertamente, como nos cuenta Diodoro, Solón aprovechó dicho viaje ya que la ley que promulgó a su regreso a Atenas, la “Seisáchtheia”, parecía inspirada de manera dicha de leyes económicas y sociales de Egipto. El viaje a Egipto no era, pues, sólo por motivos generales, sino que casi podríamos decir que para los griegos consistía en un viaje de “formación”, es decir, un viaje donde lo relevante iba más allá del exotismo egipcio: aprender de su conocida *sophia*.

Lo sorprendente es que Solón no fuese un caso aislado en Grecia, sino todo lo contrario. El viaje a Egipto era casi una institución entre los primeros intelectuales helenos. La lista de los viajeros a Egipto es impresionante y vale la pena recordar-

la, como lo hacen Heródoto y Diodoro y, más tarde, Diógenes Laercio y Porfirio. Se inicia posiblemente con Orfeo, luego Museo, Melampo y el arquitecto y escultor Dédalo. También las fuentes, y en especial Diodoro, aseguran que Homero viajó al país del Nilo, y algunas incluso lo relacionan familiarmente con Egipto. Licurgo de Esparta, legislador como Solón, viajó al delta y luego se extendió el rumor de que algunas leyes espartanas eran de inspiración egipcia. El viajero más ilustre de la época arcaica fue el historiador Heródoto. De los Siete Sabios y los presocráticos, el primero pudo ser Ferécides de Siros, casi seguro Epiménides también, Jenófanes de Colofon y Tales de Mileto, cuyo viaje a Egipto es famoso, así como su discípulo Anaximandro, y sobre todo Pitágoras de Samos cuyos contactos con Egipto fueron los más profundos, así como Empédocles de Acragas. El matemático Eudoxo, el físico Arquímedes, y Demócrito de Abdera y Enópides de Quíos, y el fabulista Esopo. También Hipócrates de Cos el fundador de la medicina racional helena, y posiblemente Heródicos de Selimbria, y por supuesto el mismo Platón aconsejado por los pitagóricos viajó a Egipto. De algunos casos hasta poseemos los nombres de los maestros de los viajeros griegos: Plutarco menciona a Oinuphis de Heliópolis como maestro de Pitágoras, y Clemente de Alejandría, el archiprofeta Sonchis. El mago persa residente en Egipto Ostanes fue el maestro de Demócrito, y Platón fue instruido por el helipolitano Sechnoufis. De Pitágoras y Egipto conocemos muchos datos, sabemos que visitó casi todas las escuelas teológicas en Heliópolis, Menfis y Tebas; por Clemente de Alejandría⁴ sabemos que aprendió el lenguaje jeroglífico, y Jámblico asegura que fue uno de los pocos helenos en entrar en los *adyton* (capillas interiores) de los templos y que fue iniciado en los misterios de la religión egipcia. Algo parecido sucede con Platón; según Strabon, él y Eudoxo permanecieron en Egipto trece años, y Plutarco⁵ nos indica que Platón, Simias y Ellopion permanecieron en Menfis

Introducción

con la intención de filosofar con el profeta Chonouphis, y Jámblico⁶ insiste en que Platón conocía los jeroglíficos ya que leyó las estelas de Hermes-Thot.

Un personaje clave posterior es sin duda Hecateo de Abdera que como veremos más adelante escribió una *Filosofía Egipcia* que fue utilizada como referente por Diodoro de Sicilia en su viaje a Egipto.

Hay casos dudosos, como los de Heráclito, Protágoras, Gorgias, Filolao, Arquitas o Isócrates, pero en ningún momento podemos adoptar la posición irónica sostenida por muchos historiadores y helenistas que contemplan estos viajes como meras fábulas atribuibles a la exageración de los cronistas, o al ánimo de mejorar el *curriculum vitae*. Muchas de estas referencias se hallan atestiguadas por varias fuentes a la vez; y por mucho que a la mentalidad occidental le desagrade que los sabios griegos realizasen viajes de “formación” y estudio a una cultura todavía sumergida en el mito, la realidad histórica es terca y objetiva: los griegos a partir del faraón Psamético viajaron con profusión a Egipto y, entre ellos, consideraron fundamental para su formación realizar este viaje. El caso de Tales que refiere que en gran parte sus conciudadanos le llaman *sophos* (sabio) por lo que aprendió en Egipto y aconseja a Pitágoras que sin perder tiempo viaje al Nilo, es paradigmático.

Por el desarrollo intelectual de estos griegos mencionados, veremos que la *sophia* egipcia era amplia y abarcaba desde conocimientos prácticos y empíricos hasta conocimientos teológicos, religiosos y metafísicos. Artistas como Dédalo y Homero estaban interesados en el arte egipcio, en cómo elaborar estatuas y templos, o cómo escribir mitos, relatos y fábulas; el caso clásico es Esopo quien aprendió posiblemente las fábulas animales en aquel país. Solón y Licurgo estaban interesados sin lugar a dudas por las leyes y los aspectos políticos de Egipto. Melampo, Museo, y sobre todo Orfeo, se interesaron bási-

camente por los ritos iniciáticos y religiosos egipcios; a Hipócrates le interesaba la medicina egipcia y es casi seguro que la teoría de los humores no es del todo ajena a este viaje; Eudoxo y Tales se hallaban atraídos por la geometría y la aritmética egipcias de lo cual tenemos pruebas directas; Jenófanes como viajero se interesó por las costumbres de Egipto y quizás su teología; Demócrito por los conocimientos de la química egipcia; Pitágoras de Samos y otros pitagóricos incluido Platón mostraron interés no sólo por conocimientos y técnicas concretos, sino por aprender el núcleo de aquella cultura, en especial los lenguajes jeroglíficos, la teología y la metafísica recubierta de religión y mito, así como los ritos iniciáticos.

A grandes rasgos ya podemos intuir que la *sophia* egipcia tenía dos grandes dimensiones: por un lado vemos conocimientos empíricos, eminentemente prácticos, de aplicación concreta, que podemos llamar exotéricos y que estaban al alcance de los viajeros que indagasen los conocimientos prácticos egipcios sobre la naturaleza, y por otra, una serie de conocimientos de mucho más difícil acceso, más teóricos y antropológicos y ligados a la religiosidad, que podemos denominar esotéricos en sentido literal, por cuanto permanecían “ocultos” al gran público.

Y la consecuencia final de la anécdota del *Timeo* se centra en el hecho de que a pesar de que como vemos existió una *sophia* egipcia en sus dos dimensiones, sin embargo, en las Historias de Filosofía occidentales se inicia la filosofía siempre con la *sophia* griega. La tradición filosófica occidental siempre ha partido de la premisa de que la sabiduría egipcia era una *sophia* parecida a la de otras culturas orientales, como Mesopotamia o Persia, sin advertir que los griegos valoraban de forma muy diferente el país del Nilo respecto al resto de las naciones antiguas.

Estamos ante una enorme paradoja histórica y cultural. Por un lado, el paso del Mito al Logos con el que se inicia la

Introducción

filosofía en Occidente consiste en esencia en abandonar el mito y la visión teológica-religiosa del mundo como explicación última de la realidad, para pasar a una explicación lógico-racional del cosmos y del ser humano, donde la naturaleza tenga causalidad y significación por sí misma. Ese paso es realizado en la Grecia arcaica por los presocráticos griegos. Pero precisamente en el momento de este increíble salto cualitativo del pensamiento y la cultura de Occidente, una parte importante de los filósofos que van a realizar este paso *viajan* a Egipto, a un Egipto que, según la óptica moderna, se halla sumergido en el mito y en la religión como ninguna otra cultura.

En el marco de la tradición filosófica occidental esta paradoja fue resuelta por G.W.H. Hegel en el siglo XIX, y mientras en otros campos sus posiciones filosóficas han sido criticadas y dejadas atrás, en este juicio histórico su tesis continua condicionando la mentalidad de los filósofos y helenistas occidentales.

En las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*⁷ y también en la *Fenomenología del espíritu*⁸ Hegel ajusta cuentas con la cultura egipcia:

«Egipto constituye el tránsito de lo oriental a lo occidental [...]. Por una parte encontramos aquí el culto a la naturaleza, abigarrado y grosero como en África, por otra parte vemos su desviación, el simbolismo, la transformación de lo natural en algo espiritual [...]. Pero con la esfinge podemos enlazar una significación más profunda, considerándola como símbolo del espíritu egipcio. Es lo espiritual, que comienza a desprenderse de lo animal, de lo natural, y a tender más lejos su mirada, pero aún no está libre del todo, sino que permanece preso en la contradicción El hombre surge del animal, mira en torno, pero todavía no se sustenta sobre sus propios pies, todavía no puede liberarse de las cadenas de lo na-

tural [...]. Los jeroglíficos no son palabra, no es la solución al problema planteado por la esfinge [...]. Así la esencia egipcia aparece como la esfinge misma, como un enigma o jeroglífico, la respuesta es: ser enigmática. La forma egipcia significa precisamente el planteamiento del problema en la historia universal y el fracaso de su solución.»

Hegel, con su típico saber enciclopédico, ve pues en la cultura egipcia un *intermezzo*, una transición entre Oriente y Grecia, lo que a nuestro juicio es correcto, pero declara incorrectamente a la tradición egipcia para siempre como mera propedéutica hacia la superior cultura griega. Contempla a Egipto como una cultura todavía sumida en la superstición de la magia y una religión demasiado naturalista y falta de espiritualidad cuya reconciliación dialéctica entre espiritualidad y naturalidad ha fracasado y espera al Edipo heleno para que deshaga el enigma de la esfinge en la filosofía presocrática. Así su sentencia es irrevocable:

«No hay que buscar entre los egipcios un reino libre de la ciencia: lo irracional y lo ininteligible están unidos con lo razonable. Los egipcios no han llegado a la conciencia libre. Es ridícula la afirmación de que los filósofos griegos –como Pitágoras– habrían tomado de Egipto su sabiduría.»

O dicho en otras palabras: la filosofía es algo genuinamente griego, y los griegos lo que hacen es solucionar los problemas y enigmas irresueltos por el pensamiento egipcio, cuyo problema es también el *método* de pensamiento, ya que mezcla lo irracional con lo racional, y por tanto todavía no ha llegado al logos racional sistemático heleno. Por esta razón, Hegel termina su visión de la tradición egipcia intentando rectificar la tesis expuesta por Platón en el *Timeo*, y que nosotros hemos señalado, afirmando que son los egipcios los ni-

Introducción

ños, y los griegos, los adultos; serán pues los griegos los que solucionarán los temas irresueltos por los egipcios.

El juicio sumarísimo de Hegel a la cultura egipcia ha condicionado a su vez la solución que los intelectuales y helenistas europeos han dado a la paradoja de la admiración griega por la cultura egipcia y sus repetidos viajes. Por un lado, despotenciando el viaje a Egipto como mero viaje de turismo y comercio y, por otro, indicando que como máximo en Egipto había conocimientos puramente empíricos pero desorganizados, que sirvieron luego a los griegos para elaborar las ciencias y la filosofía que heredó Europa. El genio griego continua así incólume frente al barbarismo oriental, hubo ciertamente influencia egipcia, pero sólo en datos empíricos y técnicos, que luego fueron sistematizados y reconducidos por los griegos para el esplendor de la ciencia y las humanidades.

Pero esta solución adolece de muchos flancos débiles. No sólo como hemos visto el viaje a Egipto en general es un viaje de formación, sino que la tradición filosófica occidental se permite descalificar la consistencia de la *sophia* egipcia sin conocerla. La mayoría de las afirmaciones sobre los conocimientos prácticos y datos empíricos de la cultura egipcia, son datos fuera de contexto, es decir, valorados no dentro de la cultura egipcia, sino desde fuera de ella, sin tener en cuenta la visión propia y conceptual de los egipcios; el caso paradigmático es el de la medicina egipcia, que una vez valorada dentro de su propia cosmovisión, fácilmente se advierte que su influencia sobre la medicina hipocrática fue mucho mayor de lo que se supone. Y no hablemos ya de la otra dimensión de la *sophia* egipcia: la antropológica, la cual normalmente ni siquiera es mencionada. O dicho de otra forma: la tradición occidental emite juicios sobre Egipto sin todavía haber entrado realmente en aquella cultura. La cultura egipcia con su simbolismo y su religiosidad constantes se mueve alrededor de unos parámetros mentales que no son los de Occidente,

constituye una cultura anterior al paso del "Mito al Logos", y por eso nuestras categorías cognitivas habituales no consiguen entender, no tanto los datos concretos, sino la significación y la ligazón entre ellos. Situada entre el chamanismo y el animismo africano, Egipto continúa siendo para nosotros una cultura tan exótica e incomprensible como para los primeros viajeros griegos del siglo -vi.

Pero existe una fuente relevante y poco valorada a la hora de seguir la relación entre Grecia y Egipto: la presenta la conocida obra de Diógenes Laercio *Vida de los filósofos más ilustres*,⁹ escrita ya en el siglo -ii y cuya orientación filosófica remite más a la escuela escéptica que a la epicúrea. El prólogo de la obra merece en especial nuestro interés, porque en él se debate previamente acerca del origen mismo de la filosofía.

Diógenes Laercio, utilizando la fórmula argumentativa de los escépticos, presenta el origen de la filosofía como debate entre dos tesis dialécticas contrapuestas. Se discute si la filosofía tuvo su origen en los bárbaros, o si es un producto genuinamente griego, aunque al principio bajo el epígrafe de los bárbaros aparecen caldeos, persas, druidas, egipcios y gimnosofistas (con este término alude Diógenes a la filosofía hindú y quizás en especial al jainismo), de hecho las dos fuentes básicas son los magos persas y el pensamiento egipcio. En la exposición Diógenes cita sus fuentes: el egipcio Manethon y el griego Hecateo de Abdera. En especial, de este último sabemos que escribió la única *Filosofía egipcia* de la antigüedad, por lo que muchos de los datos de Diógenes sobre Egipto proceden de esta obra perdida. La exposición se inicia indicando que el origen de la filosofía procede de una divinidad, Hefestos, cuya traducción al panteón egipcio corresponde a Ptah, el Dios creador de Menfis, de forma que sus sacerdotes y profetas fueron los primeros filósofos egipcios. A continuación Diógenes como producto de aquella filosofía pasa a relatar la creación del mundo y la cosmología:

Introducción

la tesis central es que el origen del cosmos (*arché*) constituye una masa indiferenciada a partir de la cual se desarrollaron los cuatro elementos, y posteriormente el planeta y los seres vivientes. Los astros son al mismo tiempo dioses divinos; y se afirma que la forma original de la divinidad era desconocida entre los egipcios. Se afirma luego que el universo creado es perecedero y posee forma esférica. Los egipcios –según Diógenes– conocen las causas de los eclipses lunares y de la lluvia como fenómeno atmosférico. Más tarde pasa a la antropología e indica que los egipcios afirman la inmortalidad del alma y la transmigración a otros cuerpos. Finalmente, se atribuye a la tradición egipcia el origen de la geometría, aritmética y astrología, así como en el campo de la ética la elaboración de los primeros códigos y leyes.

Este sucinto bosquejo que Diógenes aporta sobre la llamada “filosofía egipcia” es por supuesto una lectura realizada posiblemente por Hecateo en Menfis del material que él encontró desde la mentalidad ya formada de lo que los griegos entendían por filosofía, pero es destacable el que nos muestre correctamente los dos grandes temas de interés del pensamiento abstracto egipcio: por un lado, la creación que constituye una cosmología y, por otro, la antropología que de hecho es una teoría de la identidad humana y una doctrina de la inmortalidad. La mención de las matemáticas señala ya los dos campos de interés de los griegos: el conocimiento práctico y empírico o exotérico y el simbólico iniciático o esotérico. Si ahora valoramos esta exposición de Diógenes Laercio desde los conocimientos que en la actualidad tenemos sobre el pensamiento egipcio, vemos que, sin entrar en detalles y en términos genéricos, esta hipótesis de Diógenes sobre la hipotética “filosofía egipcia” es genéricamente correcta.

Tras exponer la filosofía egipcia y la persa, Diógenes sostiene que a pesar de estas referencias el primer pensador que inauguró el concepto fue un griego: Pitágoras de Samos. Pi-

tágoras se llamó a sí mismo “filósofo”, con la intención de diferenciarse del que ya aparentemente tiene plenitud de la sabiduría que sería el *sophos*, el sabio, y sobre todo para mostrar que sólo lo divino puede poseer esta plenitud. Diógenes parece encantado con esta primera definición de “filosofía”, ya que concuerda aunque indirectamente con la visión escéptica que en el fondo él sostiene: entender la filosofía como una búsqueda hacia el criterio. De este y otros pasajes, parece desprenderse que Diógenes toma partido por localizar el origen de la “filosofía” no en los bárbaros sino en Grecia, aunque la exposición dialéctica al estilo escéptico deja más bien al lector el resultado final del debate.

De todo este proemio podemos deducir, en primer lugar, que en la época helenística los griegos eran conscientes de que la “filosofía”, como término y actitud, había sido diseñada por el hombre y no era un regalo de la divinidad, y como tal era algo unido a la cultura griega y a su nueva forma de pensar a través del logos y la physis. Pero a la vez también aceptaban que sus raíces no eran totalmente griegas, sino que estaban en Oriente y en gran parte en Egipto. Asimismo se lee entre líneas en ese proemio algo sorprendente: que el griego que ya no se definió a sí mismo como sabio, sino “filósofo”, es decir Pitágoras de Samos, fue un hombre que aprendió la sabiduría en Oriente, y específicamente en Egipto.

Los objetivos del ensayo

Ésta es pues la pretensión global de este ensayo: tratar de encontrar una vía de acceso para acercarse a la cosmovisión egipcia. La aproximación a la cosmovisión egipcia, no obstante, implica por lo menos aceptar que la realidad no es sólo como la percibe la mentalidad occidental, que desde el punto de vista intercultural existen varias formas de aprehender el

Introducción

fenómeno de la naturaleza y el hombre. Este viaje a la “otra orilla” egipcia pondrá, por tanto, la atención en lo que los griegos llamaron posteriormente “filosofía”, es decir, en cómo entender la realidad y en cómo explicarla.

El primer objetivo del ensayo ha sido expresado tácitamente en esta breve introducción: se trata de realizar una lectura del pensamiento egipcio desde una óptica filosófica, siempre a nivel referencial, desde el trasfondo del pensar griego. Esto presupone necesariamente y con carácter previo una exposición breve de los grandes temas de pensamiento egipcios, y por tanto un adentrarse necesariamente en los estudios de los egiptólogos. Por esta razón, en gran parte dependeremos de las traducciones y análisis tanto de los egiptólogos todavía hoy fundamentales, como Lepsius, Naville, Wallis Budge, Mariette, P. Barguet o Gardiner por citar sólo algunos, como de los egiptólogos activos en la segunda mitad del siglo xx y sus ensayos, como Frankfort, Hornung, Assmann, Jacq, Allen, Faulkner, Daumas, Moret, Brunner-Thaut y otros. Al mismo tiempo, cuando creamos que a fin de entender determinadas paradojas del pensamiento o del simbolismo egipcio resulte necesario recurrir siquiera parcialmente a egiptólogos heterodoxos, lo haremos guiados por la argumentación y no por los prejuicios. Metodológicamente utilizaremos los textos fundamentales, es decir, los *Textos de las Pirámides*, los *Textos de los Sarcófagos* y el *Libro de los Muertos*, junto a la literatura sapiencial y literaria egipcias, así como la recopilación de himnos y oraciones. También utilizaremos algunos papiros esenciales con respecto a la ciencia egipcia, en especial la medicina, e incluiremos en el estudio algunos textos de papiros denominados eufemísticamente “mágicos”. En este sentido queremos señalar que quizás sea la magia la única dimensión de la cultura egipcia en la que los egiptólogos modernos todavía no han penetrado, y esto es sorprendente ya que es precisamente el conocimiento mágico

uno de los grandes pilares de comprensión de la cultura egipcia; en este ámbito insistiremos en nuestra visión personal.

Por lo que concierne al nivel expositivo seguiremos la orientación de Hecateo de Abdera y expondremos de forma muy sucinta los dos grandes temas del pensamiento egipcio: la creación y la antropología.

En el ámbito de la filosofía parece sorprendente que aparte de algunas excepciones que luego veremos, raramente encontramos autores que hayan cruzado la raya límite del pensamiento griego. De hecho, la mayoría de estudios cercanos a temas filosóficos como metafísica, ética, ontología o lógica relacionados con Egipto, han sido desarrollados por los mismos egiptólogos; en especial hay que mencionar a Frankfort, E. Hornung y J. Assman, pero también artículos y estudios de Allen, Derchain, J. Zandee y Junker. En el marco del debate sobre filosofía y pensamiento egipcio, utilizaremos la opinión de los mismos egipcios y de los viajeros griegos para reconstruir someramente el pensamiento *per se* del país del Nilo.

El segundo objetivo central consiste en una revisión del conocido tema filosófico sobre el “tránsito del Mito al Logos” que marca el inicio de la filosofía presocrática griega, pero esta vez conectada con la exposición previa de la tradición egipcia. Desde que J.A. Faure realizase a principios de siglo xx la obra *L'Égypte et les présocratiques*,¹⁰ no sabemos de ningún estudio sistemático sobre el tema. Sin rechazar la metodología de Faure, nosotros trataremos más bien de incidir sobre la visión global que Burnet, Cornford, Vernant y otros helenistas dieron del tránsito del Mito al Logos y señalar la relevancia y la complejidad de la tradición egipcia en este paso. La hipótesis de fondo que vamos a tratar de probar como tesis, consiste en señalar que la influencia del pensamiento egipcio es mucho más relevante de lo que se había creído hasta ahora, y que además no es algo irracional sino perfectamente coherente y asimilable.

Introducción

Para evitar cualquier suspicacia de intromisión de fuentes griegas indirectas, vaya por delante que nuestro ensayo no va a remitirse en absoluto a la tradición helénico-egipcia de los siglos helenistas y romanos. En ningún momento entraremos en los análisis de la conocida filosofía hermética procedente de la tradición de las obras de Hermes Trimegistos, ya que nuestra intención es reconstruir sucintamente la sabiduría egipcia en su mismo contexto.

La peculiaridad de la tradición egipcia

Un problema serio que plantea una investigación sobre la cultura egipcia reside en el tema del lenguaje, tanto en lo concerniente a los lenguajes egipcios, como al lenguaje occidental de procedencia griega que utilicemos para aproximarnos a aquella cultura.

La mayoría de los términos que en la actualidad utilizamos para describir a Egipto y sus fenómenos son de origen griego, utilizarlos ya presupone un acercarse al objeto desde una determinada cosmovisión ajena a la cultura egipcia. El mismo término en castellano “Egipto” procede del griego “Aigptos” cuya raíz semántica esta emparentada con “buitre” y que además se utilizaba como sinónimo del Nilo. El término propio que utilizaban los nativos del Nilo es “Kmt”, que significa “tierra negra” (connota asimismo: perfecto, acabado) y que con el tiempo y a través de la lectura árabe derivó luego hacia Al-Kemi, el cual acabó designando el vocablo occidental “alquimia” y después “química”, debido quizás al conocimiento de los egipcios en la mezcla de materias primas. Otro ejemplo es el de “pirámide” que en griego semánticamente apunta a una especie de “tarta o tortilla”, que es lo que los viajeros griegos vislumbraron al llegar a Gizah, mientras que en egipcio es “mer” que significa “lugar de la ascen-

sión”, entre otras cosas. “Momia” en cambio procede del persa “moumia” que significa “betún”, y así sucesivamente.

Se hace, pues, necesario en la medida de lo posible utilizar términos originales egipcios, de forma que el campo semántico del concepto nos ayude a enfocar la significación aproximada que la mentalidad egipcia quería dar a su descripción. De todas formas, con una cultura ancestral como la egipcia, esta estrategia será obsoleta cuando utilicemos términos cuya equivalencia directa no existe en su tradición. Somos, por tanto, conscientes de que el presente ensayo va a convivir irremediabilmente con el anacronismo de utilizar términos griegos como “filosofía”, “metafísica” “ser”, o “ética” para describir fenómenos parecidos en la cultura del Nilo. La única solución a este dilema pasará por la utilización del entrecomillado.

Por otro lado, la cultura egipcia en su extensa evolución temporal desarrolló varios tipos de lenguaje escrito: la escritura jeroglífica, la hierática, la demótica y la copta. Como de costumbre nosotros nos centraremos en la jeroglífica, la más utilizada en los periodos más brillantes de aquella cultura; este concepto asimismo procede de vocablos griegos como “ta hiera grammat” (letras sagradas) y “ta hieriglyphica” (letras sagradas esculpidas) de donde deriva nuestro término “jeroglíficos”. También aquí la versión helena es inexacta. En lenguaje egipcio se define dicha escritura como “medu netjer” que significa “signos o palabras de dios”. El término “medu” (mdw) aparte de traducirse como “signo o palabra” proviene etimológicamente de la raíz que significa “bastón” y “apoyo”, y “netjer” significa “divinidad”. Desde esta óptica “medu netjer” son los bastones que los dioses han entregado a los humanos para entender la realidad. Es decir, no se trata de signos arbitrarios que se llaman sagrados por su uso religioso constante, sino que en su mismo origen y junto a su valor fonético y determinativo, contienen una herencia “divina” que nos orienta hacia las cosas de una forma específica.

Introducción

Como sabemos la escritura jeroglífica se basa en un equilibrio entre el signo como sonido y el signo como idea. Precisamente este exótico equilibrio entre lo fonético y el ideograma fue lo que mantuvo durante mucho tiempo la confusión sobre su exacto significado. Esta combinación entre ideograma y pictograma conlleva ventajas y desventajas, aunque la mentalidad occidental no suele valorar sus aspectos positivos. Es cierto que el lenguaje alfabético de origen fenicio, posteriormente adoptado por los griegos, es mucho más útil que el jeroglífico a la hora de transmitir conceptos abstractos en una combinación lógica; pero el que un lenguaje aporte imágenes presenta aspectos no despreciables para la conciencia humana. A través del signo podía asimilarse un simbolismo que interconectaba por medio de la mitología visual al sujeto con cientos de asociaciones significativas.

Además, la imagen simbólica facilita en su visualización que la semántica de lo transmitido acceda a otros niveles de conciencia, como a la esfera emocional o al mismo inconsciente. Por consiguiente, cuando nos enfrentemos con los jeroglíficos, no sólo hay que atender a la significación de la transliteración y a la posible etimología de lo fonético, sino a la vez a las conexiones simbólicas de la imagen de la palabra. Por ejemplo, el signo trilitero (se llama trilitero a una imagen o pictograma al cual en la transliteración científica le corresponden tres letras, a la denominación bilítero le corresponden dos letras) de una estrella de cinco puntas, que en su transliteración significa "sb3" (seba), más allá de su función como trilitero y su significación como enseñanza, apunta como imagen a las nociones de luz, de orientación y de puertas. Lo mismo sucede con el bilítero "k3" (ka) que reproducido con una imagen de dos brazos extendidos, más allá de su significación como "poder o energía" o incluso "alma", apunta por su imagen a un abrazo energético y emocional. Debido a este carácter pictogramático y simbólico de los jeroglíficos siem-

pre será conveniente en nuestra investigación que, aparte de la transliteración en letras, prestemos atención en la medida de lo posible a la imagen del signo, de forma que esa sutil referencia que ésta vehiculiza no se pierda.

En nuestra exposición y de forma asociada a la noción egipcia de “heka” utilizaremos a menudo el término “energía” y alguna vez “magnetismo”. Para evitar confusiones diremos que dichas nociones no se corresponden con la de energía o magnetismo de la ciencia moderna de carácter físico-químico o dinámico-cinético e incluso eléctrico; sino que para la mentalidad egipcia existe un fluido emitido vibracionalmente por todas la criaturas, y en especial por el ser humano y los dioses, que responde a un concepto de energía todavía en discusión en nuestra comunidad científica internacional.

Finalmente, en nuestra exposición de la tradición egipcia atenderemos antes a dos reglas de oro: primera, el ensayo tiene en principio un carácter descriptivo y no normativo, por tanto, en nuestra reconstrucción del modelo de pensamiento egipcio, sólo nos interesa cómo los egipcios entendían la naturaleza y el hombre, y no si esa representación de la realidad es correcta o incorrecta desde parámetros cognitivos actuales. Y segunda, cuando utilicemos el lenguaje egipcio presentaremos los términos en su versión transliterada; para ello utilizaremos básicamente el modelo de transliteración de uso corriente en la tradición egiptológica anglosajona. Excepción a esa regla serán los nombres de los dioses de los que daremos la transcripción en castellano; y sólo en casos puntuales nos permitiremos en lo tocante a adjetivos junto a la transliteración reproducir una transcripción al castellano. Por ejemplo, en el Índice o en los principios de la exposición mantendremos para mayor claridad del lector la transcripción en castellano.

1. PROLEGÓMENOS SOBRE LA RELIGIÓN EGIPCIA

La peculiaridad de la religión egipcia

Cualquier intento de profundizar en algún aspecto de la cultura egipcia no puede desarrollarse sin tener en cuenta el fenómeno religioso egipcio, por este motivo se hace necesario antes de abordar la cosmología y la antropología egipcias emitir unos prolegómenos sobre este tema.

El término “religión” procede del latín y expresa en su semántica la connotación de atar o “ligar” al hombre con una comunidad y un culto determinados, aunque también se le ha dado a este término la significación de volver a re-ligar al hombre con sus orígenes y principios. Esa visión de unir al Sujeto con el Objeto no es muy útil cuando la aplicamos al fenómeno religioso egipcio, ya que en Egipto la religión es anterior a esa visión cristiano-latina y hunde sus raíces en el chamanismo y animismo. Algo parecido ocurre en Grecia, donde lo religioso *per se* tampoco está tematizado, y sus aproximaciones más comunes son “hieros” y “hosios”. De hecho, en el lenguaje egipcio una aproximación al concepto de “religión” lo constituye el vocablo arcaico “Hikew”¹ que se traduce como virtud o causalidad no natural y engloba la noción de

religión y la de magia. Como en Grecia, un vocablo de mejor aproximación a lo religioso es “sagrado” (*dsr*) que veremos a continuación. Ante estas dificultades, cuando hablemos de la religión en Egipto lo menos anacrónico es utilizar el termino “fenómeno religioso”.

Los viajeros griegos ya evidencian esta perplejidad ante la “religión” egipcia: por un lado consideran a los egipcios como los hombres más piadosos del mundo, y todos aceptan que el fenómeno religioso tiene su máxima antigüedad en Egipto; pero, por otro lado, muchos viajeros griegos no acaban de entender qué significan los dioses zoomórficos, la momificación o la misma iniciación a ritos místéricos.

Este síndrome de perplejidad ante el fenómeno religioso egipcio se acentúa mucho más a finales del siglo XIX cuando en plena Modernidad europea los primeros egiptólogos² se ven enfrentados a la mitología, la magia y la religión del país del Nilo; los juicios de la época terminan por adjetivar a los egipcios como seres supersticiosos y totalmente irracionales, deudores de una religión infantil, obscena y fantástica. En la segunda mitad del siglo XX, empero, la egiptología empieza a valorar determinados aspectos de la religión e incluso se acepta que muchos textos mitológicos y religiosos muestran ideas metafísicas de forma coherente. No obstante, y a pesar de la buena voluntad actual marcada por lo intercultural, la religión egipcia continúa siendo un libro cerrado con siete sellos para la Modernidad occidental; el problema ya reside en el hecho de que lo que la Modernidad entiende por religión tiene poco que ver con lo que se practicaba como tal en Egipto. Son pues nuestras categorías mentales, adaptadas a religiones monoteístas creadas por profetas de la era axial, las que nos impiden entender el fenómeno religioso en su estado primigenio.

En el marco de las religiones monoteístas, como el cristianismo, el islamismo o el judaísmo, lo que pertenece al fenómeno religioso son caracteres tales como la liturgia, la moral,

la teología, el arte y la espiritualidad. En estas grandes religiones, el misticismo no se acepta de buen grado y sólo en determinados casos históricos dichos modelos religiosos integran manifestaciones de misticismo y paranormalidad que, por otra parte, son normalmente perseguidas y anatematizadas. En Egipto, el fenómeno religioso abarca ciertamente también la liturgia, la teología, la moral, la espiritualidad y el arte, pero asimismo aspectos como la mitología, la cosmología, el misticismo, la iniciación y, sobre todo, el conocimiento de lo invisible.

Mientras las religiones de la Modernidad son doctrinas basadas prioritariamente en un libro referencial de donde se deducen las grandes tesis teológicas que forman un sistema lógico racional, y una posicionalidad moral y ético-política de la praxis social, la religión egipcia no sólo se atiene a lo teológico y ético-moral, sino que al mismo tiempo, a través de lo energético, lo iniciático, lo místico y lo emocional, constituye una *experiencia* global de conocimiento de lo divino que abarca mucho más que lo racional y lo ético. Sus conocimientos se extienden y atraviesan prácticamente todos los saberes y artes de la cultura egipcia, y mientras en Occidente la religión se halla separada del resto de los aspectos culturales, en Egipto la religión está imbricada en todos estos saberes, y de hecho los culmina.

Aparte de esas diferencias, el egiptólogo moderno que se acerca a esta religión también se halla condicionado por argumentos y categorías intelectuales de la tradición filosófica occidental. Sea teísta creyente, escéptico, deísta, agnóstico o nihilista, el estudioso occidental de la cultura egipcia se halla influido de nuevo por el pensamiento hegeliano y sus sospechas. Nos referimos a la tesis de la "conciencia infeliz" elaborada por Hegel,³ adoptada por Marx y Engels en sus análisis socio-económicos y reinterpretada por el existencialismo europeo. La tesis de la "conciencia infeliz" presupone que el

Prolegómenos sobre la religión egipcia

núcleo de la religión se basa en que constituye un fenómeno socio-político y socio-cultural; su origen no proviene de una revelación trascendente, sino de la necesidad del hombre de unificar sus contradicciones, tanto de su subjetividad interna como de sus conflictos externos con los otros y el mundo, y sobre todo del fracaso histórico al no poder realizar esa unificación de sus contradicciones en un estado socio-político determinado. Debido a este fracaso, la subjetividad humana proyecta la superación de sus contradicciones en un estado ideal abstracto fuera de la dimensión terrenal y legitimada por la idea de una divinidad garante de esta unificación en un estado post mórtem. La religión se convierte así en una idea ilusionaria, en una hipóstasis abstracta del pensamiento salvacional. También la psicología moderna desde otra vertiente nos ha puesto en guardia respecto a cualquier tentación religiosa. Freud⁴ insiste en que la religión es un producto compensatorio vinculado a un estado infantil de dependencia absoluta del padre; es, de hecho, una solución infantil al problema de la vida y la muerte. La sociobiología actual⁵ tampoco se halla muy lejos de esta valoración negativa de lo religioso. De esta forma, todo ese alud cultural suele privar al estudioso occidental de aproximarse al fenómeno religioso en toda su complejidad e inmediatez.

El concepto de Netjer y el henoteísmo

Recientemente ha sido el egiptólogo E. Hornung quien ha recopilado en una profunda obra⁶ todas las direcciones de comprensión del concepto de la "divinidad" en Egipto designado por el término "ntr". Hornung señala que la etimología más antigua considerada por Rougé, Pierret y Le Page Renouf apunta a que "ntr" significa "renovación de lo vivo", "poder de crecimiento" y "base de lo viviente", lo que ha

dado pie a que se indique una clara correspondencia con el término heleno de “physis”. Pero Hornung se muestra escéptico ante esta línea de interpretación etimológica por motivos fonéticos, y también rechaza una línea de investigación que deriva el término “ntr” de la raíz “ter” (escrita por medio de la fronda de un dátíl) que expresa la renovación vegetal que se lleva a cabo en la palmera datilera, o los intentos de derivar etimológicamente “ntr” de *natron*.

Hornung estudia asimismo las imágenes del jeroglífico de “ntr” y su evolución, y afirma que desde la época más antigua hasta el Imperio Nuevo, la noción de divinidad ha sido representada básicamente como una banderola o estandarte (ligada al origen totémico de Egipto y quizás a la momificación), un halcón o una figura humana sentada con la barba ritual y el tocado. Ideográficamente, la noción de lo divino tiene, pues, tres canales de representación: la de un tótem, la de animal y a través de la figura humana. De todo esto, según Hornung, no podemos deducir grandes conclusiones, a lo sumo que la noción de divinidad desborda el mundo humano y abarca los tres reinos: el mineral, el vegetal y el humano.

Más allá de etimologías e ideogramas, Hornung cree encontrar una vía de interpretación a partir de la utilización concreta de la palabra “ntr” en textos, como los sapienciales, que ya sugieren que en el término “ntr” se oculta una ambivalencia que oscila entre un Dios determinado, una pluralidad y la noción de Divinidad única en general. Siguiendo la metodología que Platón señaló en su *Carta VII*, Hornung estudia la noción de “ntr” en sus nombres, en su imagen y en su potencia y naturaleza. A partir de aquí se desarrolla la tesis de que los dioses egipcios no son eternos ni inmortales en sentido absoluto, sino que esos atributos sólo pueden predicarse del Creador. Además, también se señala que la adoración y el culto no buscan prioritariamente beneficios materiales de los dioses, sino que el diálogo con los dioses constituye el mejor recurso fren-

te al horror por lo desconocido. Asimismo postula el estudio que los dioses egipcios no trascienden el límite del ente, y que, por tanto, el problema de la teodicea que hipoteca filosóficamente a los monoteísmos creacionistas no se da. En la religión egipcia no hay necesidad de una justificación del mal, éste es un elemento del “no ser” y por ello más antiguo que los dioses, ni siquiera el creador, principio anterior a toda dualidad, tiene una responsabilidad clara en este problema.

El análisis lleva a Hornung a aproximarse a la tesis del filósofo romántico alemán Schelling, quien por primera vez designó con el término “henoteísmo” un modelo religioso más allá del politeísmo y del monoteísmo, que fuera capaz de expresar el culto, al mismo tiempo, a un dios único sin excluir una pluralidad de dioses. En este contexto, Hornung se ve obligado a aceptar que el pensamiento egipcio utiliza posiblemente otro modelo lógico que él define como polivalente y complementario, y concluye textualmente:

«[...] entonces podremos entender al Uno y sus Múltiples como afirmaciones complementarias, cuyo contenido de veracidad en un sistema de lógica complementaria no se excluye, sino que se complementa en la verdad completa: Dios como unidad en su veneración y revelación, como pluralidad en su naturaleza y aparición».

Es decir, es cierto que en los textos religiosos egipcios siempre aparece una deidad creacionista que se entiende como divinidad suprema, aquel que no tiene segundo, que se ha creado a sí mismo; pero las características de este ser supremo no se hallan unidas en Egipto siempre a una divinidad determinada, sino que pueden ser adjudicadas en cada caso a cualquier divinidad e incluso a deidades locales escasamente relevantes. El creyente egipcio en cualquier momento puede concentrar los más altos atributos del poder divino a través de

otra deidad que para él encarna el principal dios de su ciudad natal, incluso sin relacionarlo con la forma sincrética de Ra o Amón. En el acto de veneración, por tanto, el egipcio se aproxima a un Dios cercano a él y vierte sobre él toda la potencia del Creador, y es en ese momento en el que el adorador se conecta con la más íntima esencia de lo divino. Es en ese momento cuando se conecta con un Uno que sin dejar de serlo puede manifestarse en sus múltiples formas. Las manifestaciones peculiares de la religión egipcia que tanto sorprendieron a los griegos, es decir, la zoomorfia de algunos dioses egipcios, la adoración de animales y el sincretismo de las divinidades egipcias, y por tanto sus nombres compuestos, sólo pueden entenderse desde esta perspectiva.

La obra de Hornung a pesar de constituir una relevante contribución al estudio de la filosofía de la religión egipcia, no nos aclara de hecho el núcleo del fenómeno religioso egipcio. La tesis del henoteísmo y sus matizaciones constituye una aclaración *formal* sobre la naturaleza de lo religioso en Egipto, pero no nos clarifica sus contenidos. La pregunta por la naturaleza real del concepto de “ntr”, aun conociendo ahora muchos de los atributos de los dioses y sus relaciones con lo humano, continúa incontestada.

Para dar respuesta a esta pregunta hay que empezar partiendo de la base de que el hilo conductor que nos lleva al núcleo de la religión egipcia lo constituye un conglomerado jánico: la naturaleza visible y lo invisible irreductible en la naturaleza. Los “ntrw”, o sea “dioses”, son por un lado expresiones y funciones de las categorías naturales que el egipcio encuentra como pueblo en el valle del Nilo. El Sol, la Luna, los planetas, las estrellas, el río, el desierto, las montañas, el viento y los ciclos dinámicos alternantes de las estaciones, las vegetaciones y la vida animal en todas sus formas, son la materia prima de la que emergen los “ntrw”. Es cierto que el fenómeno del animismo totémico se dio también en Egipto, y

en su religión existe un estrato totémico orientado hacia el mundo animal con sus tabúes correspondientes. El principio totémico se basa en la creencia de que un pueblo, un clan o incluso una familia pueda encontrar en los reinos animal o vegetal un “patrón de afinidades de conducta”, de forma que la naturaleza psíquica del animal y sus conductas rítmicas coincidan con las de este clan o pueblo para expresarse con éxito. Así, el tótem como similitud de fuerzas vitales y anímicas con los animales, permite al ser humano proyectarse en la naturaleza y encontrar por afinidad los ritmos necesarios para desarrollarse como criatura de forma armoniosa con su entorno natural. Ya en el ámbito del totemismo encontramos no sólo una dimensión visible: las propiedades rítmicas y vitales de la especie animal elegida como patrón de expresión, sino una dimensión invisible de manifestación: el contacto a través de rituales y técnicas místicas de alteración de conciencia con el principio vital o espíritu de la especie animal.

Pero los “ntrw” superan el estado del totemismo, son la aportación más original que en religión ha generado pueblo alguno a partir del animismo chamánico. Los “ntrw” expresan la naturaleza visible en diversos estratos, de hecho han sido definidos⁷ como “funciones cósmicas de la naturaleza”, son vehículos de las leyes cósmicas existentes y de su interrelación entre esas diversas categorías. Como veremos más adelante, los “ntrw” muestran al mismo tiempo diversos niveles de significación que permiten entender los niveles históricos, cosmológicos, metafísicos, sociales, psicológicos e inconscientes de los fenómenos naturales. Pero al igual que el tótem, los “ntrw” no sólo expresan la naturaleza visible y sus imbricaciones de fuerzas y energías, sino que poseen una dimensión invisible, en la que según la creencia egipcia se muestra su manifestación vital y espiritual. Existen además diferencias cualitativas entre los “ntrw”. Muchos expresan funciones generatrices de la naturaleza en sus ritmos y expre-

siones, pero otros, en especial la Enéada y las Tríadas divinas, constituyen principios de causas primeras. O dicho de otro modo: los “ntrw” expresan no sólo símbolos emblemáticos de un pueblo generados por motivos sociales o dinásticos, sino que sobre todo a través de su estructura expresan *conocimiento* de la realidad natural. Se trata de un conocimiento que orienta y culmina a los otros conocimientos cualitativos y cuantitativos empíricos de la naturaleza y los interrelaciona. Además se trata, como veremos, de un conocimiento no estrictamente lógico-racional sino mucho más omniabarcante, con lo cual también tenemos que entender con reservas el término “conocimiento” de origen greco-latino. Precisamente desde esta perspectiva podemos entender mejor el sentido de la función formal que explica la exótica conexión de la Unidad con la Multiplicidad de la religión egipcia. En la adoración y conexión del egipcio con un “ntr” local determinado, éste no sólo entra en contacto a través de aquí y ahora con la totalidad de la energía religiosa, sino que esta conexión de lo singular con lo universal expresa correctamente el canal de conexión que existe entre el tipo y el ritmo natural de las funciones naturales localizadas y su dependencia e interrelación con la energía y el ritmo de la totalidad.

Así investigaciones como la de Hornung o Assmann⁸ se aproximan a describir el fenómeno de lo religioso desde la objetividad externa, pero muy poco nos dicen de la subjetividad religiosa egipcia, de la interioridad con que ésta se vivía en Egipto. Para ello hemos de profundizar aunque sea sucintamente en contenidos y estructuras del concepto de “ntr” y en especial en un término que nos va a permitir entender la interioridad subjetiva religiosa: lo sagrado. Sobre todo porque sólo a través de un inmersión en lo “sagrado” (*dsr*), podremos dilucidar la larga discusión en egiptología sobre el misticismo y la trascendencia de la cultura egipcia que los egiptólogos ponen en duda.

Lo sagrado

A fin de hallar lo sagrado en Egipto hay que recurrir sobre todo a los himnos y plegarias. Encontramos buenas recopilaciones realizadas por Assmann y también por André Baruaq.⁹ En lenguaje egipcio himno es “Dw3”, etimológicamente proviene del verbo “adorar”, un himno es una reverencia, una adoración y un dar las gracias a los Neteru (ntrw) por sus obras.

La notación del adjetivo “sagrado” y también “santo” es “dsr” en lenguaje jeroglífico transliterado. Semánticamente “dsr” también significa “colocar aparte”, y por el contexto semántico puede asimismo definirse como “colocar aparte algo fuera de una intrusión vulgar”. A esas dos acepciones puede unírsele la noción de “inviolabilidad”. A nivel etimológico “dsr” se halla emparentado con “ds”, es decir, “uno mismo”, con lo que se apunta por otro lado a que el “Yo” tiene una relación con lo sagrado.

El jeroglífico se compone de las tres letras transliteradas que son representadas por la imagen de una serpiente rampante “d”, por la imagen de la ropa doblada “s” y la imagen de una boca “r”. Pero se añade un determinativo que es el brazo humano con la vara “nhb” que asocia la palabra a acciones de fuerza y movimiento. La cobra rampante –signo de la divinidad– alude a la protección, la boca alude al mismo tiempo al aliento vital creador y a la palabra creadora, y la ropa plegada puede apuntar al vestido ritual durante la adoración. Es verdad que el determinativo posee un valor fonético y no simbólico *per se*, pero dicha vara “nhb” posee una función compleja en el marco de lo religioso que quizás pueda llevarnos a la postre a un simbolismo.

Existen dos hipótesis: la primera que nos dice que esa vara podría ser una escobilla para unir (nhb) cosas que pertenecen a la misma clase, y por tanto aislarlas de otras cosas o segre-

garlas, y la segunda que es la más probable apunta a que la vara sería una maza de carácter mágico, para mantener lejos a los intrusos por medios energéticos. Si aceptamos un cierto simbolismo en la vara “nhb” más allá de su carácter de determinativo, ésta transmitiría que el lugar determinado posee una separación aparte, especial y diferente de los otros lugares y tiempos, constituye un lugar de contacto con lo divino segregado del resto y que eso es detectable por el ser humano.

Siguiendo la estela de lo sagrado, vamos a examinar algunas estrofas de un himno que es para mí una de las pruebas de la alta espiritualidad egipcia, se trata del Himno 76 a Amón del papiro Chester Beatty IV:¹⁰

«¡Como tú eres bueno (nfr), como tú eres bueno!

¡Ámón qué bueno eres!

Eres bueno para todo hombre

Pastor que sabe perdonar

Quien escucha el grito (sbh) de todo hombre que le llama

Que está atento y da el aliento

¡Como tú eres bueno!

Tú estás satisfecho de haber hecho venir a la existencia a
los hombres

La tierra se halla dentro de tu amor (mrwt) y perfecta

El mal y la violencia son abatidos

[...]

¡Como tú eres sagrado (dst) por el Occidente, pastor que
sabe ser pastor!

Tú te has cuidado de todos los hombres haciendo prosperar
sus humildes moradas.

Tu vigor asegura su protección

Nunca hay un error en tu acción,

Todos los hombres, incluso aquellos que son débiles,
viven cuando tú te levantas».

En este himno encontramos a través de la estrofa «Como tú eres sagrado...» un respeto y una admiración por la divinidad que parten de la fascinación tanto por el orden que rige la naturaleza como por el orden y lo positivo que rigen la vida humana. Siguiendo el texto veremos que Amón es bueno y bello para el hombre, que la conexión con el dios permite gozar de la vida: Amón es un dios del amor sin dejar de ser un dios que castiga a los malvados, es decir, es un dios que puede perdonar sin ser en ningún momento pusilánime. Como se indica en otros himnos,¹¹ los dioses en Egipto tienen tres formas de comunicación con los fieles: por sus nombres, por sus formas y por sus manifestaciones. En primer lugar, el nombre de la divinidad es sagrado, porque en la etimología del nombre y su campo semántico se halla encerrado un conocimiento simbólico e intelectual; a través del nombre y sus resonancias semánticas, el egipcio comprende la función tipológica natural o social que expresa la divinidad y la posición de su relación entre él y el fenómeno natural que la divinidad simboliza y representa. En segundo lugar, la “forma” en que se expresa la divinidad, en sus estatuas y representaciones pictóricas, es también sagrada, porque con sus símbolos, su caracterización y sus anagramas, se transmite de nuevo al egipcio más información sobre la función natural que vehicula. En tercer lugar tenemos su manifestación, la cual adquiría en Egipto muchas variables: en procesiones, en oráculos, en contactos fónicos con la estatua y en teofanías en el “adyton” de los templos. La manifestación siempre sucedía desde lo invisible a lo visible y era la coronación de lo que el egipcio podía saber de lo divino en sí mismo desconocido; casi siempre esa manifestación necesitaba de una iniciación previa de la persona que la experimentaba. Sin lugar a dudas, la manifestación era el contenido más noble de lo sagrado.

En este himno, lo sagrado, entendido subjetivamente como contemplar algo aparte, como algo que es santo porque

trasciende su contexto, se vehicula básicamente a través de un sentimiento, pero no se trata de un sentimiento instintivo y biológico, sino de uno elevado que, aunque tenga una parte de pasional y emocional, su núcleo, es *espiritual*. En la Modernidad, el sentimiento espiritual se halla monopolizado por las religiones monoteístas; “espiritual” significa en este contexto moderno seguir un comportamiento y unas decisiones que se hallen libres del interés instintivo y material, que se orienten hacia una meta que trasciende lo natural, su anclaje se inserta en lo teológico, es decir, en una realidad trascendente, normalmente atemporal y aespacial. En esta posición, lo espiritual tiene un carácter netamente moral, lo espiritual no es desvinculable en la Modernidad de un rigorismo y una coherencia de moralidad y humanismo. No obstante, lo “espiritual” contenido en la noción de lo sagrado egipcio presenta algunas diferencias notables con la Modernidad. Lo sagrado aquí expresa también la vertiente ético-moral del sentimiento, concretado por la conexión entre Amón y Maat, el orden cósmico de la naturaleza, de la bondad y la armonía; y también en lo espiritual egipcio encontramos la connotación del respeto hacia la santidad (se trata del término “smd”) que caracteriza a lo sagrado moderno, o incluso de perfección (nfr) (Amón no comete errores) o de diálogo de amor (merut); pero aquí la elevación de la subjetividad humana hacia lo divino no se produce mediante una ruptura con lo natural e instintivo, sino en gradación y armonía con éste. No hay condena de lo natural en el himno a Amón, al contrario, Amón es el Creador, ordena todos los fenómenos naturales, y cada uno de esos fenómenos incluso en su vertiente biológica e instintiva son alabados. En segundo lugar, otra notable diferencia reside en que dicha espiritualidad no es meramente intelectual y moral, sino que se halla proyectada hacia la superación de la racionalidad, se orienta hacia, en sentido moderno, lo místico. En la Modernidad lo que denominamos “místico”

Prolegómenos sobre la religión egipcia

tanto en filosofía como en teología no es contemplado positivamente: los escasos místicos cristianos o islámicos siempre fueron contemplados por los teólogos y filósofos ilustrados como fanáticos o fantasiosos; la espiritualidad moderna contempla lo místico como algo demasiado desvinculado de lo intelectual, y por ello con el sello de la duda o de lo arbitrario. Pero lo cierto es que los místicos de todas las épocas sostienen que el misticismo es la coronación de la espiritualidad, y en esta culminación después de elevarse junto a lo intelectual y lo emocional se trasciende a ambos con un estado de conciencia que va más allá de lo lógico-razional. La espiritualidad egipcia, en contra de lo que opinan muchos autores, tenía esa vertiente de lo místico, pero también aquí hallamos una diferencia notable. Esto lo podemos aprehender a través de otro himno, nos referimos al exquisito Himno de las siete Hathor:¹²

«Por tu Ka marcamos la cadencia
Y bailamos por tu majestad
¡Te exaltamos hasta la elevación del cielo!
Tú eres la dama de los sistros “šḥm”
Ama del collar Menit y del sistro “šḥm”
Dama de la música
que se hace por su ka
[...]

Nosotros apaciguamos cada día tu majestad
Y tu corazón agradece el oír nuestras fórmulas
Y nos alegramos de verte día tras día
Y nuestros corazones son felices de contemplar tu
majestad

Tú eres la dama de la diadema
La dama de la danza
La dama de la borrachera mística sin fin

Nosotros tamborileamos frente a tu rostro
Hacemos la música para tu Ka
Y nuestro corazón se halla exultante»

El texto nos habla para empezar de un himno a la Diosa Hathor realizado por siete sacerdotisas, que es al mismo tiempo poesía, danza y música, es decir, se combina palabra, tono, ritmo, nota musical y movimiento, posiblemente también había un acompañamiento de ropa específica para el ritual, peinado específico y adornos y colores específicos.

A partir del texto se ha intentado hipotéticamente reconstruir la musicalidad de este himno, en especial basándose en la música copta.¹³ Los instrumentos son el sistro, el tambor egipcio o pandero y el collar menit, todos poseen una apertura constitutiva hacia la espiritualidad, sobre todo el sistro, instrumento de agitación cuyos sonidos se producen por unas varillas con unas arandelas. El sistro procede de un antiguo ritual de agitar flores o haces de flores de papiro unas contra otras, es el sonido de la floración en su agitación y posiblemente tenga en origen un carácter iniciático a alguna ceremonia religiosa-vegetal.

La reconstrucción musical hipotética de este himno procedente del templo de Dendera proyecta un canto que se desarrolla de forma antifonal y finaliza con una bella melodía pentatónica que hace de coda. Del texto que aquí no podemos reproducir al completo, podemos deducir que lo sagrado-espiritual se revela como una conexión magnética-energética de correspondencia entre número, nota musical, color, palabra, olor, vestimenta y movimiento. Este elemento energético ha desaparecido de la espiritualidad moderna. Pero al mismo tiempo lo sagrado expresa aquí un misticismo de contacto con la diosa en la danza y la música, cuya palabra es “nwh” (u otros sinónimos, como “th” que también aparece en otros himnos) y que puede traducirse por “trance”, es decir, por un

estado transracional o místico en su espiritualidad. Así vemos que en esta danza de corte circular, que nos recuerda al trance místico de los derviches del sufismo, lo espiritual en un determinado momento y a través de la correspondencia energética, supera lo lógico-racional y lleva a la conciencia hacia una intuición de aproximación con la diosa.

El componente energético se expresa aún con intensidad en otros himnos como el 140¹⁴ dedicado a Isis la gran Maga, donde se muestra claramente la proximidad entre Heka (hk3) y lo sagrado.

Precisamente en este «Himno de las siete Hathor» y el «Himno a Isis» podemos ahora clarificar el debate sobre el misticismo religioso egipcio. Los egiptólogos modernos insisten, en sus ensayos,¹⁵ en que el egipcio en sus rituales religiosos muestra una espiritualidad muy alejada de lo que entendemos por misticismo en sentido moderno, que el egipcio siempre incluso en la ceremonia más religiosa mantiene un sentido del pragmatismo y de la serenidad que es muy distinto del arrebató místico de los místicos europeos; se insiste, pues, una y otra vez en que el misticismo egipcio es una invención y que la espiritualidad egipcia no se orienta hacia la trascendencia.

De los himnos que hemos expuesto se deduce lo siguiente:

- primero, que la espiritualidad egipcia, como sentimiento noble, intelectual, ético, elevado y emocionalmente intenso, existe, papiros como el Chester Beatty son la muestra de ello.
- segundo, que además dicha espiritualidad, como vemos por el Himno de las siete Hathor, no se halla desvinculada de un misticismo, es decir, de una posición de conciencia que tras ascender por lo lógico y racional culmina el ascenso cognitivo con una posición transracional. Empero, el hecho de que esta espiritualidad-misticismo

se aleje de nuestro patrón moderno de misticismo muy dominado por la emocionalidad (y en Egipto lo místico parece siempre reglado, mecánico y sobrio), se explica porque en la espiritualidad egipcia se halla presente el componente energético que para la Modernidad ha desaparecido. Es ese componente energético como mediador entre lo visible y lo invisible el que hace que el egipcio, aún orientado hacia la divinidad y en espiritualidad elevada, mantenga un misticismo mucho más sobrio que el nuestro; el egipcio no tiene que hacer ningún “salto mortal” para intuir a lo invisible, desde siempre tiene una conexión directa con este ámbito a través de lo magnético-energético. O dicho de otro modo: la espiritualidad egipcia no es desvinculable de lo que nosotros incorrectamente definimos en la Modernidad como “magia”, y es precisamente esta unión entre magia y espiritualidad la que es incomprendida y rechazada como superstición por el espiritualismo moderno. Por tanto, si queremos entender en última instancia el concepto de lo sagrado y con él todo el conglomerado de la religión egipcia, nos vemos abocados a penetrar en ese territorio.

Lo sagrado y hk3

En las obras de la mayoría de los egiptólogos, el tema de la magia egipcia siempre constituye algo lateral y secundario; mientras que el fenómeno estrictamente religioso, la política y el arte son el centro de sus estudios, la magia suele recibir escasa atención. Por otro lado existen pocas obras especializadas en torno a la magia egipcia, e incluso en estos textos especializados se suele profundizar insuficientemente en este tema. Todo eso es, como mínimo, sorprendente, porque precisamente la magia en Egipto no es algo colateral, sino que

con toda seguridad, por lo menos desde la óptica egipcia, constituye el conocimiento que culmina y vertebra toda su cultura.

La explicación de esta sorpresa vuelve a estar —como en el caso de la religión— relacionada con los prejuicios de la Modernidad. Los grandes egiptólogos de finales del siglo XIX y principios del XX partían ya de análisis antropológicos sobre la magia, como el de J.G. Frazer en su famosa obra *La rama dorada*¹⁶ donde la magia es definida como: «un sistema espúreo de leyes naturales y de indicaciones erróneas de comportamiento». Sigmund Freud en su obra *Tótem y Tabú* tuvo asimismo una gran influencia en el desprestigio de la magia; según este autor, el pensamiento mágico se basa en una concepción animista del mundo, o sea, en: «una tendencia universal de los hombres de concebir a todos los seres como iguales a él mismo y de atribuir a todo objeto cualidades que le son familiares». De acuerdo con Freud, el principio que rige la magia es, por un lado, el pensar animista y, por otro, el creer en la omnipotencia del pensamiento.¹⁷ Mediante el animismo toda realidad es vivificada, dotada de deseos y voluntad, todo tiene un fin y una teleología; cuando el ser humano tiene problemas existenciales, o cuando lo social se muestra amenazador y sus instrumentos lógicos no pueden entender la realidad, entonces según Freud emerge la magia como una especie de enfermedad mental.

Tanto desde la antropología como desde la psicología de la época se ha valorado el pensamiento mágico como un modelo infantil de la humanidad marcado por la impotencia y por la ignorancia y cuya explicación siempre es psicológica y/o social.

Pero los prejuicios en torno a la magia no sólo provienen de la Modernidad, sino que tienen su origen en la misma antigüedad. Para empezar, el vocablo “magia” es de origen griego, se trata de una variación latina sobre el concepto

heleno de “mageia”,¹⁸ dicho término así como el de “magou” (mago) etimológicamente es muy probable que procedan del contacto con la lengua oral persa, ya que en aquella lengua mesopotámica se denomina con voz “magou” lo que hoy conocemos por “magos”. También desde la óptica etimológica el termino “mageia” se halla emparentado por su raíz con el arte culinario, lo que apuntaría a que el contexto semántico de donde procede el término implica una mezcla y una manipulación de ingredientes. Ya en Grecia los términos “mageia” y “magou”, aparte de denotar el arte de la magia y al mago, poseen asimismo una connotación peyorativa negativa, que apunta a brujería y en numerosas ocasiones a “truco”, “engaño” o “impostura”. Por ejemplo, el verbo “magga-neuo” significa al mismo tiempo practicar la magia y el engaño.

Si pasamos de la etimología a la filología veremos que en general la connotación de magia es negativa. El pensador más explícito es Heráclito, quien en una sentencia¹⁹ condena expresamente a magos y místicos como blasfemos. También contra los magos tenemos citas de Sófocles, en el *Edipo Tirano*,²⁰ o el mismo Eurípides en su *Orestes*.²¹ En medio de esta connotación negativa, aparecen algunas citas que matizan dicha negatividad y le dan una mejor connotación, como es el caso de Platón en su *Alcibíades*²² o Heródoto,²³ quien defiende al mago persa como sacerdote y adivino. Todo eso nos lleva a la conclusión de que el término griego que utiliza la Modernidad, es decir, “magia” no nos sirve para traducir lo que era realmente la magia en Egipto; por esta razón a partir de ahora a fin de designar dicha actividad utilizaremos su noción egipcia, que como sabemos es “ḥk3” y que permite vadear la connotación negativa de este concepto para la Modernidad.

Este lastre terminológico e ideológico ha sido el responsable de que una gran parte de los egiptólogos hayan presta-

do escasa o nula atención al fenómeno “ḥk3”. Recordemos las conocidas palabras del gran egiptólogo alemán M.H. Brugsch quien en su obra *Die Aegyptologie*²⁴ dedica sólo unas pocas líneas al tema de “ḥk3”, indicando que los egipcios eran víctimas de ideas supersticiosas y que su universo estaba poblado de fantasmas imaginarios y de la peregrina idea de que amuletos y fórmulas rituales podían dar protección contra ellos. Según el egiptólogo alemán, toda la literatura egipcia implicada en “ḥk3” no tenía ningún valor para la Modernidad ni para la ciencia.

No obstante, cuando los egiptólogos del siglo xx empezaron a estudiar a fondo la cultura egipcia no pudieron negar el gran valor cultural de esa categoría; en la literatura sapiencial, por ejemplo, concretamente en las «Instrucciones a Merikaré»²⁵ se define a “ḥk3” como el gran don de los dioses con el fin específico de proteger a Egipto. De esta forma se empezó a prestar cierta atención a “ḥk3” y se inició pronto el debate de cómo distinguir entre religión y “ḥk3”. Aquí encontramos dos opiniones contrapuestas. En primer lugar la de W. Budge quien afirmaba que toda ceremonia religiosa del antiguo Egipto tenía un carácter mágico; por el contrario, Erman negaba que los actos religiosos egipcios pudiesen estar ligados a “ḥk3”. En este debate inacabado también hallamos al egiptólogo Moret²⁶ quien en relación con “ḥk3” trataba asimismo de distinguir entre sacerdote y mago, sin mucho éxito, porque como en otros casos se intentaba comprender a “ḥk3” sin haberla antes definido sistemáticamente. No obstante, en la primera mitad del siglo xx un egiptólogo checo, F. Lexa,²⁷ abordó este problema. Lexa para empezar señaló con gran acierto que los egipcios sabían perfectamente distinguir entre una causalidad natural (nakhtew) y una causalidad mágica (hikew), y por esta razón cree haber encontrado en la noción de “causalidad” la clave para definir a “ḥk3”: «es la actividad que tiende a producir un efecto cuya conexión con esta ac-

ción no es subjetivamente explicable por la ley de la causalidad natural». Sin embargo, esta definición puede ser válida para la noción moderna de “magia” orientada a rituales de hechicería de los pueblos primitivos actuales que la practican, pero no abarca ni mucho menos lo que “hk3” implicaba para los mismos egipcios, como por ejemplo la hk3 creativa, la terapéutica o la identificación a través de “hk3” con otras entidades. O dicho de otra forma: de nuevo la cosmovisión moderna impide aproximarse objetivamente a un fenómeno de la cultura egipcia. Es cierto que la obra de Lexa es fundamental porque recopila de forma brillante los escritos egipcios en torno a “hk3”, pero su orientación no permite saber qué era “hk3” para la misma subjetividad egipcia, y de esta forma se cierra el camino hacia una comprensión imparcial de “hk3” desde la Modernidad.

Hk3 desde la subjetividad egipcia

Partimos de la base de que “hk3” no es una manifestación secundaria en la cultura egipcia, sino, al contrario, aparece como una de las culminaciones de dicha cultura. Dentro de los libros sagrados de los templos, los relacionados con “hk3” eran primordiales junto a otros conocimientos. En la biblioteca del templo de Edfú sabemos que existían libros en los que el conocimiento de “hk3” se halla implicado, como *El libro para la protección de la ciudad, de la casa, de la corona blanca, del trono y del año*, así como el *Libro para apaciguar a Sekhmet*, todo eso junto a otros escritos sobre el combate mágico o cómo rechazar el mal de ojo. Esto nos lleva a la certidumbre de que una gran parte de nobles y sacerdotes podían ser al mismo tiempo magos. Personajes históricos como Imhotep, Uba-Iner o Petosiris comparten diversas vertientes, eran visires y/o sacerdotes y al mismo tiempo magos.

En última instancia, “ḥk3” tenía la gran función de ser un conocimiento para la protección del faraón y del Estado, y las ceremonias “ḥk3” estatales están en el centro de la liturgia política egipcia. En los textos religiosos cosmológicos y creacionistas, “ḥk3” adquiere una función metafísica importante y en los textos y grabados estrictamente funerarios como el *Libro de los Muertos* o los *Textos de las Pirámides*, “ḥk3” y sus rituales aparecen como un elemento indispensable para que el difunto lleve a término en la otra dimensión su evolución espiritual.

La etimología de “ḥk3” es oscura, aunque con cierta seguridad parece derivarse de Ka. Su jeroglífico nos presenta la imagen de una trenza de nudos que nosotros transliteramos como letra “h” fonéticamente aspirada, y luego se nos presenta la imagen de los dos antebrazos humanos abiertos que semánticamente translitera el bilítero ka. En el caso de que “ḥk3” provenga de una acción humana se adjunta la imagen de un hombre sentado con la mano en la boca como determinativo; en el caso de que se trate de un dios, la imagen humana se cambia por la imagen de “ntr” con la barba ritual. Lo que transmite este jeroglífico se centra en la imagen de la trenza anudada y de los antebrazos abiertos en paralelo; se trata de unir las nociones de “energía o poder vital” que conlleva el ka (k3) de un hombre o de un dios y la noción de la trenza donde la energía de la “k3” se anuda y se vehicula. La figura humana con la mano en la boca, más allá de su función como determinativo de actividad efectuada con o a través de la boca, apunta al proceso de fijar y anudar el poder y la energía vital del “k3”. Lo que nos transmiten los signos fonéticos, además de su función gramatical convencional, es pues la noción de despliegue y fijación de la energía de la “k3” humana a través de la palabra. De esta forma, “ḥk3”, más que un nuevo poder específico, es fundamentalmente un *método*, una metodología para entender, fijar y conducir poder y energía.

Esto explicaría en gran medida el que la noción de “hk3” se presente siempre más como algo abstracto que como una divinidad. Las pocas veces que a “hk3” se le personaliza a modo de divinidad aparece como una imagen con una figura antropomórfica de pie y erguida, y sobre su cabeza yace una rana, y sus manos ondean dos serpientes respectivamente. Tanto la rana como las serpientes apuntan simbólicamente a las criaturas del mito de la Ogdóada de la teología de Hermópolis, es decir, denotan que “hk3” es una entidad que posee una función creacionista. A menudo “hk3” aparece en una tríada como hijo de Ptah, el dios creador, y Sekmet, la señora del Ojo de Ra y de lo mágico, o a veces como hijo de Khnum, el dios asimismo creador, y Mehit, la diosa leona ligada también a “hk3”. En ambas tríadas vemos que “hk3” se presenta como divinidad que procede directamente del dios cósmico creador, algo que ya apunta a que “hk3” tiene mucho que ver con la creación.

En el próximo capítulo expondremos la función creadora y cosmológica de “hk3” que se concreta en el famoso texto del «Monólogo sobre Heka» procedente de los *Textos de los Sarcófagos*,²⁸ pero aquí ya podemos adelantar que “hk3” en la teología egipcia se presenta junto a Sia (Si3) (conocimiento) y Hu (hw) (palabra divina) como la fuerza principal de la creación del cosmos y sus criaturas. Según la comprensión egipcia de la creación, el Creador primero pensó el cosmos, luego lo pronunció para, finalmente, crearlo con un canal de energía, a través de sus “K3w”, que produjo la materia y las criaturas. Antes de que existiese dios alguno y dualidad alguna, el Creador pues estableció a través de “hk3” el *orden natural* y sus leyes. Por ello, en los textos se define a “hk3” como anterior a los dioses y no sujeto a la fuerza de éstos. Todo eso nos presenta una función positiva de “hk3” muy alejada de la hechicería con la que en la Modernidad se la confunde. Esa función creativa de la “hk3” se expresa a me-

nudo en los textos egipcios a través de la variante Akhu (3hw) (poder luminoso o sobrenatural),²⁹ un concepto de la misma raíz de la noción antropológica de Akh (3h) que puede traducirse como “espíritu”, como una de las partes más nobles del hombre, con lo cual tendríamos que en los *Textos* (33 CT I 336/7 a.) de los *Sarcófagos* la noción creativa-productiva de “3hw” aparece como elemento fundamental de la divinidad en el ámbito de la creación de las formas y la vida y con un tono marcadamente espiritual.

Si nuestra interpretación es correcta, entonces el Creador creó el cosmos a través de un acto de elección mental-espiritual primero, acompañado de sonido fónico que se concretó en la creación de unas determinadas formas entre otras, así la creación es a la vez un acto espiritual, mental y energético, “hk3” es la mediación entre el Creador y el cosmos. Pero una vez el cosmos y los dioses han sido creados de una elección posible entre infinitas formas, las categorías cósmicas y planetarias se sujetan a leyes recurrentes y naturales. A partir de entonces regía una causalidad natural, o sea, *nakhtew*, inalterable y constante con sus ciclos recurrentes; no obstante, los antiguos canales de la creación con sus analogías permanecían ahora inertes, pero a través de un método correcto de las interconexiones objetuales y analógicas en sus energías, el egipcio podía volver a activar los canales de la creación a escala reducida y producir una causalidad *hikew*, es decir, mágica.

Esto explica asimismo la función *protectora* que “hk3” tenía en la sociedad egipcia, y en concreto en la política. El orden natural-cósmico Maat podía en determinadas circunstancias y avatares ser amenazado por los enemigos de Egipto o por poderes cósmicos naturales malignos, y era entonces cuando se utilizaba a “hk3” en el Estado como función positiva de restablecimiento del orden social y cósmico. Una de las razones de la aversión de la Ilustración moderna hacia lo

que en Occidente denominamos “magia” es precisamente la consideración de que ésta pretende una quimera y una perversión, es decir, alterar las leyes físicas naturales y su causalidad, la cual en Occidente es considerada inmutable y hasta por los monoteístas modernos como instaurada para siempre por un dios absoluto. Por el contrario, la cosmovisión egipcia no parte de la premisa moderna de que las leyes naturales y su orden hayan sido creados por la evolución de la materia ni/o por un acto intocable de un Dios impulsor del Big Bang, sino que las leyes naturales del cosmos fueron establecidas en dualidad a partir de un acto mental-espiritual de elección volitiva entre otras posibilidades, y que de éste se originó la materia y sus leyes; en el marco de esta cosmovisión, por tanto, practicar “hk3” no es pervertir las leyes naturales, sino retrotraerse al origen de los tiempos, al “tiempo primero” (T Pirámides 1436. R.O. Faulkner), y utilizar legítimamente los canales de aquel acto creativo para regenerar y recuperar las disfunciones del cosmos. “Hk3”, pues, aparece como un conocimiento altamente positivo y reparador, para la mentalidad egipcia como un conocimiento incluso superior al conocimiento natural y empírico porque era capaz de ir a través de los “ntrw” (dioses) más allá de lo visible y dado. Recordemos que ya en el Imperio Antiguo se castigaba jurídicamente la utilización negativa o interesada de ese conocimiento protector y terapéutico, y sólo con la decadencia de Egipto, en la época Saita, “hk3” deriva hacia su versión más negativa de brujería y hechicería. Por otro lado, es sorprendente que el Occidente ilustrado debido a la vertiente negativa de “hk3” haya condenado globalmente dicho conocimiento descuidando sus aspectos positivos en el campo de la terapéutica y en otros muchos campos, sobre todo si contemplamos la evolución de la ciencia y de la tecnología occidentales. La ciencia occidental basada asimismo en una determinada cosmovisión y lectura físico-matemática de la naturaleza, a pesar de sus

grandes aspectos positivos, también ha sido perversamente utilizada contra el hombre y contra la sociedad y nadie se ha rasgado las vestiduras por ello, ni hemos expulsado a la ciencia y a la técnica de nuestro entorno.

A fin de que la visión de lo que es “*ḥk3*” entre los egipcios sea completa nos falta reflexionar sobre dos conceptos ligados estrechamente a ella, nos referimos a “*šḥm*” y a “*s3*”. “*Šḥm*”, que más adelante veremos como elemento antropológico, puede traducirse asimismo por “forma o poder mágico”, y en algunos textos (573 CT) tenemos que *šḥm* se emplea en el ámbito de una ceremonia para iniciarse en “*ḥk3*” y devenir mago:

«[...] Mi poder mágico (*šḥm*) se halla detrás de mí, los *k3w* femeninos son a mis pies, los dioses se hallan sobre mí, mi ureo está en mi frente, mi serpiente guía se halla sobre mi cráneo y mi alma ha visto gracias a su llama [...]. Yo soy aquel quien se halla equipado con las cualidades de “*3ḥ*” [...]. Los habitantes de los arcos del cielo me sirven, dado que yo he aparecido como este dios entre los otros, el señor de los auxiliares. Me hallo con Geb a su lado en las dos capillas. Yo soy aquel quien juzga con aquel cuyo [nombre] se halla oculto, esta noche de la derrota de los ancianos».³⁰

De este ritual iniciático podemos deducir que el ser mago no era algo baladí en la cultura egipcia, al contrario, implicaba un constante aprendizaje y un conocimiento de los “*ntrw*” (dioses), es decir, de las funciones y cualidades de la naturaleza. Es cierto que en el texto se nos habla del dominio del mago sobre espíritus invisibles en la más pura tradición del chamanismo africano, pero lo que aquí nos interesa es que el que practicaba “*ḥk3*” se consideraba Akh (“*3ḥ*”), tenía una alta espiritualidad; “*ḥk3*” era, pues, una vertiente no desligable de la espiritualidad, y pertenecía a lo espiritual el cono-

cer las correspondencias energéticas y las analogías de la naturaleza.

Los canales por los que el conocimiento “hk3” actuaba en el cosmos eran los “k3w”, es decir, la energía o poder impersonal, pero lo cierto es que en el hombre a menudo aparece el concepto de “s3” asociado a “hk3”. “S3” puede traducirse por “fluido magnético” y constituye la energía no visible que anida en el hombre siendo siempre una energía de protección. Por esta razón, cuando las ceremonias “mágicas” estaban centradas específicamente en el organismo humano, el conocimiento del “s3” y de cómo a través de la imposición de manos controlarlo, constituían en Egipto también uno de los conocimientos centrales de los magos y sacerdotes. Gran parte de las ceremonias post mórtem de carácter funerario son incomprensibles sin la tesis de la transmisión de energía “s3” del oficiante a la momia del difunto.³¹

Ahora podemos empezar a entender qué significaba “hk3”, “3hw” y “s3” para los egipcios. El punto de partida de la mentalidad egipcia es el de la prioridad del espíritu sobre la materia, y por tanto de que lo psíco-espiritual y la voluntad son capaces —precisamente por esta concepción *sui generis* de la creación que hemos visto— de actuar en una causalidad paralela a la de las leyes naturales. Esta causalidad transnatural es posible debido a que existen una serie de energías no visibles a simple vista en la naturaleza que además se hallan emparentadas entre sí. A través del “k3”, de la energía vital, el hombre y la naturaleza se hallan emparentados en el sentido de que todo en la naturaleza tiene una parte psíco-energética: los tres reinos, el animal, el vegetal y el mineral, más allá de sus leyes físicas poseen una serie de similitudes psico-energéticas que pueden ser conocidas e interconectadas. Esto implica que la mentalidad egipcia afirmaba la existencia de correspondencias de afinidad, simpatía y antipatía entre los objetos y las criaturas del planeta, de forma que este conoci-

miento podía ser codificado y experimentado. A partir de esta perspectiva podemos arriesgarnos a definir “hk3”, desde dentro de la subjetividad egipcia, como «aquel conocimiento que permitía tratar de establecer una interrelación de coincidencias sutiles energéticas de contacto entre Sujeto y Objeto a través de un vehículo psico-energético con el fin de que se produjese el fenómeno deseado por el Sujeto en la realidad física». Aunque la misma cultura egipcia subjetivamente no lo distinguiese, lo cierto es que, como en el caso del Renacimiento europeo, “hk3” podía dividirse en dos grandes apartados: uno como conocimiento de las correspondencias y cualidades naturales entre las criaturas, los planetas y la Tierra –lo que podríamos definir como *magia naturalis*–,³² y otro apartado en el que el conocimiento se centraba más en lo invisible, en el Duat y en los ntrw, lo que podríamos distinguir como magia ritual o religiosa. Mientras que la *magia naturalis* a pesar de basarse en energías sutiles se hallaba cerca de las leyes naturales de la materia, la magia espiritual-religiosa se movía mucho más en el terreno de la sugestión telepática y la alteración de la conciencia.

La “hk3” egipcia, por tanto, abarca textos tanto mitológicos, como funerarios, terapéuticos, como específicamente mágicos, por ejemplo una parte del Papiro Harris, o el Leyden, constituyendo así un fenómeno que desborda la noción de magia moderna que se halla demasiado asociada a la hechicería, que es sólo una de las vertientes de “hk3” y, de hecho, la menos importante. Resumiendo podríamos entender dicho fenómeno de la siguiente forma:

- La metodología cognitiva “hk3” presupone aceptar que más allá de lo visible, existe en la naturaleza una dimensión invisible. Y esta dimensión invisible y oculta tiene a su vez dos variantes: una alejada de lo terrenal, como el Duat y el Amenti donde moran los “ntrw”, y otra in-

manente a la misma naturaleza visible que se compone de energías y/o poderes vitales sutiles pero decisivos en la comprensión de las cosas y objetos visibles. La dimensión invisible en sus dos variantes nunca es totalmente trascendente —en el sentido moderno de la palabra— al mundo natural, no existe un hiato dualista, sino que la separación no secciona la conexión entre lo invisible y lo terrenal aunque en ellas rija una cierta atemporalidad y aespacialidad.

- Desde la mentalidad egipcia, el hecho de que el conocimiento asociado a “hk3”, “3hw” y “s3” sea muy relevante e incluso culminador del resto de los conocimientos, se explica porque constituye precisamente el *vehículo* cognitivo que permite *interconectar* ampliamente a nivel psico-energético y espiritual las realidades separadas. El fenómeno “hk3” y sus asociaciones energéticas permiten interconectar las dos grandes secciones de la realidad visible o terrenal entre sí, como son el microcosmos y el macrocosmos astral, y al mismo tiempo la dimensión visible con la invisible.
- Es precisamente esa función de mediación del fenómeno “hk3” entre las distintas dimensiones de lo visible y lo invisible, la que la hace indispensable como parte constitutiva del fenómeno religioso en su totalidad y en especial, e incluso, en el ámbito de lo post mórtem. Dado que “hk3” posee la capacidad de movilizar energías magnéticas y sutiles más allá de la temporalidad y la espacialidad, constituye una clase de conocimiento indispensable de cara a la iniciación tanto en el hombre vivo como en la conciencia espiritual post mórtem. El mismo fenómeno del henoteísmo sólo es comprensible desde la función mediadora del fenómeno energético al que responde “3hw”.

Resumen de lo sagrado

Reflexionemos, pues, por última vez sobre el fenómeno religioso en la cultura egipcia. Como veremos en las próximas páginas, la religión egipcia posee una profunda mitología expresada en prosa poética que además contiene los fundamentos de una teología racional. Bajo el simbolismo y los anagramas, la teología egipcia concretada en varias escuelas de pensamiento expresa claras ideas metafísicas y cosmológicas de forma coherente y precisa. En eso no se diferencia tanto de las religiones monoteístas actuales, las cuales muestran un corpus teológico de carácter metafísico considerable, aunque la diferencia consiste en que este corpus se expresa ya no simbólicamente sino intelectualmente.

El segundo nivel religioso egipcio consiste en el elemento ético-moral que en Egipto está anclado en torno al concepto de Maat (orden cósmico, verdad, etc.), el cual se apoya tanto en los valores sapienciales en la terrenalidad como en la conexión con lo invisible, con la pervivencia de la conciencia humana post mórtem, la Piscostasis y el Juicio de Osiris. Este nivel ético-moral pertenece en la Modernidad de lleno a las religiones axiales porque son herederas de profetas que regeneraron las normas morales y los valores de las sociedades antiguas, del humanismo cristiano, judío e islámico, además ha nacido el humanismo laico que hoy impregna a Occidente.

El tercer nivel de religiosidad egipcia lo constituye la “espiritualidad”. Como ya indicamos al reflexionar sobre lo sagrado, la espiritualidad egipcia se diferencia notablemente de la espiritualidad moderna religiosa. En Egipto, dicha espiritualidad mantiene su vertiente emocional y su vertiente intelectual, y de esta forma orienta la conciencia más allá de la emocionalidad instintiva hacia un estado de conciencia noble y elevado, donde las acciones no se realizan por persecución

de fines materiales, sino de fines y valores trascendentes o genuinamente espirituales que a su vez en Egipto culminan casi siempre con la conexión con lo invisible, lo místico y los "ntrw". La espiritualidad religiosa moderna se orienta asimismo hacia valores nobles y elevados y no instintivos, pero ha desvinculado mucho la vertiente emocional de lo espiritual basándola casi exclusivamente en lo intelectual, y aunque en teoría la espiritualidad religiosa cristiana o islámica se oriente hacia un Dios único trascendente y la inmortalidad del alma, lo cierto es que a través de nociones como la fe y la creencia no conexiona cognitivamente la subjetividad humana con lo invisible; cuando lo invisible bordea lo paranormal dicha espiritualidad es normalmente puesta bajo sospecha o rechazada. Por otro lado, en el ámbito del humanismo occidental agnóstico o ateo, la espiritualidad en su conjunto es vista como algo infantil y fantasioso, y dicho sentimiento elevado queda reducido a la ética y al pensamiento intelectual. O dicho en otras palabras: la espiritualidad religiosa moderna ha sufrido en demasía un proceso de "ilustración" y de "intelectualización" como para poder captar las vertientes emocionales, energéticas y místicas que se hallan presentes en la espiritualidad egipcia.

El cuarto nivel de la religiosidad egipcia lo constituye lo místico-iniciático. La mentalidad egipcia entiende que tanto la naturaleza como el hombre poseen una dimensión invisible difícilmente explicable a través del intelecto común; por mucho que el pensamiento analice la realidad visible siempre en el mundo objetual permanece algo oculto y misterioso que desafía cualquier aprehensión perceptiva e intelectual. Para aprehender, pues, un fenómeno, el pensamiento egipcio desarrolló la vía de la iniciación que luego veremos con detalle y que presupone una aproximación a la naturaleza y sus dimensiones con una experiencia concienical omniabarcante, es decir, se potencia un estado de conciencia que movilice to-

dos los sentidos humanos más allá de lo intelectual, incluyendo lo intuitivo, lo corporal, lo inconsciente, lo energético, lo espiritual y hasta lo onírico; como culminación de esa experiencia global se llega a veces a la iluminación que en egipcio es Imakhou (im3hw), es decir, estar iluminado y venerado, constituyendo el máximo valor de aquella cultura y pudiendo compararse, salvando las distancias, con la noción de la ascensión mística de la cultura Occidental. En la religiosidad occidental se ha perdido la vertiente místico-iniciática de la antigua religión, si bien es cierto que tradiciones como la cristiana, la islámica o la judía han mantenido en algún momento de su historia a personajes místicos que han practicado por sí mismos la iniciación a lo invisible, nombres como san Juan de la Cruz en su *Noche oscura*, o incluso Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales* dan testimonio de ello; pero, en general, la religiones monoteístas han contemplado siempre con recelos la vía mística y, en muchas ocasiones, la han perseguido.

El quinto nivel religioso egipcio es el ritual-energético del cual hemos expuesto sus principales rasgos a través del concepto de "heka". Se basa en la aceptación de que tanto en la naturaleza como en el hombre existe una energía vital no detectable a simple vista que es el centro de la vida humana bio-psíquica. La correcta utilización de esta energía es uno de los fines del sabio egipcio como indican textos sapienciales como *Las Máximas de Ptahhotep*. Además de que el conocimiento de esas energías sutiles es imprescindible a fin de evolucionar en lo terreno, constituye un vehículo formidable para entrar en contacto con la estructura de lo invisible en la naturaleza y dialogar con su dimensión oculta. La vertiente ritual de lo energético es fundamental en la conexión entre lo visible y lo invisible y para conseguir las conexiones energéticas del hombre no sólo con los "ntrw" (dioses) sino con lo astral, lo mineral, lo vegetal y lo animal. En última instancia,

esta vertiente psico-energética de la religión egipcia constituye el eslabón que permite la interconexión entre los diferentes niveles religiosos que hemos expuesto, y la que otorga a la espiritualidad egipcia su carácter predominante de ser una espiritualidad activa y experienciable.

Las religiones monoteístas no registran esa vertiente psico-energética en su doctrina y, es más, la consideran a priori negativa, condenándola por influencia de la Ilustración como hechicería; tan sólo mantienen los signos externos de ese vehículo energético como son la liturgia, las ceremonias y el simbolismo que adorna los templos de Occidente.

Éste es el resumen de lo sagrado en el ámbito de la cultura egipcia. Es cierto que la relación del egipcio con lo sagrado tenía grados: a nivel popular, el egipcio sólo conocía los mitos, leyendas y las procesiones de las imágenes de los "ntrw" y su evolución religiosa era limitada; pero a otros niveles, los egipcios utilizaban el conocimiento de lo sagrado, con todas estas facetas que hemos expuesto, como el más alto recurso para coronar los conocimientos empíricos y sociales que habían aprendido. Lo sagrado proporcionaba un gran conocimiento en dos direcciones: tanto en la aprehensión de los fenómenos naturales como en la comprensión de la identidad humana interior; y a través de las diversas dimensiones de lo sagrado, el egipcio era capaz de desarrollar una teoría de la inmortalidad y de lo divino que le proporcionaba, no sólo una constante evolución interior de su subjetividad, sino que al mismo tiempo era capaz de otear la estructura no comprensible de la naturaleza y orientarse en ella. Gracias a esta peculiar ostentación de lo sagrado, el egipcio construyó esta idiosincrasia, que todavía hoy nos sorprende, de vivir y amar profundamente la vida terrenal, pero preocupándose al mismo tiempo por su vivencia post mórtem. Esto explica asimismo que el estado iniciático y místico fuese vivenciado con profunda serenidad como un actuar casi habi-

Prolegómenos sobre la religión egipcia

tual, y explica también vivir los avatares del mundo sin caer ni en una trascendencia abstracta o una inmanencia grosera, ni tampoco en última instancia en un nihilismo destructor.

2. COSMOLOGÍA Y TEOLOGÍA EGIPCIAS

El mito de la creación en Heliópolis y Hermópolis

El término que utilizamos para describir el universo en su conjunto, es decir, “cosmología”, proviene del término heleno “kosmos”, utilizado por primera vez por los pitagóricos, pero en sentido moderno el concepto es del filósofo alemán Wolff, heredado después por Kant.

En los textos egipcios no hay textos estrictamente “cosmológicos” y/o “cosmogónicos”, es decir, textos en los que la naturaleza por y en sí misma sea descrita, pero eso no quiere decir que no existan textos que no impliquen ideas cosmológicas; lo que podríamos denominar “cosmología” en Egipto se halla sumergida en el mito y la religión egipcia. Por tanto, todo intento de aproximarse a las ideas egipcias sobre el cosmos y la naturaleza en general no puede eludir la interpretación de una serie de mitos y dogmas elaborados por una tradición sacerdotal que como veremos era muy diferente de la tradición judeo-cristiana.

Dentro de la cosmología el tema estrella egipcio es el de la “creación”. Es bien sabido que en los mitos de todos los

pueblos el origen de las cosas recibe siempre una atención especial, pero ningún otro pueblo como el egipcio ha profundizado tanto en la fenomenología posible de esta creación, ni ninguna otra cultura nos ha dado tantos posibles detalles sobre este acontecimiento. Si comparamos el espacio que poetas griegos como Homero y Hesíodo dedican a la creación, e incluso presocráticos como Anaximandro, advertiremos claramente la diferencia de atención prestada a este fenómeno. El tema de la creación fue desarrollado a lo largo de varios siglos por diferentes escuelas teológicas egipcias: la primera y más antigua la de Heliópolis y, posteriormente, la tradición de Hermópolis y la de Menfis. Más tarde también la tradición teológica de Tebas aportará nuevas perspectivas para entender la figura del mismo creador, y asimismo Akhenatón, el faraón hereje, puede decirse que desde la nueva tradición de Tell-el-Amarna se sitúa en la misma línea de reinterpretar la creación del mundo. Dado los límites del presente ensayo, nosotros nos limitaremos aquí a señalar algunos aspectos que muestran un entramado cosmológico sin pretensión de exhaustividad .

Una primera aproximación a los mitos creacionistas egipcios se puede ver en la concepción más popular, representada a veces en las procesiones que muestran el origen del cosmos, de la Tierra y de los dioses, mitos que proceden sobre todo de las tradiciones sacerdotales de Heliópolis y Hermópolis. En el principio, según la dimensión popular del mito sólo se encontraban las aguas abisales en silencio, tinieblas y desorden caótico, pero en el interior de ese principio acuoso llamado en egipcio "Nun" (nnw) flotaba el Creador pasivo. Lentamente un montículo de tierra llamado Taten emergió del caos primordial, y de esta forma el Creador obtuvo un lugar para darse forma a sí mismo; su primera forma fue la de un ave Fénix en plumas llameantes descendiendo sobre el montículo primitivo ya como Ra, el Sol. Pero el mito de Her-

mópolis cuenta que ya en el Nun existían ocho criaturas con cabezas de ranas y serpientes las cuales formaron un gran huevo cósmico en la colina primordial que el Creador luego iba a desarrollar creando sus primeras formas y el cosmos. El Creador ya como el Sol Atum-Ra fue creando por sí mismo en masturbación y/o por esputos de saliva a los dos primeros dioses: Shu y Tefnut, de los cuales nacieron el resto Nut, Geb, Osiris, Isis, Seth y Neftis, conocidos como dioses primordiales o la Enéada.

La ordenación del universo creado como lo egipcios lo pensaron lo podemos ver en imagen en el Cenotafio de Seti I en Abidos, relieve de principios del siglo -XIII. El universo visible se presenta como una burbuja de vida en medio de un cosmos negro y sin luz, como un trozo de aire que flota en el Nun o caos primordial. El planeta Tierra se halla separado de este océano de negruras por la atmósfera en cuyo cielo o techo brillan las estrellas, el Sol y la Luna y los planetas o estrellas cercanas. El techo del mundo o cielo constituye el mundo donde moran normalmente las divinidades e incluso hay espacios divinos. En el escenario de la tierra visible firme sucede la vida cotidiana. Debajo de la tierra se halla un lugar escasamente conocido que es el Duat, un mundo subterráneo de cavernas en cuyo final se encuentra de nuevo el Nun, el caos oscuro que circunvala el orbe. El Sol tras su recorrido celeste se hunde por el horizonte al Oeste en el Duat y en doce horas recorre el trayecto por su borde hasta salir de nuevo al día. Sorprende que el planeta y el cosmos mismo manifestado se hallen envueltos por todas partes por esa masa acuática primordial y que más allá de las diferencias la concepción del área cósmica de vida rodeada de un caos infinito se ajuste bastante a nuestra concepción actual del cosmos.

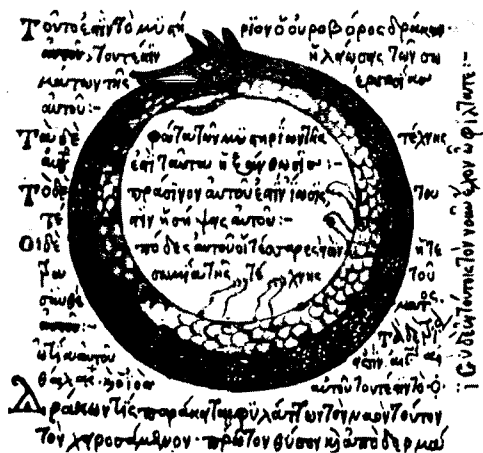
De estos y otros mitos creacionistas en versión popular se deduce que la mitología creacionista egipcia no difiere mu-

cho de los mitos orientales y helenos que conocemos, en ellos se describe la gestación de sucesos naturales y geográficos a través de las relaciones emocionales y la generación sexual de los dioses, y de esta forma se antropomorfiza la naturaleza. Además el mismo proceso creativo egipcio parece condicionado por la geoclimática del país, el creador flotando en aguas abisales y oscuras y la aparición de la colina primordial en medio de ellas, así como ranas y serpientes elaborando un huevo; todos estos elementos bioclimáticos y zoológicos señalan inequívocamente que la creación egipcia mimetiza el proceso de inundación del Nilo anual y la llegada del calor con la aparición de la vida en el barro, elevando así a la categoría original y universal un acontecimiento arbitrario y singularizado.

Sin embargo, cuando dejamos el nivel popular del mito y analizamos con rigor los textos creacionistas advertimos que ese mito es polisémico, es decir, el popular es sólo uno de sus niveles de comprensión, pero tras éste subyace otro nivel interpretativo.

En la tradición creacionista de Heliópolis el primer principio que se menciona es el mencionado *Nun* (nnw). Su nombre nos aporta la imagen de líneas de aguas, vasijas y la bóveda celeste, lo que ya apunta a que es algo líquido, y a que su situación está básicamente en el cielo. En los textos¹ se le adjudican los adjetivos de “desordenado”, “oscuro”, “tinieblas” y “húmedo u acuoso”. Pero para saber más del Nun recurrimos a uno de los escasos versículos en los *Textos de las Pirámides* donde se le representa diferente de lo habitual:

«Yo soy el flujo de la inundación primigenia (nun)
El que emerge de las aguas
Yo soy Nehebkau la serpiente de muchos anillos».²



Uroboros, símbolo del límite y del cielo eterno.

La comparación con una serpiente Nehebkau nos da algún dato más sobre el “nnw”, sabemos que simbólicamente la serpiente, en su representación como Ourobos (serpiente que se mueve la cola), determina para la mentalidad egipcia la noción de “límite” o “frontera”, y por otra parte puede ser asimismo un signo de fecundidad y energía surgiendo de las aguas. De esta forma, la cita nos indica que las aguas del Nun rodean como los anillos de la serpiente el mundo, pero al mismo tiempo la inundación de las aguas, su acción sobre la tierra, es benéfica y fecundadora

El “nnw” muestra pues una *doble* significación aparentemente contrapuesta: la de ser un principio pasivo, limitador y negativo de la creación, y la de ser al mismo tiempo un principio regenerador y benéfico de alguna forma para la vida. Dicho de otra forma: el “nnw” no forma parte de la creación activa, es algo desconocido, pasivo, oscuro y que marca los límites de lo creado; por tanto, tiene una vertiente de algo que es indeterminado, sin principio activo de vida que es la luz y

sin sonido, y no tiene forma porque es algo parecido al caos primordial. Sin embargo, el otro lado de su significación, en la que se muestra como algo necesario para que la vida se regenera, para que crezca y se mantenga, sin que él mismo participe activamente en ello, aparece como una condición no necesaria pero sí suficiente de la creación. Hay que añadir además que ya desde la teología de Heliópolis el “nnw” recibe a veces la denominación de “ntr”, es decir de “divinidad”, y aparece incluso en forma humana como “padre de los dioses”.³

Desde esta nueva perspectiva, el “nnw”, sin dejar de ser algo acuoso y líquido, aparece ya más bien como el *símbolo* de un elemento que marca el límite del mundo en el mundo. Rodea la burbuja de luz y vida que es el mundo como abismo oscuro, húmedo y silencioso. Para los egipcios, el “nnw” no era identificable directamente con las aguas superficiales aunque éstas procediesen del Nun, éste era el nombre de algo *desconocido*, algo no existente, y por tanto negativo, y al mismo tiempo presente, y por tanto positivo, como condición de origen de las aguas del Nilo. Desde una mentalidad occidental a través de la noción de límite podemos identificarlo con el éter espacial, lo que lo hace más comprensible. Pero para conocerlo más hay que avanzar hacia la figura del Creador.

Atum, el Creador, flota inerte como cápsula en el “nnw”, cuando se autosepara de las aguas y de la oscuridad primigenia y se da forma a sí mismo. Semánticamente Atum significa en primer lugar “completo”, “totalidad” lo que parece coherente con un creador, pero otra connotación nos lo muestra también como “no ser”, lo que ya no es tan lógico. De hecho, si situamos a Atum en el momento en que inicia su propio proceso creativo y del mundo, veremos que antes de iniciarlo es ciertamente el Uno total, lo indiferenciado absoluto y, como tal, igual al no-ser. El Creador en un principio es una parte del “nnw”, de lo no existente, pero ya en germen es diferente al “nnw”, lleva en sí mismo la voluntad de ser, pero es

sólo un punto indiferenciado. Para poder crear lo existente, Atum debe por sí mismo crecer y emitir un lugar y un tiempo.

Con el objetivo de poder entender la compleja relación entre el “nnw” y el Creador debemos saltar siglos después y utilizar los textos de la tradición sacerdotal de la ciudad de Hermópolis bajo la égida del “ntr” Thot patrón de la ciudad. Dicha tradición teológica realiza un gran esfuerzo –diríamos con palabras modernas– “especulativo” para adentrarse en el misterio del origen de la creación. No es casual que Thot, el “ntr” de la sabiduría y la magia, sea el inspirador de esos textos, ya que constituyen sin lugar a dudas una primera reflexión seria sobre la transición de lo que no es a lo que es y crea; para ello dicha tradición define las condiciones que se dieron en el “nnw” cuando emergió el Creador.

Hermópolis tematiza en el “nnw” las ocho extrañas criaturas primordiales que antes hemos mencionado. Son en primer lugar Nun y Naunet, Nun (nnw) el agua-éter primordial caótica de corte masculino, y Naunet que constituye el espacio primigenio de corte femenino. En segundo lugar, Kuk lo ilimitado masculino y su complemento Kauket femenino y que puede traducirse como la sin límites. En tercer lugar, Hut y Hauthet, es decir, las tinieblas en masculino y la oscuridad en femenino. En cuarto lugar, Amon y Amanuet, es decir, el primero lo oculto masculino y el segundo lo escondido femenino, aunque también pueden traducirse por el aire caliente, el primero, y el viento, el segundo.

Estas ocho entidades que se conocen en términos teológicos como la Ogdóada, se representan simbólicamente como sapos, ranas y serpientes que chapotean en el limo primordial.

Junto con el Creador, estas ocho divinidades nadan en el Nun y juntas crean el *huevo cósmico* del que sale Ra como pájaro de luz y se inicia la creación del Universo que conocemos. Pero a veces el mismo mito se bifurca en versiones que no hemos mencionado, como la del templo de Edfú, en la que de manera alternativa las criaturas conjuran a un loto en las

Cosmología y teología egipcias

aguas, y cuando sus pétalos se abren vemos que contiene el niño Sol con esplendor:

«Vosotros (Ocho) habéis hecho de vuestra semilla un
germen,
y habéis instalado esa semilla en el loto,
derramando el fluido seminal
habéis depositado en el “nnw”
condensado en una sola forma,
y vuestro heredero nace radiante
con el aspecto de un niño»⁴

La pregunta reza: ¿qué extraña significación tiene el mito de la Ogdóada, más allá de su imitación del origen de la vida en el Nilo?

Para empezar, esas ocho criaturas no son parte del universo creado, sino que por su abstracción pertenecen al mismo caos-*nnw*. Lo primero que destaca es que son *pares*, es decir, no son contrarios ni siquiera opuestos de polaridad como calor-frío, sino que son *duales* de *genero*; al ser masculinos y femeninos sus contenidos son pues “complementarios”, y debido al género tienen capacidad de “*generación*”, o sea, pueden crear y fecundar como si fueran hermafroditas. Si observamos detenidamente los pares de la Ogdóada, desde la óptica de la fecundidad y la generación, veremos que representan a cuatro fuerzas o poderes al mismo tiempo activas y pasivas que son: la materia primordial húmeda, lo ilimitado de esta materia, la oscuridad de ésta y su origen desconocido. Gracias a que esas fuerzas son duales y de género pueden ser activadas y cooperar en la creación. Pero también hay que destacar que los cuatro pares se refieren a potencialidades no “productivas” sino más bien “inertes o negativas”. Lo caótico húmedo, lo ilimitado, la oscuridad y lo desconocido no son más que las cualidades básicas del “*nnw*”. Si ahora enumeramos, no los complementos duales,

sino los contrarios de esas cuatro fuerzas, tendremos sorprendentemente: la materia en forma, el límite de ésta, la luz y lo desocultado, es decir, lo visible. O sea se nos presentan cuatro primeras manifestaciones de la creación activa y productiva.

Si seguimos la tesis de Heliópolis de entender la evolución del Creador y su cuerpo como el *proceso* mismo de la creación, vemos que la Ogdóada lo que nos muestra es la respuesta a lo que sucede en el momento en que el Creador por su voluntad logra que las mareas abisales se retiren de él en un proceso de “contracción”:

«Estaba yo solo en el nnw
en estado de inercia
antes de encontrar algún lugar donde estar de pie o sentado
antes de que Heliópolis fuese inundada» [CT 80]

y también:

«Mira yo soy aquel que empezó en o dentro de las Aguas
Mira, la marea se retira de mí
Mira soy el que permanece» [CT (714)].⁵

En ese momento, en la fase en la que el Creador emerge del “nnw” para obtener un espacio y una permanencia, él utiliza las fuerzas inertes del Nun para crear, consigue que una parte del “nnw” primero sea *activado*, y luego *invertido*. Es decir, es el Creador quien a través de la metáfora del Huevo, es capaz de obtener de cualidades inertes y negativas del “nnw”, cualidades positivas y activas siendo contrarias a la creación visible. La Ogdóada, por tanto, representa un esfuerzo de pensamiento que ya podemos empezar a llamar metafísico en su acepción más primaria, la de describir algo más allá de la misma física. El esfuerzo se centra en explicar el tránsito del no-ser marcado por “nnw” a un Creador que ini-

cia lo que existe y la vida. El Creador no crea el “nnw”, el “nnw” se halla presente al mismo tiempo que el Creador; por tanto, no hay creación *ex nihilo*, se crea aquí con un no-ser que en parte *existe* cuando se le solicita, y así el Creador no es responsable de las cualidades del “nnw”.

Si analizamos la metáfora de la “marea” que preside la citación, veremos que el despegue de la creación se lleva a cabo en una primera fase por la *concentración* en el mismo “nnw” de un vórtice que todavía ni siquiera es el Creador sino su pasividad. En una segunda fase, el “nnw” inicia un proceso de *contracción* como una marea que se va retirando en la que el Creador empieza a ser visible y emergente. En una tercera fase, el Creador realiza su primera actividad, pero que sólo por sí mismo no puede llevar a cabo, todo lo que puede realizar es *activar* las fuerzas inertes que están y forman parte del “nnw”, del no ser. La obra maestra es la *inversión* de esas fuerzas en sus contrarios sin que éstas desaparezcan. Por la acción conjunta del Creador y de los pares duales se crea la luz, pero la oscuridad se mantiene; se crea la materia segunda, pero la materia caótica permanece; se crea el límite de las cosas, pero lo ilimitado permanece; se crea lo visible y desoculto, pero lo escondido e invisible permanece en el mundo. En última instancia eso muestra que el “nnw” posee un carácter *doble*: por un lado, como no-ser, como caos y como algo que en su infinitud limita al mundo y es su contrario, y por otro, no obstante, tiene una función regenerativa y fecundadora que en su misma negatividad aporta condiciones necesarias para la vida y la existencia. Y el resultado de este proceso de prolegómenos de la creación se puede leer en el texto de Edfú antes citado. Es decir, de la semilla se ha hecho un germen (ya fecundado) y se ha conseguido una sola “forma”, y esa forma que proviene de lo amorfo es el Huevo, símbolo de la síntesis de lo dual que produce las nuevas cualidades de vida. El huevo es el símbolo del tránsito de lo caótico y no existente, a lo organizado y existente.

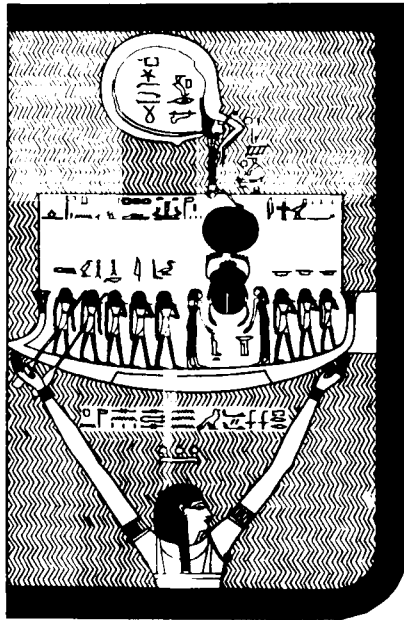


Imagen representativa de la Creación según concepciones teológicas y filosóficas del Egipto antiguo y dinástico.

La otra fase de la creación

Volvamos a la mitología de Heliópolis y continuemos el proceso de transición del Creador desde el Nun hacia la creación, después del *intermezzo* especulativo de Hermópolis. El mito que nos cuenta de nuevo el proceso de emancipación del Creador del Nun se nos aparece bajo dos variantes: la primera en el mito de la colina primordial, en la que Atum como colina emerge de las aguas primigenias. En esta colina o Taten Hermópolis situó la aparición del huevo; y en la gestación y ascensión del Sol. La segunda variante aparece en otra ver-

sión: una caña que germina en el limo, de la oscuridad circundante vuela un pájaro luminoso, que se pone sobre la caña. Ese pájaro es la forma primitiva del Disco Ra. En algunas versiones, el pájaro de luz se posa sobre el Benben o piedra primordial que se gesta en la colina primordial.

«¡Salud a ti Atum!,
Salud a ti Khepri que te has creado a ti mismo
Surges en este tu nombre de gran colina
Nace en este tu nombre de Khepri» [Pirámides 41].⁶

De aquí el sobrenombre de Khepri que denota ahora el Creador, porque ha aparecido una de sus formas determinantes: el Sol o Ra-Khepri, que también se identifica con el escarabajo del desierto.

De nuevo bajo la mitología encontramos una *intentio obliqua* de carácter metafísico. La imagen de la colina primordial simboliza sin lugar a dudas la creación del primer “lugar” dentro de la burbuja creadora; y en la forma sólida de “colina” se expresa una segunda intención que es la de la solidificación o determinación a partir de lo húmedo, gaseoso y caótico. La segunda *intentio* metafísica relevante es la del pájaro de fuego que saliendo del huevo se convierte en Ra-Khepri, es decir, el Sol. Aquí tenemos la luz, como primera manifestación cósmica de Atum. La solidez y un punto de luz concentrado en plena oscuridad marcan la fase del Creador hacia la creación. De hecho, el proceso que pondrá en marcha la creación del cosmos y el planeta será la concentración de la luz en un punto. Y aquí tenemos que advertir que ese proceso se define con tres nombres diferentes del mismo sujeto: Atum, Khepri y Ra.

«Soy Atum al alzarme
Soy el Único
Devengo (Khepri) en el Nun

Soy Ra en su aparición en el principio
Soy el gran dios que nace
Por sí mismo Khepri
Nun, esto es, quien creó su nombre
(Substancia) o Padre de los Dioses como ntr.»⁷

De la cita se deduce que todo se origina en Atum el Creador, pero Atum es “desconocido” se halla en el “nnw”, en lo caótico, en el no-ser, cuando empieza a devenir toma la primera forma y así se convierte en Khepri, que simboliza una primera “identidad”, un primer “fundamento”, para finalmente adquirir la forma de Ra, el disco solar que es la luz primigenia “productiva” que va a activar el proceso ya cosmológico de creación. Atum-Khepri-Ra, esa tríada explica la evolución y la gestación del principio de las cosas, y por tanto la génesis de lo existente a partir del Nun o no existente.

Desde aquí se inicia la creación del cosmos realmente:

«Yo soy el que nace como Atum
Fue en Heliópolis donde mi falo se puso erecto
Lo agarre y llegué al orgasmo
Así fue como los hermanos Shu y Tefnut nacieron.»⁸

Este mito cuyas variantes son la masturbación y la expectoración de la saliva, expresa ya algo diferente del proceso triádico de Atum-Khepri-Ra. Es el Ka o energía primordial de Atum el que se transmite y emana de sí a los dos primeros dioses: ambos son esencias que dependen de la primera sustancia para ser y existir.

Es interesante el hecho de que Atum en el principio de la creación se halle más allá del género, él como autodespliegue y proceso se halla más allá de lo masculino o femenino ya que abarca a ambos y produce a Shu y Tefnut e inaugura así la dualidad en el cosmos.

Shu, divinidad masculina, cosmológicamente constituye el vacío, pero un vacío atmosférico, y Tefnut se define en los textos como lo húmedo, como el complemento femenino de Shu. La aparición de Shu –como han señalado los egiptólogos–⁹ es fundamental ya que de esta forma el proceso creativo alcanza el estadio de fijación de un *espacio vacío* en el que el escenario de la creación puede suceder.

El mito continúa señalando la gestación a través de Shu y Tefnut de dos nuevos dioses: Nut diosa, el cielo, y Geb, dios, la tierra. Es interesante reseñar que Geb y Nut, tierra y cielo, nacen unidos uno al otro y el proceso de su separación va a ser algo mecánico y violento realizado por Shu. A partir de aquí Atum se manifiesta en su forma de disco de “Ra”, del Sol que ahora ya puede recorrer el ciclo terrestre mientras que las estrellas se fijan en el cielo y bajo la tierra aparece el Duat, el cual tiene en su límite inferior el “nnw” y el cosmos, por su parte, superior más allá de las estrellas; también su límite es el “nnw”.

Esta narración mítica implica una intención cosmológica clara: la creación por vez primera no sólo del *espacio* sino del *tiempo*.

Hasta ese momento, sin la creación de Shu y Tefnut no había ni espacio ni tiempo; ahora con la separación de la tierra y cielo realizada por Shu se crea el escenario para que Ra navegue por el cielo y aparezcan los puntos cardinales y referenciales –arriba y abajo, de frente, detrás, derecha e izquierda–, y el tiempo: antes, ahora y después.

La creación del orden cósmico

En los *Textos de los Sarcófagos* nos encontramos con un monólogo del dios Shu que nos abre la puerta a una interpretación todavía más cosmológica de la función de los primeros dioses.

«CT 80

«Yo soy quien ha sido creado por Atum (Shu)
y yo estoy ligado en mi sitio por la mismidad eterna
Esto es Yo quien estoy en la recurrencia eterna
quien parió millones repartidos
a quien Atum estornudó
Quien emergió de su boca, cuando el usó su mano
Y quien detuvo su semen de caer en la tierra.»¹⁰

En esta cita, el mito se hace traslucido y parece que la intención oblicua metafísica aflora como intención ya directa. El texto trata de que con la aparición de Shu y Tefnut se consolida, en la creación cósmica, la *identidad* de lo creado. Shu expresa subjetivamente el hecho objetivo de que con la creación del escenario cósmico él está anclado en una identidad fija. Pero siguiendo el texto leemos que Shu al mismo tiempo en la burbuja del cosmos se autocomprende como insertado en una recurrencia eterna, es decir, en un cambio constante que siempre vuelve a empezar.

Aquí podemos reconocer ya dos conceptos abstractos y muy conceptuales: “la identidad” y el “cambio recurrente”, que determinan, de hecho, al universo y facilitan la existencia tal como la conocemos. Ésta es la visión egipcia del cosmos: una identidad de lo creado que facilita entender y contemplar desde esta identidad, precisamente, el cambio recurrente, la elipse constante del día y la noche y los cambios que siempre giran en torno a esa identidad. Mientras en el “nnw” no existe ni identidad ni cambio, el orden de la creación consiste precisamente en estas categorías.

También en un texto de los *Textos de los Sarcófagos* leemos esto:

«Entonces dijo Atum: «Mi querida hija es Tefnut
Ella existirá con su hermano Shu

Vida (Ankh) es su identidad
Orden (Maat) es su identidad
Yo viviré con mis gemelos con mis pimpollos
Conmigo en su centro
Una de ellas en mi trasero
Una de ellas en mi pecho
Ankh yacerá con mi hija Maat
Una de ellas dentro de mí
Otra de ellas alrededor de mí...»¹¹

Esta cita es sorprendente, y no sólo porque en ella aparecen dos nuevas categorías de la creación también de corte cosmológico y abstracto: la *vida* y el *orden* cósmico. En primer lugar, de su principio podemos inferir que la Vida o sea Ankh que es masculino es la identidad de Shu que siendo diferente del dios, sin embargo, constituye su identidad. Y respectivamente, Maat, el orden cósmico, que es femenino se constituye como identidad de Tefnut.

La ligazón entre Shu y Ankh, los dos referentes masculinos, la obtenemos cuando recordamos que Shu es el vacío pero como aire atmosférico, así pues Ankh, la Vida, tiene como vehículo al aire-aliento.

La relación entre Maat y Tefnut se construye, en cambio, a través de lo húmedo que es el principio de Tefnut; lo húmedo y acuoso en la tierra representan el ciclo constante de los líquidos terrestres y de lo acuático, de las lluvias y las inundaciones del Nilo; el ciclo de las aguas terrestres es el vehículo de Maat, el orden cósmico por excelencia.

Interesante es que Maat y Ankh sean principios duales de correlato, el orden cósmico y sus compensaciones marcan la vida, y la vida marca el orden cósmico. Son de nuevo un par masculino-femenino. La vida es masculino, el orden es femenino. Una de ellas, posiblemente la Vida, yace dentro de la creación, actúa interiormente; la otra Maat como orden cósmico.

mico se halla envolviendo toda la creación y marcando su equilibrio y sus ritmos. Ha sido J.P. Allen¹² quien a través de un profundo análisis de estos textos y otros adjuntos a los *Textos de los Sarcófagos*, ha llegado a poner en relación a Maat y Ankh con los conceptos de “eterna identidad” y “eterna recurrencia”, y ha señalado que mientras que Maat y Ankh, es decir el Orden cósmico y la Vida, provienen directamente del Creador porque emergieron de él, la “identidad” y la “recurrencia” aparecen simultáneamente con la gestación de Shu y Tefnut. Allen indica asimismo que esta relación entre identidad y recurrencia y sus conexiones con Maat y Ankh se expresan en el verbo “wnn” (existir) y en el “hpr” (desarrollarse).

La relación entre orden e identidad se basa en que ambos son principios que anclan la realidad y son estáticos, en cambio la relación entre vida y recurrencia reside en que ambos son principios dinámicos.

Este escenario, entre el Creador Shu y Tefnut con la aparición del espacio y el tiempo, así como el orden cósmico y la Vida, y la separación de Geb y Nut, constituye la condición de posibilidad para entender la aparición en el horizonte de Ra-el Sol y el primer establecimiento de su trayectoria.

La teología menfita

Siglos después de que la teología de Heliópolis fuese desarrollada, apareció en Menfis una interesante escuela teológica que de nuevo volvió a reflexionar sobre el proceso y origen de la creación del cosmos; en concreto, la teología de Menfis se interesó no tanto por el proceso de la creación, es decir el Creador y los Neteru, sino por el *Método de la Creación*, por los instrumentos que utilizó el Creador en el período creativo. Por suerte, esta vez no tenemos una descrip-

ción mítica, sino un verdadero tratado de teología y metafísica al que quizás no se le ha prestado la atención debida. Se trata del conocido texto de la piedra de Shabaka, que aunque fue copiado en torno al -700 el texto original se remonta al Imperio Antiguo. Está dedicado al dios local de Menfis: Ptah, dios que ya aparece en los *Textos de las Pirámides* y empieza a tomar cuerpo como Creador en los *Textos de los Sarcófagos*. Ptah en Menfis se considera el dios de los artesanos, del arte de producir y crear, y de hecho toda la teología menfita y textos anexos tienen como centro de atención esta divinidad que toma ahora la función de Atum, de Creador.

«Los dioses que han nacido bajo la forma de Ptah
Ptah que está sobre el gran trono
Ptah-Nun el Gran Dios que creo a Atum
Ptah-Naunet La Gran madre que dio nacimiento a Atum
[...]

El que se ha manifestado como el corazón, bajo el aspecto
de Atum

El que se ha manifestado como la lengua bajo el aspecto
de Atum

Es Ptah, el poderoso quien ha infundido vida a todos los
dioses

Y a sus k3w [...]

Así se manifestó la supremacía del corazón y de la lengua
sobre todos

Los demás miembros, según la enseñanza que quiere que
el corazón

Es el elemento dominante de cada cuerpo y que la lengua
es el elemento dominante de cada boca, corazón y boca pertenecientes a todos los dioses [...]

Su Enéada está en su presencia,

Bajo la apariencia de dientes y labios

Los son el equivalente del semen y las manos de Atum

Así pues la Enéada de Atum nació por medio de su semen y dedos

La Enéada de Ptah, en verdad

Son los dientes y labios de su boca,

Que pronunció el nombre de todas las cosas y de la que brotaron Shu y Tefnut»

Así nacieron todos los dioses y fue completada su Enéada.

Pues toda palabra divina cobró su ser según lo que había pensado el corazón y había ordenado la lengua [...] Así también fueron creadas la justa

Recompensa para el que hace acciones agradables y el castigo para el que comete actos punibles...¹³»

Vemos que el texto contiene tres grandes temas: la entronización de Ptah como dios Creador, la asimilación como Creador de todas las otras formas divinas en Ptah y una revisión de cómo se produjo la creación y su proceso rectificando y asimilando los elementos teológicos de Heliópolis y Hermópolis. Pero lo sugerente del texto consiste en que no es una narración estrictamente mítica, sino que tiene la atmósfera y la intención de ser un texto “metafísico” en el sentido heleno de la palabra. O dicho de otra manera: el texto contiene elementos que apuntan a un tratado reflexivo e inmanente al pensamiento y no a una exposición religiosa o litúrgica: por ejemplo, el hecho de que contenga una crítica a la teología precedente que además se ejercita de forma sistemática; o que tras la reflexión cosmológica se presente una reflexión ético-moral de la humanidad, y finalmente también se le adjudique una significación política y antropológica.

En el primer párrafo del texto se inicia el discurso señalando que todos los dioses han sido gestados después de Ptah y como formas (“hprw”) de Ptah que se coloca ahora como Creador. Para defender este discurso lógico, el texto iguala e identifica a Ptah con los dos principios primordiales de la

creación que son Nun y Naunet, es decir al caos acuático primordial y la humedad original, e indica expresamente que en él convergen andrógicamente lo masculino y lo femenino (padre y madre), y que por tanto Atum-Ra, el anterior dios primordial, no es otra cosa que una posterior forma de Ptah. Y a fin de recalcarlo señala de nuevo que cuando Atum-Ra creó como artífice-artesano el cosmos lo hizo, de hecho, como manifestación de Ptah el creador primordial.

En el segundo párrafo, el autor del texto se remite a una tesis creacionista que ya la encontramos en los *Textos de los Sarcófagos* sobre el método exacto de la creación. Se trata de la tesis que afirma que el Creador en el momento del inicio de la creación la realizó por medio de las divinidades o genios Sia y Hu, es decir, por medio del intelecto y la palabra. De hecho, tanto Sia como Hu más que divinidades son personificaciones del poder del Creador. El texto identifica además a Horus con Sia, es decir con el intelecto, y a Thot con Hu, es decir la palabra, con lo cual también Horus y Thot se convierten en formas de Ptah. De esta forma la tesis de fondo consiste en que la primera manifestación creativa de Ptah fue a través de su conciencia-corazón, o sea Sia, y a través de su lengua, o sea Hu, con lo cual el autor expresa la supremacía de la conciencia-pensamiento y de la lengua-palabra sobre todos los demás miembros humanos. De hecho y por primera vez, el autor está aquí señalando que el origen metodológico de la creación proviene por la prioridad de la conceptualización y verbalización sobre el resto de los procesos creativos, y que además esta inferencia se puede ver en el cosmos en sus criaturas, en las cuales en última instancia el proceso primordial de creación es siempre la conceptualización y la verbalización.

Así pasamos al tercer párrafo donde por primera vez se lleva a término una *crítica* directa contra la teología de Heliópolis, a través de la aparición de la Enéada, es decir de la aparición de los nueve dioses primordiales y cósmicos que como

ya hemos indicado son principalmente categorías cósmicas y elementos planetarios; la frase destaca la posición teológica anterior, o sea: «Así pues, la Enéada de Atum nació por medio de su semen y sus dedos». Con esta frase el autor evalúa directamente el hecho de que el Creador en Heliópolis recurriese a la reproducción sexual hermafrodita para generar el cosmos, esta posición se rebate con la frase «La Enéada de Ptah en verdad son los dientes y los labios de su boca, que pronunció el nombre de todas las cosas y de la que brotaron Shu y Tefnut». O dicho con otras palabras: la conceptualización consciente y voluntaria y su verbalización sonora y energética constituyen el método de la creación de toda materia y todo ser y de toda vida, y no la reproducción sexual. La reproducción sexual es muy posterior, lo fundamental en el cosmos lo constituye la energía conceptualizadora. No obstante, el que el órgano emisor de esta conceptualización sea el corazón y no otro, ya nos indica que aquí el autor cuando señala a Sia, o sea el intelecto, éste no debe de entenderse en sentido moderno como racionalidad, sino que se trata de un intelecto que comporta inteligencia concienzal con deseo o voluntad espiritual. Con esta tesis crítica, la teología de Menfis establece definitivamente que la causa primera de las cosas es de naturaleza intelectual y espiritual y no material, y que el Creador posee una prioridad de pensamiento y verbo que se refleja en la escala valorativa del cosmos.

En los párrafos posteriores se reafirma que a través del concepto y el verbo de Ptah, el Creador procuró Ankh, o sea Vida a todo lo existente, en especial a las K3w de hombres, animales y dioses y a los Hemesut, es decir a los genios femeninos de energía vital. O sea, la Vida se produce y se desencadena como resultado de la conceptualización concienzal y de su verbalización determinativa en un nombre; la energía de la Vida se produce por Sia y Hu, por la inteligencia concienzal y emocional y la palabra como correlato.

En los últimos párrafos que aquí no hemos reproducido del todo, el autor expone la vertiente ético-moral de la creación, es decir la vertiente de Maat, del orden cósmico con dimensiones morales. La tesis fundamental del autor consiste en exponer primero que la cultura, la artesanía, la producción en general, constituyen un producto creado por Ptah y que en segundo lugar dicha creación también consiste en una dimensión moral que marca la diferencia entre justicia y criminalidad y que el cosmos y el Estado vive de esa justicia primordial creada por Ptah.

Este escenario de la teología menfita sobre la metodología de la creación, nos abre la puerta asimismo al tema de “hk3”, y que Ptah es nominado a menudo por ese acto creativo *señor de hk3*. Para completar dicha visión iremos a los *Textos de los Sarcófagos*, en especial al famoso monólogo sobre “hk3” y su función creadora.

«Convirtiéndose en Hk3:

“Yo soy aquel que ha sido creado por el Maestro único,
antes de que existiera una dualidad en este país, cuando el envió su ojo, cuando estaba sólo con lo que salía de su boca,
cuando su millón de K3w fue creado para proteger a sus asociados,
cuando el habló con aquel que vino a la existencia con él,
y que era más fuerte que él,
cuando tomó HU (la pronunciación) que estaba en su boca.
Yo de hecho soy el hijo de aquel que hizo todo el mundo
Soy el protector de lo que ordena el maestro único
Soy aquel que hace vivir la Enéada
Yo soy aquel que todas las veces que desea realiza, el padre de los dioses. Alto en rango
Aquel quien genera un dios según se le ordena
Aquel quien ha puesto en el mundo a Todo
Dios venerable que habla y come con su boca”».¹⁴

En este texto junto con otros en los que se nos habla de la creación de Ptah en los *Textos de los Sarcófagos* (CT 647), aunque no pertenezcan ya al texto de la teología menfita y vuelvan a adquirir un carácter más mítico y menos metafísico, encontramos el complemento final de cómo entender la creación desde la óptica de Menfis.

Hemos visto cómo desde esta óptica los métodos de la creación se proyectaban en Sia y Hu, el intelecto concienical y espiritual y la palabra sonora y energética, pues bien el texto que hemos añadido nos muestra que existe un tercer elemento en el método de la creación y que es fundamental porque concretiza la conceptualización y la verbalización: se trata de “hk3” al que vimos en los prolegómenos. Si analizamos el texto veremos que efectivamente “hk3” se considera junto a Sia y Hu una fuerza creadora original y se le atribuye un estado anterior a la dualidad, con lo que se refuerza su inmanencia con el Creador y su lugar predominante anterior a la Enéada. Pero lo fundamental es que se desencadenó cuando la energía misma fue creada, cuando los vectores de energía vital de las cosas, los “K3w”, fueron proyectados. “Hk3” se constituye así como el canal creativo fundamental de la creación; antes de que las leyes naturales se estableciesen “hk3” utilizó canales energéticos específicos de los que brotaron las cosas creadas de una unidad que luego tras ese principio arbitrario obtuvieron ya en pluralidad el ritmo natural de identidad y recurrencia.

Los medios de la creación pues son tres: *Sia, Hu y Heka*, que luego también los encontramos a los tres en la barca solar de Ra en su navegación por el firmamento y el Duat. El proceso de la creación a través del Creador cuando emergió del “nnw” empezó, en primer lugar, en el momento en que su pensamiento conceptualizó como idea o arquetipo el cosmos dual, es decir a Shu y Tefnut, y lo verbalizó a través de su voz por Hu y los proyectó concretamente a través de su canal de energía original que es “hk3”.

Cosmología y teología egipcias

En resumen, ¿qué aporta la teología menfita a nuestra reflexión?

Estamos ante un documento cosmológico falto ya de la pátina mítica, en él ya no encontramos creación a través de generaciones sexuales ni conflictos familiares, sino por medio de una reflexión abstracta sobre la observación del pensamiento humano y sus proyecciones. De esta forma, en el texto se tematiza una cosmovisión fundamental de la cultura egipcia: primero que el inicio de la creación presupone una prioridad de la conciencia sobre la materia, pero a la vez esa prioridad no significa una mera prioridad intelectual al estilo griego, sino que pensamiento espiritual y emocional, palabra y energía enmarcan esta prioridad de lo ideal sobre lo material. En segundo lugar, la teología menfita introduce una nueva mirada sobre la dimensión divina, al incorporar al dios local artesano Ptah, como una tercera dimensión de la divinidad. Ahora no sólo tenemos un creador desconocido, luego un Dios biológico como Ra, sino finalmente artífice o demiurgo de las criaturas del mundo siguiendo un modelo. En tercer lugar, aunque a primera vista lo parezca, no estamos ante un antropomorfismo vulgar y subjetivo de la creación, el texto no expresa una copia inocente e infantil de lo humano traspuesto a lo cósmico, sino que se indica que lo cósmico se expresa analógicamente como lo humano, se nos avanza ya la tesis del teoantropocosmos que luego veremos.

La teología de Tebas

Las teorías creacionistas se terminan con las escuelas de Heliópolis Hermópolis y Menfis, pero no la especulación sobre alguna parte de la creación; lo que continúa respecto al pensamiento metafísico es la reflexión sobre la figura del *creador*. En Tebas se reflexiona no sobre los medios de la

creación, ni sobre el origen de la creación en sí misma, sino sobre la naturaleza del *creador*. Esta vez no es el proceso de la Enéada, sino la esencia de la divinidad lo que se pone en reflexión.

En este sentido lo cierto es que, como afirma Allen,¹⁵ en la tradición creacionista egipcia coexisten dos tendencias a la hora de entender el Creador. Una muy antigua ligada a Heliópolis que contempla al Creador como inmanente a la naturaleza. Otra tendencia que empieza a generarse en Menfis, es la que contempla al Creador como algo en última instancia independiente de la creación, es decir, trascendente a ésta. La escuela teológica de Tebas va a trabajar en esta dirección que se concretará en las reflexiones teológicas de la divinidad creacionista *Amón*.

Amón aparece por primera vez en los *Textos de las Pirámides*, y en general parece estar asociado al Dios Min, divinidad de la fertilidad, y recibe atributos parecidos a los suyos en cuanto a su anunciación. Luego lo encontramos en la Ogdóada de Hermópolis, junto con su complemento femenino Amaunet, como uno de los ocho ayudantes o coadyuvantes de la creación del creador; lo que ya apunta a Amón como un dios previo al mismo proceso de la creación y la eclosión del Creador Atum.

También es pertinente recordar la semántica de su nombre. El término egipcio que designa a Amón (“jmn”) apunta a la idea de trascendencia del mundo natural. Deriva del verbo “jmn” que significa al mismo tiempo “concebir” y “ocultar”. De esta forma, Amón vendría a significar prioritariamente el Oculto y al mismo tiempo el que se concibe a sí mismo.

Veamos textos sobre la naturaleza de Amón en el *Papiro Leiden I 350*:

«El uno que se construyó a sí mismo, cuya apariencia es desconocida

Cosmología y teología egipcias

de aspecto perfecto, el cual se desarrollo en una emana-
ción perfecta,

quien construyó sus imágenes procesionales y creó a sí
mismo por sí mismo.

Icona perfecta, a quien su corazón hizo perfecto

Quien modeló su fluido junto con su cuerpo

Para traer su huevo en soledad

Desarrollo del desarrollo, modelo de nacimiento

Quien se terminó a sí mismo en el orden adecuado

[...]

tú empezaste tu desarrollo con nada...¹⁶

“Secreto de desarrollo pero desparramado en formas

dios maravilloso de muchos desarrollos

Todos los dioses se jactan en él

A fin de magnificarse ellos mismos en su perfección,

como su divinidad

[...]

Amón, quien emergió de las aguas guiando a la humanidad

Otro de sus desarrollos es el de los Hermopolitanos

Uno original quien creó a los unos originales y

causó el nacimiento del Sol

Completándose a él mismo como Amón, un cuerpo con él

Él es el señor del límite, quien empezó la existencia

Esto es su Ba, ellos dicen, éste es el uno que se halla en el

cielo

[...]

Él es demasiado secreto para descubrir su ser imponente

Él es demasiado grande para ser investigado, demasiado
poderoso para saber. Verlo cara a cara te lleva a la muerte de
forma instantánea

Es para aquel quien expresa su secreta identidad, desco-
nocida o conocida.

No existe dios que sepa como invocarlo con esto,

Es el uno manifiesto cuya identidad se halla oculta, en tanto que ésta es inaccesible.”¹⁷»

En estas citas podemos perfectamente ver dos versiones de la naturaleza del creador Amón que coexisten perfectamente: por un lado, en el inicio del texto tenemos la noción de la divinidad inmanente al mundo creado, las fuerzas y los elementos de la creación no son otra cosa que sus manifestaciones y el mundo es la expresión de sus formas. Tanto el Sol como la colina primordial son manifestaciones de él, y como icono es imagen adorada en Tebas y se aproxima a el mundo humano en su culto. Además se indica que su Ba, o sea su poder vital, está en el cielo y asimismo en el Duat.

Pero tras todos estos desarrollos, subyace un único y desconocido dios, un creador que por sí mismo es increado. Este dios es realmente trascendente a lo creado, no se halla circunscrito a los límites de su universo creado como en la teología de Heliópolis. Esto es posible porque él existe más allá de lo creado, su verdadera naturaleza es indescifrable y desconocida, incluso para los mismos dioses inmanentes al universo.

O dicho en otras palabras: Como principio divino, Amón es trascendente y oculto al cosmos, posee un prisma proyección de secreto absoluto, está más allá de todos los límites posibles e imaginables y, por tanto, es capaz de iniciar las cosas como principio desde la nada, pues puede crear con (no de) la nada. Pero como causa, desarrollo y modelo de lo existente, puede ser entendido parcialmente a través de lo que él ha creado, dado que a partir de la mónada, se ha manifestado en múltiples formas. Esta visión de que lo divino en Tebas es al mismo tiempo inmanente y trascendente al mundo, es una vez más una visión típica de la flexibilidad del pensamiento egipcio y de su peculiaridad que desborda lo lógico-racional.¹⁸

Si queremos completar esta visión de la teología de Amón debemos también ver la tendencia de dicha escuela no sólo hacia la trascendencia sino hacia el monoteísmo, para ello analizaremos un himno procedente de un papiro escrito a fin de festejar a la princesa Nesi-Khonsu miembro del sacerdocio de Amón. En este himno aparecen el tema del henoteísmo y el de la creación unidos.

«El Uno que permanece único, que ha hecho todo lo existente

cuando la tierra se originó por vez primera;

misterioso de nacimiento

en formas innumbrables de las cuales se ignora el origen

Potencia augusta, bien amada, prestigioso

Imponente en sus apariciones gloriosas Señor Majestuoso

Potente en lo de venir a la existencia: todo lo venido a la

existencia, viene a la existencia cuando él vino a la existencia

(hpr)

[...]

Señor de la Vida (ankh) que prodiga su amor (merut)

El círculo de la tierra depende de él

Quien ordena lo que se ha de hacer sin que haya obstáculo

Y nada se destruye de todo lo que ha hecho

Su nombre es dulce y placentero su amor

[...]

Ba que brilla por sus ojos divinos

Que se manifiesta por él mismo cuando viene a la existencia

tencia

Ser sagrado que no se conoce

Es el rey quien ha hecho los reyes

Que ha organizado el país en un orden que ha emitido

Dioses y Diosas se reverencian ante él en razón de su

prestigio

Venido al comienzo él ha dado y marcado el final

Ha hecho comenzar a los países según su diseño
Misterioso en formas no se le conoce
Pues se esconde mucho más que cualquier otro dios
Se manifiesta como disco solar
Pero no se le conoce mientras tanto
Pues él se vela en lo que ha surgido de él
Lámpara brillante en la que abunda la claridad
Nosotros miramos gracias a su claridad y sólo podemos
mirar dentro de su lámpara misma.»¹⁹

Este formidable himno nos presenta una fascinante mezcla de temas epistemológicos, metafísicos, teológicos y míticos y es uno de los textos clave para entender el pensamiento egipcio.

A fin de empezar y a nivel moral, Amón no aparece como una divinidad terrible y despótica, al contrario, Amón el Oculto es un dios de la dulzura para con los hombres, y sobre todo del “merut”, del “amor” para con ellos y la creación. Es un vigilante de Maat en este lado de fraternidad y dulzura, mucho más acentuada que en las teologías anteriores. Aquí se empieza a descubrir la relación con los hombres. También si recordamos papiros como el de Chester Beatty, nos daremos cuenta de que la dulzura y el amor son cualidades del Creador. Ahora bien, como ya es la tónica en el pensamiento egipcio, esa dulzura y ese amor se hallan coordinados con un rigorismo y una radicalidad absolutos frente a los rebeldes. A los rebeldes y enemigos no se les tolera la dulzura y el amor, quien sortea a Maat y pasa a Isfet no va librarse del castigo por misericordia. El amor se trueca en firmeza y radicalidad en el momento en que Maat es transgredida.

En segundo lugar, en los textos nos encontramos una acentuación del carácter diríamos que monoteísta del Creador; frases como «eres el Único», «Tu eres la forma única» o el «Único que no tiene segundo» apuntan a una posición di-

ferente de las escuelas de Heliópolis, Menfis o Hermópolis, es una posición teológica donde el henoteísmo, sin dejar de estar vigente, desarrolla a su lado un culto y una adoración prioritaria del *uno*.

El henoteísmo no queda no obstante desarticulado; en frases como «el gran Dios que vive por derecho y verdad la primera Enéada que dio nacimiento a las otras dos Enéadas, el ser en quien existe todo dios el único de Único», se nos muestra que al lado de una adoración exclusiva hacia el *uno*, el Creador desconocido, tenemos que los dioses egipcios son emanaciones de la mónada original y que tanto ellos como el mundo visible se sostienen por la energía del Creador, los dioses se expresan en vehículos y formas que están siendo sostenidas por el Uno. La sagrada forma es el vaso de la multiplicidad todavía. Por tanto, una vez más debemos aludir al carácter no rigorista lógico del pensar egipcio y al sincretismo entre un Creador al mismo tiempo inmanente y trascendente. En Tebas, también debemos pues entender un Creador, un Uno, en contacto con sus múltiples, pero a la vez una divinidad que por su dimensión oculta puede ser algo más que la suma de todos los dioses en él. Todo eso nos lleva hacia una distinción entre *dos clases de divinidad* que en Egipto nunca se explicita, pero que en el judaísmo y en el helenismo se irán desarrollando. Es decir, la diferenciación entre un dios oculto, no accesible al pensamiento del hombre, y un dios creador intermediario que crea el cosmos y a los hombres, y que en la tradición posterior recibirá el nombre de demiurgo.

Es interesante aquí recordar que en los Himnos a Amón, el Nun –que aparece escasamente– es identificado como una de las formas primordiales de Amón. Es decir, parece como si aquí Amón fuera absorbiendo la función del Nun, padre de los dioses, como si el mismo desorden, la oscuridad, lo oculto, fueran parte de Amón; Amón así ya por su pasado de

Amón-Amaunet potenciador del Creador, emerge ahora como anterior al mismo demiurgo sin dejar de ser el demiurgo. Interesante también es el carácter de exaltación teológica que adquiere Amón. Es decir, la tendencia al monoteísmo lleva a recalcar que las funciones de los dioses menores son una programación de Amón. Amón adquiere así de hecho un rol de calculador cósmico y hacedor de los ritmos y el finalismo naturalista, algo que ya nos lleva a "El Amarna". Es decir hay lentamente una exaltación de lo visible, del regocijo por la ordenación de lo visible que ya apunta a Akhenatón. Incluso aquí se viene a decir que el disco solar, el Sol es una de sus grandes manifestaciones, quizás la más augusta en el mundo visible.

Pero la tercera característica que nos interesa del Himno a Amón es el sentido metafísico e incluso cognitivo de éste.

Para empezar, en el Himno existen algunos términos como "hpr" que significan "venir a la existencia". A fin de no usar directamente vocablos como "ser" que son helenos y anacrónicos, lo máximo que podemos decir es que Amón se entiende claramente en este texto como principio "metafísico" y "ontológico". Es decir, Amón (más allá de la nominación de "ser" utilizada por Wallis Budge) es definido como un *principio de poder* que genera la *existencia*. Y la frase no tiene desperdicio en el texto. Se nos dice que este poder de hacer venir a la existencia, de crear lo existente, se diferencia de los otros seres posteriores, o sea, en terminología helena y escolástica son *entes*. Es decir, todo "ente" vino a ser existente o "ente", en cuanto su poder de generar existencia se puso en funcionamiento. Amón es, pues, el *señor* de lo existente en su sentido más amplio. Su ontología reside en que él es el fundamento de todos los entes, él ha sido capaz con la Nada y en la Nada (pero no de la Nada) de producir a los existentes y, por consecuencia, a los entes, sean dioses o humanos u objetos cósmicos.

A nivel cognitivo, el texto se plantea en su parte final la posibilidad de aprehender mentalmente a Amón. Antes de hablar de su misticismo señalemos su mención como Icono, como “sagrada imagen” y de como sobre todo se nos habla de sus *manifestaciones* gloriosas. Estas apariciones del dios Amón en su templo, con sus imágenes, es obvio que son una manifestación más y que Amón, aparte de sus formas en lo visible, tiene formas de manifestación en lo invisible. Esto sucede en el “adyton” del templo, donde el dios puede mostrarse.

Hay pues varias clases de manifestaciones. Una, la de los templos en cuanto imagen, y otra, en cuanto a teofanía del dios frente a un círculo de sacerdotes. Aceptemos esta tesis o no, los egipcios creían en la teofanía, igual que los cristianos lo hacen con las apariciones de Fátima o Lourdes.

Luego hay las manifestaciones en formas visibles cósmicas, la fundamental como disco solar. Pero resulta que a través de las formas naturales como el Sol, en su manifestación según el texto, Amón se vela a sí mismo, lo que vemos no es una forma *directa* de expresión sino una manifestación *velada*. Exactamente igual que su aparición es velada dentro de los templos o en sus imágenes.

Esencialmente, pues, Amón es un Dios misterioso. Misterio es que existe una parte de Amón, la central, que no se puede aprehender con el pensamiento. Amón es básicamente desconocido e incognoscible. Como tal sólo nos aproximamos a él por sus manifestaciones visibles en la naturaleza y visibles temporales en los templos y sus señales, pero no lo podemos entender en su mismidad.

Nosotros pensamos gracias a Amón, como el Sol que ilumina con luz el mundo, pero al estar dentro de esa luz no lo podemos trascender para entenderlo. Para acercarse al misterio no basta con el pensamiento, es necesario en la mentalidad egipcia una mayor aproximación: la iniciación a Amón,

como el caso de la princesa Nesi Khonsu; así el hombre puede aproximarse mucho más, aunque nunca, jamás, podremos conocerlo en sentido real y pleno.

La síntesis de las cuatro grandes escuelas: la de Heliópolis, Hermópolis, Menfis y Tebas, la podemos entender como construcción de un cuaternario que abarca toda la evolución sobre la metafísica de lo divino y del cosmos. El patrón o escenario de la creación y de la existencia viene dado en primer lugar por un Creador, de hecho trascendente *Amón*, el oculto y velado, incognoscible en esencia para los humanos. Sin embargo, como manifestación primera en el cosmos como demiurgo constante y como Ra, el Sol, es inmanente a lo creado. Es ordenante y manifestante siendo fundamento de toda fuente de vida, y todos los entes viven y se ordenan por su emanación.

«Todos los dioses son tres
Amón, Ra y Ptah, sin sus segundos.
Su identidad se oculta en Amón
[...]»

Es en el capítulo 300 del *Papiro de Leiden* cuando se nos dice que su identidad escondida es Amón, su rostro es el Ra y su cuerpo es Ptah.

Esta especie de tríada creacionista constituye el misterio de la creación: un dios desconocido, un dios manifestado como forma Totalidad y Luz, y un dios de lo concreto y de lo existente, de los entes. Y esa tríada no sólo es creacionista, sino que al mismo tiempo rige el destino de los hombres. Quien entienda esa tríada, entiende el *Misterio de la Creación*. Una divinidad nunca conocida e increada, la manifestación de esta divinidad en forma solar y la aparición de los entes manifestados sobre el planeta en Ptah el artesano. Ésa es la respuesta egipcia al misterio.

La teología amarniense

La teología que el faraón Akhenatón promulgó en torno al -1360 e introdujo frente a la teología tebana del dios Amón, la del dios Atón. Si contemplamos el océano histórico en el que estuvo vigente la religión convencional y el corto reinado de Akhenatón veremos que sus tesis son sólo un mero paréntesis en la historia egipcia. No obstante, la teología de El Amarna posee gran interés como modelo de pensamiento y emancipación de la forma polivalente del pensar egipcio.

Veamos sólo algún fragmento del gran Himno grabado en la tumba de Ay:

«Tú eres el único, pero brillas en todas tus cambiantes
formas,
como viviente Atón, (jtn) levantándote espléndido,
alejándote y viniendo a ser de nuevo próximo.
Tú has creado millones de formas, fuera de tu propio Ser:
Ciudades y pueblos, campos, caminos y ríos...
Aunque tú estás en mi corazón
No hay ningún otro que te conozca
A no ser el hijo Neferkheprure, Hijo único de Ra.»

En los Himnos a Atón²⁰ que poseemos ya no se nos habla como en el caso de Amón, del dios «único, que no tiene segundo» sino que «no hay otro excepto él». La divinidad empieza a aquí a tener caracteres no sólo monoteístas sino exclusivistas, los otros dioses ya no son tolerados. En segundo lugar –y eso es sorprendente–, Akhenatón trata de evitar incluso la vieja tradición de expresar lo divino por medio del término “ntr”, utiliza la noción de “principio”,²¹ un principio divino que se manifiesta como disco solar Atón y que en última instancia se concreta como rayos “luz”.²² Este principio constituye el fundamento de toda vida y es el único creador de todas las cosas sin otros inter-

mediarios. Atón es el creador del cosmos y del planeta, que además de haber creado mantiene constantemente la vida en sus ciclos y sostiene a todas las criaturas y ritmos naturales.

El disco solar no se identifica con lo divino mismo, con Atón mismo, sino que donde reside lo divino es en la luz solar, que viene al mundo a través de la manifestación de dicha luz del Sol. Por esta razón Atón no posee estatuas, ni produce teofanías, porque nadie lo conoce, ningún artista lo puede intuir. Este carácter naturalista se corresponde con sus altares que se hallan en templos a cielo abierto y no en la penumbra de las capillas interiores del templo.

Desde el punto de vista egipcio, el concepto teológico de Atón rompe con el henoteísmo tradicional, presenta a una divinidad distante y abstracta, desvinculada de la interconexión que tenía antes el Creador con los otros dioses. La doctrina solar de Akhenatón rasga la interconexión entre lo Uno y lo Múltiple y los canales de energía y simbolismo establecidos entre los dioses.

Por otro lado, aparte del distanciamiento de los “ntrw”, Akhenatón también se distancia de lo invisible tradicional. En sus himnos no hay casi menciones al Duat,²³ al mundo no visible; encontramos normalmente sólo cánticos a la realidad visible y natural que se presenta a los ojos. En este contexto tampoco hay alusiones a “hk3”. En los himnos al Sol no encontramos denominaciones u otros conceptos que nos permitan asegurar que Akhenatón continúa contemplando a “hk3” como el gran conocimiento de estado. Por otro lado, como se ve en la cita que hemos reproducido, nadie puede conocer el mensaje de Atón; aparte de Akhenatón, nadie puede interpretar sus signos salvo su estimado faraón, de esta forma Akhenatón introduce otro *novum* en la teología egipcia: el monopolio de un ser humano para interpretar una doctrina. De aquí a considerar a Akhenatón como profeta, al estilo del judaísmo, hay sólo un paso.

Todo esto ha llevado a que los egiptólogos empezasen a

pensar que la nueva religión de Akhenatón era más una revolución filosófica que sacra, y que lo que Akhenatón estaba comunicando a su pueblo bajo el manto de una nueva religión era una ruptura con la forma tradicional de pensamiento egipcia. En esta dirección se ha llegado a señalar que la doctrina de Akhenatón es más una teoría sobre la naturaleza que una innovación religiosa y se le ha comparado con Tales de Mileto, es decir, con el primer naturalista del mundo antiguo, como el precursor ancestral del paso “del Mito al Logos”.

Es cierto que esta tesis es la que uno extrae de una lectura atenta de sus himnos. En ellos podemos intuir a un hombre fascinado por la parte visible y biológica de la naturaleza, con un gran entusiasmo por lo cotidiano y concreto; de forma que los “ntrw” ya son horribles. Atón no va a denominarse “dios” para no confundirlo con lo antiguo, es mucho más. Constituye un principio, que aunque desconocido en su total carácter, se manifiesta en el Disco y es el fundamento de la vida de miles de formas de su emanación. Atón ya se halla desligado del Nun, es “Ser” y no “ser y no-ser”. La doctrina de Atón, ya iconoclasta, se asemeja mucho a una revelación, la iniciación deja de ser fundamental para entender lo divino, ni las experiencias con lo invisible, el profetismo otea ya en el horizonte. Ese modelo de Akhenatón empieza a asemejarse sospechosamente al occidental y no sólo por el monoteísmo: la ambivalencia egipcia desaparece, lo universal se afirma frente a lo particular, el Ser no tiene lazos con el no-ser, lo dual no es resaltado, el pensamiento deviene lógico-racional.

Resumen de la creación egipcia versus mito heleno

Ya hemos señalado con anterioridad que el mito egipcio se distingue tanto del mito mesopotámico como del heleno en

una serie de peculiaridades culturales, vamos ahora a interpretar los diferentes niveles de significación que encontramos en las distintas escuelas teológicas egipcias, tan sólo en referencia al escenario de la creación comparándolas sucintamente con la mitología helena.

Es cierto que el mito egipcio como los de otras culturas tienen una función metodológica de carácter *simbólico*; es decir, la descripción mítico-poética constituye en gran parte una imagen y una función que es intermediaria entre la realidad escasamente conocida y la conciencia humana receptora del mito, lo que se explica no ha de ser entendido literalmente, sino que abre la puerta a una simultánea comprensión de la naturaleza que apela más allá de lo lógico-racional a otras dimensiones concienenciales. Pero a diferencia de otras tradiciones míticas, los niveles de comprensión concienencial a las que apela el mito egipcio son extraordinariamente ricos y variados y, además, profundamente coherentes. Estos mitos no sólo son transmitidos por la lengua, sino también por la imagen evocadora.

En el mito de la creación encontramos una primera irradiación simbólica que constituye su dimensión *naturalista*. La creación del cosmos y las categorías astrales, planetarias y geográficas terrestres se expresan a través de los "ntrw". A fin de hacer aprehensible y comunicable esta primera dimensión naturalista, las escuelas egipcias utilizan la saga familiar, y sobre todo se expone la génesis de la cosmología a través de las reproducciones sexuales y los conflictos emocionales y sociales entre los dioses; estas relaciones familiares y parafamiliares con sus conflictos y la reproducción sexual dan una primera explicación de la génesis de lo existente. Ese primer nivel simbólico de carácter naturalista, es plenamente compartido por el mito griego. En los textos de la *Teogonía* de Hesíodo y en los poemas de Homero encontramos que la Tierra, el Sol, las estrellas y los planetas interactúan como dioses en saga familiar para explicar la génesis del cosmos.

En un segundo nivel encontramos en el mito egipcio de la creación una dimensión *histórica* que atañe a la humanidad y a la historia sagrada y profana. Acontecimientos como el de "Taten", la colina primordial, o la Edad de Oro en la que Ra tenía una alianza con los hombres, e incluso la sucesión de Osiris como rey de Egipto después de Geb, expresan lo que los mismos egipcios definen como «el tiempo primero» (igualable al mito del paraíso en la tradición judeo-cristiana); es decir, los sucesos tempo-míticos que explican históricamente la estructura tanto de la naturaleza como de la sociedad egipcia en el presente y clarifican la causalidad y su no arbitrariedad.

El mito griego arcaico comparte asimismo esta dimensión histórica. Mitos como el de Prometeo y Pandora, o de la era de los tiempos heroicos, o la época de Saturno y los Titanes explican históricamente la formación tanto naturalista como social del imaginario heleno. No obstante, ya aquí empezamos a ver notables diferencias: el mito egipcio no sólo establece una relación histórica con la naturaleza visible y concreta, sino que también comienza a poner al egipcio en relación con lo invisible.

En un tercer nivel del mito egipcio nos topamos con la dimensión *psico-social* del mito. Diversos dioses egipcios simbolizan asimismo cualidades psicológicas humanas e incluso aspectos socio-culturales: Isis al mismo tiempo que se identifica con la estrella Sirio simboliza el arquetipo de la madre original y de la inteligencia mágica femenina, así como de la fidelidad conyugal; Osiris aparte de identificarse con Orión y con el Nilo y ser el introductor histórico de la cultura humana, también constituye el principio de la paternidad, así como el de la resurrección de la parte inmortal humana; Thot además de ser un dios lunar, se constituye como el dios de la sabiduría y del conocimiento y la escritura, y así sucesivamente. Esta dimensión psicológica también la hallamos en

las deidades helenas: Afrodita representa el arquetipo de la sexualidad femenina mientras que Marte simboliza la figura de lo negativo y violento concretizado en la guerra; Dionisos identificado a menudo con Osiris constituye en el panteón heleno la conexión del hombre con la resurrección y el afán de inmortalidad.

En un cuarto nivel nos encontramos con el simbolismo del área *política* del mito. En Egipto, el faraón se considera de hecho heredero directo de los primeros reyes de Egipto que eran los propios Dioses de la Enéada, es lo que los egiptólogos conocen como las dinastías míticas que fundaron Egipto en el «tiempo primero», pero además la mayoría de los dioses del panteón egipcio eran dioses político-locales, como es el caso de Thot en Hermópolis o Ptah en Menfis. Esa dimensión nacional y política incardinada en lo religioso la encontramos en Grecia, con la eticidad de los dioses de la Polis, como el caso de Atenea con respecto a Atenas. No obstante, en Grecia, por la existencia de ciudades-Estados el factor político local se transforma en un factor político-nacional: el nacionalismo religioso heleno es mucho más acentuado que el nacionalismo que se desprende del regionalismo egipcio, ya que el país del Nilo es un imperio y no una ciudad-Estado.

En un quinto nivel tenemos la dimensión simbólica que atañe a la *metafísica*. Entendido aquí el concepto de “metafísica” en su connotación básica, es decir, como un fundamento de lo visible y concreto que no se muestra a simple vista en la naturaleza, pero que constituye la causalidad inmanente de lo natural. Este nivel también se encuentra en el mito creacionista griego aunque de forma rudimentaria. Autores como Cornford, J.P. Vernant o Guthrie, entre otros, han señalado el esquema metafísico que subyace en el mito creacionista de Hesíodo. En el escenario del Caos, del Cielo y la Tierra y el Eros, nos encontramos a *grosso modo* con un esquema cognitivo que arranca de la Unidad indiferenciada de la que emana

una diferencia y diversidad de carácter dualista y a veces contrapuesto, y que a través de síntesis expresadas simbólicamente a niveles antropomórficos y/o naturalistas se generan las categorías del cosmos y del planeta. Este esquema, no obstante, en cuanto a nociones metafísicas y a pesar de sus semejanzas, no posee ni la estructura ni la complejidad que nos ha mostrado el esquema creacionista egipcio.

Bajo el ropaje teológico, el mito egipcio aborda el tema de la Unidad primigenia indiferenciada y su relación con la multiplicidad. Sobre todo enuncia la figura del Creador o mónada y los problemas cognitivos que dicho origen comporta; también profundiza, en especial en la escuela de Tebas, en las paradojas cognitivas con las que se encuentra el pensamiento al pensar el Ser primigenio y sus posibles contrarios. Toda esta profunda reflexión sobre el *origen* de las cosas, el pre-origen y el post-origen como lo tematiza por ejemplo la escuela de Hermópolis, no vamos a encontrarlo en Grecia hasta que se desarrolle la filosofía en los presocráticos y sobre todo hasta el *Timeo* de Platón de la época clásica. La misma noción triádica del Creador, con la emergente figura de una vertiente del mismo como es el demiurgo, es algo que no encontramos en la mitología griega pero si es localizable en su filosofía. Lo mismo puede decirse de la posición metafísica de la teología menfita orientada hacia el idealismo, sin correspondencia en la mitología griega y que nos trae indudables ecos de la teoría de las ideas de Platón.

Es verdad que en el *proceso* de la creación existen claras semejanzas con el mito griego de Hesíodo y Homero: de la Unidad primigenia se gesta una dualidad y una bipolaridad generatriz, pero incluso el esquema procesual de la creación es en los mitos egipcios mucho más complejo y omniabarcante. Como hemos visto, en el mito egipcio se tematiza simbólicamente la aparición del tiempo y el espacio como categorías esenciales, así como de la propia vida y el orden cósmico.

mico, en un esquema que ligado a la gestación del cosmos (Shu y Tefnut) transmite las nociones abstractas de identidad y recurrencia.

La sexta dimensión del mito egipcio es la *espiritual*, o sea, la emancipación y control de los instintos humanos en aras de una orientación hacia lo divino. El mito de la creación en concreto y más allá de su substrato metafísico posee una cualidad espiritual, que en el mito griego escasamente encontramos. El mito griego de la creación se orienta hacia una descripción factual y su transmisión es básicamente intelectual. Su carácter de historia y leyenda es difícilmente vivenciable desde la individualidad por falta de una iniciación a lo invisible, y sobre todo adolece de lo que anteriormente hemos denominado dimensión “energética”.

Cuando señalamos, pues, que la dimensión espiritual del mito tiene asimismo un nivel energético, estamos precisamente indicando que en la religión egipcia, a través de nociones como “k3”, el egipcio creía conectar desde su conciencia con la estructura energética y vital de la realidad, en especial identificándose con el mito y lo divino de forma vivencial.

Por tanto, el papel cognitivo que ocupa “h3” en el escenario creacionista egipcio ligado al chamanismo vitalista africano, ya no es reconstruido por la fantasía griega; y de esta forma incluso en los presocráticos tendremos no sólo una falta de espiritualidad, sino además una total ausencia de esta perspectiva energética.

Como ya indicamos anteriormente, aquí reside la dificultad que encuentra el hombre moderno para aprehender la espiritualidad egipcia. Al incluir en el mito egipcio la dimensión de lo “energético”, su espiritualidad se diferencia notablemente de la espiritualidad no ya griega sino judeo-cristiana, que orienta lo espiritual básicamente a la racionalidad y la ética descuidando las otras dimensiones de la conciencia humana.

Esto nos conduce a la séptima dimensión del mito egipcio: la *iniciática*. Todo fenómeno religioso-mistérico implica una situación y un estado de cosas que superan al pensamiento lógico-racional, el cual no puede ser aprehendido por las categorías clásicas del pensamiento convencional. La vía para adentrarse en los misterios del hombre y la naturaleza en Egipto era la *iniciación*, “bs”, que implicaba una alta esfera de espiritualidad, emocionalidad, así como el contacto con lo energético, y que sólo estaba reservada a determinado público capaz de superar una serie de pruebas. La esencia final de un mito necesitaba de una iniciación que generalmente consistía en la *vivencia* directa con representación y multiplicación dramática-psicológica a nivel personal del desarrollo del mito.

El sacerdote que antes de salir el Sol se bañaba en las aguas del estanque sagrado –representación del Nun– y vivía en el interior del templo el reflujo de las aguas y la ascensión solar sobre la colina, venciendo la oscuridad, reproducía el fenómeno del tiempo primero, de la primera creación y aparición de la luz en el cosmos como un acontecimiento vivencial que le permitía penetrar en la creación con un conocimiento que superaba lo estrictamente lógico-racional.

De esta forma, el egipcio llegaba a completar el último simbolismo que residía en el mito; al *vivir* de forma integral el mito, con su cuerpo físico, con sus emociones, con su intelecto, con sus energías y con su espíritu, vislumbraba detrás de lo visible y lo invisible la última realidad, la realidad primordial que a veces iba acompañada de experiencia mística. Así el mito proporcionaba en su vertiente espiritual e iniciática una experiencia cognitiva que habilitaba al egipcio para alcanzar lo no aprehensible del fenómeno de la creación.

Esta dimensión iniciática y misteriosa la encontramos asimismo como rudimento en una parte de la tradición religiosa griega, en especial en los cultos de Dionisos y Demeter que

precisamente procedían de Oriente y de Egipto, pero no así en los mitos de la creación helenos.

El pensamiento egipcio se halla, pues, fascinado por el tema de la creación: ante el estupor de la naturaleza, la cultura egipcia se pregunta por el origen de este espectáculo maravilloso y sublime a la vez. Todas las escuelas teológicas egipcias abordan desde una vertiente u otra fases del proceso de la creación, convirtiendo la creación en el gran tema del pensamiento del país del Nilo. Ninguna otra cultura ha pensado tan profundamente dicho fenómeno y ha dado tantas respuestas como la egipcia. Además, lo sorprendente es la armonía con la que las diferentes escuelas asimilan y superan al mismo tiempo los conceptos anteriores. La crítica existe, pero se asemeja a una crítica hegeliana, en la que lo anterior queda integrado en lo posterior, cancelado como verdad última, pero integrado como parte del proceso y al mismo tiempo como contenido relativo. Mientras la cultura griega arcaica pasa rauda e irreflexivamente sobre la génesis del origen de la creación, la egipcia se detiene en este tema y lo desarrolla en múltiples variaciones. La misma filosofía presocrática, como veremos, inmersa en el análisis de la *physis* y de la *polis*, no es capaz de ir más allá de la noción de “arché”, de un principio subyacente a lo creado, pero el proceso genético que lleva a ese “arché” no es investigado en absoluto.

¿Cuál es, pues, la sustancia metafísica de los mitos creacionistas egipcios? El punto de partida egipcio es el opuesto al griego. Los presocráticos llenos de fe en la *physis* visible, creen que es posible con el logos hallar respuesta definida al fenómeno de la creación. Para ello buscan con determinación en el caos de las hipótesis y lo encuentran en el debate sobre el “principio constitutivo original”, una sustancia clara y definida como matriz de la multiplicidad a través de cambios. La óptica egipcia arranca, por el contrario, de la premisa de que la creación es un misterio, no abarcable por una defini-

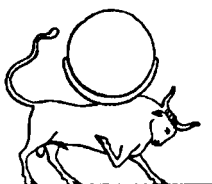
ción determinada y a la cual la mente sólo se puede aproximar simbólicamente. Aproximarse a este fenómeno con conceptos determinados es no aprehender parte de ese fenómeno, el acercamiento debe ser circunvalatorio. Por esta razón, la teología egipcia presenta un modelo triádico de explicación: el origen se halla en el Nun, que es la nada, el no ser, el caos, lo totalmente incognoscible y transfinito, el silencio y lo inerte y, al mismo tiempo, el principio y el final, pero es a la vez ya lo divino. En segundo lugar, en el Nun hay una *concentración*, una agrupación y una autolimitación en un punto de aquello divino que empieza a velarse y concentrarse, y precisamente gracias a esto deviene el Nun, el Creador, deviene el Ser; o dicho de otra forma: la creación sólo es posible cuando lo que está fuera de toda imaginación, lo desconocido, moviliza en un punto su inercia y se limita a sí mismo, es entonces cuando el mismo Nun-desconocido-nada se convierte en la luz, el Ser, o sea, en el Creador. En tercer lugar, ese Nun-Creador que retiene en sí mismo el ser y el no-ser, inicia la expansión a partir del ínfimo lugar y punto que ha conseguido con su autolimitación para crear el cosmos.

La simbología del Nun-Creador-Cosmos, o sea, la nada, el ser y el no ser y finalmente los entes, vehicula la tesis de que lo divino sólo puede crear el universo velándose y autolimitándose a sí mismo, ocultándose a sí mismo. Sin esta concentración previa de su transfinitud, no sería posible —según la mentalidad egipcia— su manifestación en lo finito ni la existencia de criaturas finitas y limitadas. Sólo en el momento que vela su sublime autoconciencia, produce espacio y tiempo para la existencia de la vida individual.

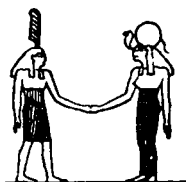
La cultura egipcia nos presenta una metafísica simbólica, no por falta de racionalidad, sino porque para ella la racionalidad estricta no es el instrumento adecuado con el que entender la complejidad y multiplicidad de dicho fenómeno.



Sheep (Aries).



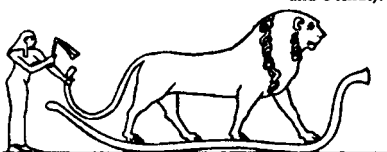
Bull (Taurus).



Twins (Gemini, Shu and Tefnut).



Scarab (Cancer).



Lion (Taurus).



Tarpi (Virgo).



Scales (Libra with Harpokrates in disk).



Scorpion.



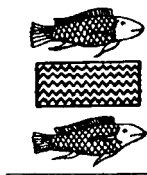
Sagittarius.



Capricornus.



The Nile god Aquarius with the sources of the South and North Nile.)



Pisces.

*Los doce signos zodiacales según el Zodíaco de Dendera**

* *Los magos del antiguo Egipto.* F.J. Martín Valentín. Ed. Oberon. Madrid 2002.

3. ANTROPOLOGÍA Y LA DOCTRINA OSIRIACA

Antes de sumergirnos en la dimensión de lo invisible, en el Duat y de contemplar el segundo gran ciclo mítico egipcio: el de Osiris, es necesario explicar la antropología egipcia ya que una gran parte de ésta se remite precisamente a esferas interiores invisibles del hombre y nos lleva al debate sobre la identidad del Yo egipcio.

La palabra que designa lo humano es “*rmꜥ*”, el jeroglífico nos presenta una figura antropomórfica sentada cuyo brazo se dirige hacia adelante. De acuerdo con la mitología egipcia, el hombre ha sido creado por los dioses. Un primer mito popular nos cuenta que el género humano nació de las lágrimas del Creador Atum-Ra cuando recuperó a sus primeros hijos, los dioses Shu y Tefnut, de las aguas del caos; y en efecto: el término “*rmꜥ*” se halla etimológicamente cercano a la palabra “lágrima” o “llorar”. Simbólicamente, este acontecimiento apunta a una visión positiva de la naturaleza humana, lo humano es el producto de un estado de alegría o de un entusiasmo.

Otras versiones del mito contemplan la creación de lo humanos como la última acción del Creador para culminar la creación; tras crear dioses, demonios y otras entidades se de-

cide, por medio del barro y con ayuda del dios Ptah, el gran demiurgo de la ciudad de Menfis, y/o del dios Khnum, a insuflar el aliento de vida a las criaturas humanas. Luego creará a Kemi (Egipto) con animales y plantas y el Nilo para que viva en un vergel. A continuación y para poner a raya las fuerzas del caos dará a los hombres la realeza y la política y emergerá la primera organización humana con él mismo a la cabeza.

Este segundo mito posee asimismo un amplio contenido simbólico, apunta al lugar relevante que la cultura egipcia ofrece a lo humano. Los humanos no son dioses ni espíritus de la naturaleza, es decir, no tienen capacidad sobre lo invisible, pero por su diálogo con los dioses entran en contacto con lo oculto; por otro lado tienen a su disposición en gran parte la naturaleza visible y la culminan: son, pues, los seres intermedios entre ambas dimensiones.

Aunque, a pesar de ese origen divino, el ser humano posee un prisma negativo igual que algunas fuerzas divinas. Como nos lo cuenta el mito de la Edad de Oro en versión egipcia,¹ el ser humano injustamente se rebela contra el orden del gran dios Ra y atiende a las fuerzas del caos representadas por el dios Seth haciéndose merecedor de un castigo cósmico y de la expulsión del paraíso; incluso el reinado de Osiris, el Dionisio egipcio de carácter benéfico que trae la cultura cual Prometeo egipcio, no redime al hombre de su lado tifónico. A pesar de esta ambivalencia, el ser humano comparte la estructura de su personalidad con los "ntrw" y, como ellos, sobrevive a la muerte aunque no es inmortal en sentido absoluto como tampoco lo son los dioses egipcios. Además, si es capaz de dialogar con ellos y de respetar el orden cósmico (Maat), puede convertirse en Imakh (bienaventurado) y vivir en lo invisible junto a ellos. A destacar que a diferencia de la tradición judeo-cristiana, el ser humano no posee un dominio absoluto sobre el reino vegetal y animal; existen textos como el CT II (42 c)² *Textos de los Sarcófagos* en el que ya se indica el res-

peto por el mundo animal e incluso se apunta la relevancia de una dieta vegetariana. Lo fundamental, pues, consiste en que el ser humano es un proyecto “espiritual” –diríamos desde la actualidad–, ideado por el Creador pero con plena autonomía; como conectadores de lo visible y lo invisible, los humanos mantienen su libertad incluso frente a los dioses, siendo la clave el saber controlar su parte de naturaleza oscura y no dejarse seducir por las fuerzas del desorden.

En el capítulo XVII del *Libro de los Muertos*, capítulo de corte iniciático donde los haya, una de las principales respuestas del difunto que facilita el salir al día, es el hecho de que el hombre como identidad va a “permanecer” tras el fenómeno de la muerte.³ Éste es el hallazgo fundamental para la antropología egipcia: el haber descubierto que el fenómeno de la muerte no es definitivo para su personalidad, la muerte sólo será un cambio de vida y no su extinción definitiva y, por tanto, tendrá un efecto relevante también para el hombre sobre la Tierra, ya que gran parte de sus acciones terrestres obtendrán una repercusión en su existencia post mórtem. Todos los textos de los viajeros griegos, desde Heródoto a Diodoro,⁴ confirman esta tesis.

El conglomerado humano

A diferencia de las tradiciones griegas y judeo-cristianas, el ser humano no es un compuesto de cuerpo y alma, sino un sorprendente conglomerado de hasta diez o más elementos. La dificultad se inicia ya con el cuerpo físico que presenta varias acepciones. El cuerpo vivo es a veces mencionado en plural como Hau, “hcw”, que también significa “miembros”. Otro elemento ligado al cuerpo físico es el Hati, “ḥ3ty”, su jeroglífico se presenta con un corazón y la parte delantera de un león, que apunta a un ejecutor instintivo. El Hati simboliza el instinto bio-

lógico, así como el movimiento de contracción y dilatación que permite la actividad vital y móvil de las criaturas vivas.

Hay que destacar que en la cultura egipcia determinadas partes del cuerpo aisladas y miembros muestran propiedades casi autónomas. Un ejemplo clásico es el del “vientre”, que como vemos por ejemplo en *Las máximas de Ptahhotep*⁵ constituye un centro referencial de sensibilidad y de energía incluso psíquica. El mago es capaz de dirigir la energía “hk3” a través del vientre, pero de hecho el vientre posee un doble significado como miembro: uno negativo, como centro de lo grosero-material y de sentimientos bajos, y otro como centro de poder del individuo y de su energía si es utilizado correctamente. También el ojo humano constituye un miembro peculiar en la cultura egipcia. El ojo, y básicamente la mirada del ojo, poseía para el egipcio una propiedad de valor y energía psíquica inusual, así como una función derivada de la conducción de la energía del “K3”, que lo hacía temible como entidad corporal. Podría decirse que el ojo humano proviene de un arquetipo divino, es aquella parte que puede dirigir la energía y enviarla a distancia. Es además el órgano de la luz, que es la primera manifestación de la creación. Todo eso (como en el caso de las orejas, que apuntan al diálogo con los dioses y el saber escuchar) explicaría los grabados y relieves de determinados miembros humanos que señalan un poder identitario autónomo más allá del conjunto humano.

De todo ello podemos deducir que los órganos humanos, en especial los sentidos de la percepción, muestran en Egipto, junto a una dimensión meramente material y física, una dimensión energética relevante. O dicho de otra manera: el egipcio es consciente de que el cuerpo físico trasciende la mera función biomecánica, y que posee determinados órganos que son capaces de canalizar la energía psíquica y biológica de una forma específica. El cuerpo por tanto no es algo —como en la mentalidad moderna— meramente material y fí-

sico, sino que se halla interiormente imbricado con los otros niveles antropológicos que veremos a continuación, y de esta forma adquiere una identidad específica incluso en partes determinadas que lo aleja del dualismo judeo-cristiano. El vientre ciertamente es sólo una parte alicuota de la totalidad del cuerpo, pero como parte específica del cuerpo que canaliza la potencia de la energía posee una diferenciación identitaria que no muestran otras partes. Esto habla en contra de la interpretación de algunos estudiosos de la egiptología, que insisten en que la mentalidad egipcia orientada al animismo contempla determinados miembros como teniendo vida propia.

Pero la sorpresa continúa al ver que cuando el cuerpo físico se halla inanimado su denominación responde a Khat, “h3t”.⁶ Etimológicamente “h3t” apunta a la semántica de “corrupción”, noción a la que también apunta el jeroglífico, que se compone de un pez oxirrinco (símbolo de la impureza), un buitre egipcio, una hogaza de pan, una pústula (que indica la corrupción) y un chacal (animal funerario). Más allá del valor fonético y determinativo de los signos y entrando en su simbolismo, los signos nos señalan dos áreas de significación: primera, que el cuerpo inanimado es muy importante para el egipcio, tanto como para diferenciarlo claramente del cuerpo físico vivo, y, segunda, que sus caracteres a destacar son su frágil corrupción-descomposición. A buen seguro que este desmesurado interés por el cuerpo inanimado obtiene su explicación final en la momificación de la que más tarde nos ocuparemos.

Uno de los conceptos clave de la antropología egipcia es sin lugar a dudas el Ka, “k3”. En el femenino “k3t” designa al órgano sexual femenino. En el masculino como determinativo puede ser “falo” y también “toro”, otro símbolo de potencia sexual. Desde la óptica de su etimología está emparentado con la noción “fuerza” y “energía generatriz”. No obstante, si orientamos la etimología hacia su equivalente

copto “nw”, equivale a “genio”, “doble”, “disposición” e incluso “imagen”. Lo que ya apunta a diversas significaciones.

Su jeroglífico representa dos antebrazos humanos con las palmas extendidas, además del signo del refuerzo fonético. Los antebrazos abiertos apuntan al simbolismo del abrazo humano o de la imposición de manos, y en ambos casos se señala la transmisión de energía o poder.

En cuanto al “k3”, los egiptólogos lo traducen en primer lugar como “poder o energía vital” aunque en muchos casos sobre esta definición base y englobándola también hay que añadirle la de “doble” o “imagen”.

Si contemplamos el “k3” en el contexto del ser humano vivo o encarnado, aparece como la sede de la energía vital de una persona viva; es cierto que esta energía vital tiene un canal *impersonal*, es decir, en el individuo vivo gran parte de su energía procede según la mentalidad egipcia del clan familiar y los ancestros. El egiptólogo Moret⁷ llega a compararlo con el “Mana” del animismo africano, en el sentido de que el Ka ancestral se fracciona como parte alicuota en los Kau, “k3w”, individuales de los individuos. Pero aunque la fuente sea impersonal, la verdad es que su determinación individual asignada al individuo individualiza esa energía o poder vital. En la literatura sapiencial vemos que el individuo contrae una responsabilidad individual acerca de cómo utiliza esa fuerza energética del clan familiar.

«Libera la energía creadora tú que la amas sin cesar,
Quien da “k3w” está en compañía de “ntr”
Aquello que ama será realizado para él

no hables en contra de nadie
grande o pequeño es la abominación de la “k3”⁸

El “k3” armoniza conmigo y con mi nombre
Vivo con mi “k3”

Expulsa el mal que está delante de mí
Elimina el mal que está detrás de mí.»
[Pirámide Pepi 235]⁹

En estas tres citas hallamos diversas funciones del “k3”, que como vemos en los textos constituye un concepto central para el hombre, y asimismo el sabio debe poder conocer e identificarse a fondo con él.

Como indica el texto de Ptahhotep hablar en contra de la gente, levantar falsos testimonios o malgastar el proyecto personal de vida es la abominación del “k3”. El hombre posee una cantidad de energía impersonal dada que es noble y sagrada, y tiene que utilizarla propiamente, cualquier distorsión de comportamientos éticos provoca que su energía se estanque, que no fluya, que su vivir sea como un dique que bloquea su propia energía y la reconduce en contra de sí mismo.

En el texto de Pepi, la frase «Vivir con el k3» adquiere además de la correcta utilización de la energía bio-psíquica otra significación que encontramos asimismo en otros textos. El que el «k3 armonice conmigo» apunta a que es fundamental la autoafirmación de esa energía herencial, de ese poder propio. En este sentido, el “k3” puede también traducirse en la Modernidad como el “Ego” de la persona; es decir, como aquello que en parte es heredado por el clan familiar, pero al mismo tiempo es el poder de carácter personal. El ego en la psicología moderna se define como el núcleo psíquico de energía personal moldeada por lo exterior y lo herencial, un elemento que a pesar de su poder tiene un déficit de conciencia ya que no constituye la totalidad de la personalidad; en esta línea puede ser una definición añadida al “k3”.

El “k3” también puede entenderse en otro de sus caracteres como lo que determina la forma de la materia humana, como el centro de su poder de vida, lo que lo ancla y conforma en la vida. Pero sería un error indicar que esa “energía o poder vital”

que muestra el “k3” en todas sus funciones es solamente de carácter instintivo, biológico o meramente psíquico; en algunos momentos, y en especial en textos funerarios, «encontrar el k3» apunta a una dimensión espiritual de éste.

Esta multivalencia del poder del “k3” entendido al mismo tiempo como energía bio-psíquica y ego así como dimensión espiritual nos abre la puerta a su segunda significación de *doble* del sujeto.

De los faraones y nobles, con su “k3” detrás, tenemos numerosas representaciones, como en el caso de la reina Hatshepsut.¹⁰ Las explicaciones sobre el doble en vida del sujeto egipcio son difíciles de precisar; de hecho, aparte de traducirlo también como ego, no hay una explicación coherente desde un punto de vista convencional. Si queremos acercarnos a una explicación hay que trascender la mentalidad clásica occidental e ilustrada de negar los fenómenos paranormales aun cuando sean excepcionales. El que una persona viva por circunstancias extrañas tenga un desdoblamiento de personalidad de su energía biopsíquica e incluso una bilocación subjetual ha sucedido históricamente en diversas ocasiones; y estos sucesos han sido bien documentados por estudios serios.¹¹ Pero incluso en el mundo antiguo tenemos ejemplos de acontecimientos psíquicos que se asemejan a esta noción de doble. El más conocido es el de Pitágoras (por cierto discípulo avanzado de la cultura egipcia) del que se asegura¹² que fue visto en dos lugares espaciales al mismo tiempo. Si aceptamos la hipótesis de lo paranormal, entonces el concepto de “doble” puede aceptarse como una proyección de la energía psíquica y de la misma imagen fuera de los límites espaciales y físicos de la persona.

Aunque en los textos egipcios el “k3” aparece prioritariamente en los contextos de sujetos vivos, las referencias post mórtem del “k3” del difunto también son numerosas. El “k3” en la mentalidad egipcia sobrevive al fenómeno de la muerte,

pero lo cierto es que tras el óbito se produce una especie de desconexión entre esa fuerza vital y el resto de la identidad humana, y que las ceremonias de ritual funerario como la de la “apertura de la boca” de la momia tienen un carácter claramente regenerador del “k3” del difunto; estas ceremonias tenían por objetivo, entre otros, despertar el “k3”, mostrarle el camino para su evolución.

En un segundo plano, el “k3” del difunto podía también ser atraído hacia una estatua, es decir, habitar una estatua personal para recibir ofrendas y agradecer rituales. Esto era parecido a la insuflación del Ka de los dioses en sus estatuas. Aquí nos encontramos, de hecho, con el origen del culto a las estatuas y el hábito de contemplar la estatua como algo más que una simple representación material o estética, algo que incluso en la tradición judeo-cristiana se ha mantenido. A través de esa tradición egipcia, en el mundo antiguo se sostuvo siempre (el caso de la leyenda de Dédalo en Grecia) que por medio de una reproducción de la imagen del difunto, no sólo se recordaba socialmente al fallecido, sino que su energía trascendente se asentaba en ella.

Sus capacidades en la dimensión invisible no terminan aquí, el “k3” podía recargar energía a partir de ofrendas y alimentos¹³ que eran suministrados al difunto en la tumba, a veces en forma meramente artística, o sea, como pinturas o grabados. Lo cierto es que aunque el “k3” sobreviviese a la muerte no era inmortal ni siquiera por largo tiempo, podía estar amenazado de extinción si no recibía ofrendas y cuidados, lo que refuerza en parte su traducción como ego personal.

No obstante, si contemplamos diversas citas del *Libro de los Muertos*, vemos que el “k3” a veces parece tener un carácter instintivo y egotista, pero otras, al estilo de los “k3w” de los Neter, un carácter espiritual, por lo que la extinción sólo parece afectar a la dimensión instintiva y herencial del “k3” pero no a la dimensión psico-espiritual.

Otro elemento básico de la antropología egipcia lo constituye el Ba, “b3”. Su jeroglífico principal representa un pájaro Fénix (símbolo de la eternidad) con cabeza de hombre, lo que apunta a su movilidad y su ubicuidad; empero el “b3” a veces es también representado sólo por un pájaro. Aunque algunos egiptólogos lo traducen como “alma”, lo cierto es que otros, como Frankfort, basándose en la etimología¹⁴ prefieren contemplarlo para evitar anacronismos judeo-cristianos como “algo o ente animado”. Esta tendencia a definir el “b3” como “alma” tiene, no obstante, su razón de ser en el hecho de que es dicho elemento el que aparece en el Juicio post mórtem durante la confesión negativa. Existe un cierto consenso entre los egiptólogos en que a diferencia del “k3” que significa mucho más una fuerza impersonal y heredada, el “b3” constituye un elemento psico-energético más de carácter *individual*. Sin embargo, y de forma similar a lo que exponíamos sobre el “k3”, el “b3” posee asimismo una doble naturaleza, ya que a veces se presenta como algo perteneciente a la energía universal; en este sentido, también aquí hay que aceptar una dimensión del “b3” más psico-espiritual con perdurabilidad y otra más instintiva-vital amenazada por la extinción.

El “b3” se tematiza en la persona viva de diversas maneras, empezaremos por la literatura sapiencial, precisamente en las *Máximas de Ptahhotep* (*Max 38*):¹⁵

«El que conoce es quien se preocupa de su
“b3”, asegurando su subsistencia
Por medio de lo que hace perdurar. Gracias
a su “b3”, es dichoso sobre la tierra
El conocedor es sabio a causa de lo que conoce
Y el noble a causa de su buena manera de actuar.
Que su corazón regule su lengua
Que sus labios sean justos cuando se expresa
Que sus ojos vean...»

Y también podemos recordar esta cita de las *Instrucciones a Merikaré*:

«El hombre ha de hacer lo que es beneficioso para su
“b3”,
en el servicio sacerdotal lleva sandalias blancas, visita el
templo
sé discreto con los secretos, entra en el santuario y come
pan en el templo...»¹⁶

Pero la prueba más importante de la función del “b3” en vida es el famoso *Papiro de Berlín 3024* perteneciente a la XII dinastía, una época de problemas sociales, en el texto que se conoce como «Discusión entre un desesperado y su b3»:

«¡Para mí es demasiado que hoy
Mi “b3” no quiera tener un diálogo conmigo;
¡Y para mí es excesivo, es una exageración
es como si me abandonase!
¡Qué mi alma no se vaya
Qué espere en mi compañía!
El “b3” está ligado a mi cuerpo como una red hecha de
cuerdas

[...]

Y el “b3” me habló y me dijo:

¿No eres un hombre?

¿No estás gozando de la vida?»¹⁷

En la primera cita se nos dice que el sabio o el que conoce “rh(w)” debe de cuidar de su “b3” si quiere ser feliz en esta y en la otra vida. Se indica además que la clave está en seguir «lo que hace perdurar», el termino es “semen” que significa “establecer”, “fijar” y se utiliza siempre para instituir las ofrendas en el templo y seguir la regla de Maat. Es decir,

Pathhotep está señalando aquí que la sabiduría consiste en dialogar y mantener el “b3” en la Regla.

En «Las Instrucciones a Merikaré» se profundiza en esta misma dirección. También aquí existe una conexión directa en vida del ser humano entre el “b3” y la observación de la Regla, la sabiduría y la felicidad tanto terrena como post mórtem. En este texto se destaca asimismo que el “b3” es una de las partes de la conciencia que el hombre utiliza para el diálogo y el contacto con los dioses.

Pero sin duda la cita más interesante y la más reveladora la constituye el diálogo que el hombre desesperado de la XII dinastía tiene con su propio “b3” en vida. Por la cita y lo que sigue a ésta que aquí no podemos reproducir, deducimos que el “b3” trata de que el hombre desesperado no se suicide, que tenga valor para continuar en el mundo terrenal a pesar de las desgracias y que encuentre fuerzas para, en medio del caos y el desorden, mantener la Regla. Destacable es el hecho de que se señale que el “b3” posee una capacidad de diálogo con otras partes de la conciencia, lo que apunta claramente al ámbito de la “conciencia moral”. Otra frase significativa es la que señala la ligazón del “b3” con el cuerpo físico a través de una urdimbre: lo que apunta a que el ámbito de la reflexión moral en la que se expresa el “b3” posee un componente psico-emocional que influye en el ámbito de lo físico-corporal. Todo esto indica ya que el “b3” a diferencia del “k3” o poder impersonal, constituye un poder individual que marca la identidad del individuo, y por su capacidad de autorreflexión se diferencia del ego. El “b3” pervive también como el “k3” tras la muerte, pero tampoco es eterno en su existencia, un juicio post mórtem negativo puede llevarlo a la extinción, aunque de todas formas su durabilidad parece mucho más asegurada que la del “k3”.

En el contexto del hombre desencarnado o la conciencia post mórtem, el “b3” aparece profusamente en el *Libro de los*

Muertos y en diversas ocasiones en los *Textos de los Sarcófagos* y asimismo en los *Textos de las Pirámides*.

Interesante es el hecho de que en el escenario del país del Duat las referencias al “b3”, aunque no siempre sí a menudo, van relacionadas con el Kahibit, “ḥ3ybt”,¹⁸ o sombra, otro de los elementos antropológicos del hombre que perviven tras su muerte física. Su jeroglífico representa a un hombre bajo una sombrilla y un capazo; es decir, más allá de la semántica se alude simbólicamente a la aparición antropomórfica falta de luz, a menudo en la noche, o sea, a la aparición fantasmagórica de un elemento humano. Parece que la noción de sombra es exclusiva de la personalidad post mórtem del difunto y, de hecho, es la parte más visible de los diversos elementos invisibles, ya que implica un perfil de silueta humana. No obstante, tampoco debe descartarse que “ḥ3ybt” pudiera en la vida encarnada tener algún papel, en este sentido existe una pintura¹⁹ en la que se nos muestra la proyección del “ḥ3ybt” en un contexto que nada tiene que ver con difuntos; lo que apuntaría a una noción de “sombra” también como parte psicológica del ser humano, como el asiento de lo negativo y de lo inconsciente, lo que evidentemente nos llevaría a nociones modernas de este concepto.²⁰

En el *Libro de los Muertos* vemos algunos textos que interrelacionan el “b3” y el “ḥ3ybt”.

«CAPÍTULO 92

Cuando el alba suba hacia vosotros, guardianes de Osiris
¡No retengáis prisionera a mi b3, no vigiléis mi ḥ3ybt!

¡Qué abran camino a mi b3, mi ḥ3ybt, que pueda ver al gran
Dios dentro de la capilla, el día en que se hace el examen de las
b3w y que ella (ḥ3ybt) pueda repetir mis palabras a Osiris.

La de los asientos misteriosos, los guardianes de los miembros de Osiris, los guardianes de los Imakuh “í3hw” (bienaventurados) los que tienen encerradas las sombras de los muertos, los que podrían hacerme daño ¡qué no me hagan daño!

CAPÍTULO 89

Fórmula para permitir al b3 reunirse con su cuerpo en el reino de los muertos.

[...] Si tardan en traerme mi b3, desde dondequiera que esté, entonces encontrarás el ojo de Horus dirigido contra ti, de esta forma [...].

Los guardianes del cielo se ocuparán de ti, para mi alma y si se tarda en permitir que mi alma vuelva a ver mi cuerpo, encontrarás el ojo de Horus dirigido contra ti de esta forma.”

CAPÍTULO 911

Fórmula para evitar que el Ba sea retenido prisionero en el imperio de los muertos

[...] Deberás abrir el camino a N, a su b3, su “3h”, su h3ybt, que están provistos. Soy un bienaventurado excelente, despéjame el camino hacia el lugar donde están Ra y Hathor...

Y en los *Textos de los Sarcófagos* 496 aparte de traer a colación juntos “b3”, “h3ybt” y “3h” (véase pág. 136) también se añade el “hk3” personal.²¹

De estas citas del *Libro de los Muertos* podemos deducir algunas conclusiones: en primer lugar que en el mundo del Duat, en el mundo invisible, el “b3” junto al “3h” y el “h3ybt” desempeñan un papel central de carácter evolutivo, y no pueden ser retenidos en el Duat ya que entonces su evolución y su progresión psicológica quedarían negativamente afectadas. El “b3” adquiere la movilidad para evolucionar y salir al día, ir al cuerpo difunto y moverse a gran distancia volviendo cuando lo desea a lo visible y terreno. En el capítulo 92 que aquí no hemos transcrito se nos describe un escenario en el que el “b3” se prepara en su evolución hacia el juicio y la “confesión negativa” que le espera; una vez más el

texto muestra la estrecha relación del “b3” con el registro ético-moral de la persona. En segundo lugar hay que destacar que, aparte de su función de evolución hacia el juicio y el desarrollo de su viaje evolutivo en el Duat, el “b3” muestra como un tercer aspecto el mantener una conexión concienical con la momia. En el contexto egipcio, el “b3” no renuncia a mantener un hilo de conexión con lo terrenal, de forma que sin renunciar a su evolución invisible puede en determinados casos volver a contactar con los familiares y el cosmos de su nación.

Esas dos funciones no son contradictorias entre sí aunque lo parezcan. Los textos no ven contradicción entre evitar la retención evolutiva en el Duat y, al mismo tiempo, sostener la relación con el cuerpo difunto. Por el contrario, la sombra no es deseada como contacto concienical, sino que parece claro que su función es evolucionar y viajar y que su aparición en el ámbito terrenal no es positiva.



Trilogía exótica que nos muestra al hombre en su afán de liberarse y recibiendo los consejos de Amón-Ra.

Otro término clave para entender la antropología egipcia lo constituye el Akh, “3ḥ”. Ya hemos señalado que su jeroglífico es el Ibis animal divino y símbolo de eternidad, lo que nos indica que es posiblemente la parte más preciosa del ser humano. Etimológicamente apunta a “útil”, “brillante”, “iluminación”. La traducción clásica es la de “espíritu”, pero ésta por las connotaciones cristianas tampoco traduce con ecuanimidad la noción egipcia. Indudablemente, el “3ḥ” para los egipcios constituye una esfera concienical de carácter espiritual, noble, útil e iluminada; es decir, es aquella parte más elevada del correlato de la conciencia, cuya naturaleza es divina *per se*. Es cierto que mientras que el “b3” se mueve a menudo en la órbita del Duat y de Osiris, el “3ḥ” nos conduce hacia el cielo y la teología solar. Además si el “b3” tenía conexiones con la sombra, o sea “ḥ3ybt”, en el caso del “3ḥ” tiene también relación con la aparición de otro componente antropológico: el Sahu. Veamos el contexto del “3ḥ” tanto en la persona encarnada como en la persona difunta. En este contexto mencionaremos, además, que el término “imakh” que aparece a menudo en la literatura sapiencial se halla semánticamente relacionado con el “3ḥ”:

«El que escucha, el que dice esto, está bien dispuesto en
su fuero interno
y imakh (bienaventurado) con su padre
Su recuerdo subsistirá en la boca de los vivos
Que están en la tierra o que lo estarán.» [Ptahhotep 561]²²

El sabio del que nos habla Ptahhotep tiene como máximo objetivo, que ya indicamos con anterioridad, devenir Imakh. El estado de Imakh se halla enlazado con la potenciación del “3ḥ”, literalmente Imakh significa “el que está en la luz”, el que vive en la luz; ser Imakh en vida implica sabiduría última, conocer bien la Regla y sobre todo haberse acercado a los

dioses y conocer los misterios. Desde el punto de vista del “3h”, significa el máximo desarrollo de éste, de la parte noble solar y espiritual del ser humano.

No obstante, aproximarse al estado de Imakh en vida es algo reservado a algunos pocos; de los textos se deduce que es más fácil que la evolución del “3h” suceda en el más allá.

«Fórmula para abrir la gruta

Palabras dichas por N: “Oh alma grande en prestigio, he aquí que he venido para verte. He atravesado el otro mundo, he visto a mi padre Osiris he esparcido las tinieblas de la noche...

me he convertido en Sahu

me he convertido en 3h.

Me he equipado (aper)

Oh todos vosotros dioses y j3hw haced un camino para mí

[...]

Libro de los Muertos:

Capítulo 9»²³

En los *Textos de las Pirámides* también aparece a menudo el “3h” del Faraón:

«El guardián de la puerta sale hasta ti,

te coge de la mano,

te lleva hasta el cielo,

hasta tu padre Geb,

Él se alegra por tu llegada

Te tiende las manos,

Te besa y acaricia,

Te pone a la cabeza de los j3hw

Las estrellas imperecederas.» [PT 654]²⁴

De estas citas, podemos deducir que lo concienical-espiritual que significa el “3h” sobrevive al fenómeno de la muer-

te y dirige la evolución del difunto en su tránsito por el Duat. A diferencia de otros elementos antropológicos, el “3h” es durable y eterno y no muestra el peligro de extinción o paralización. De hecho, la evolución del “3h” post mórtem como indican los presentes *Textos de las Pirámides* alcanza su plenitud cuando se superan las transformaciones, las puertas y el juicio de Osiris junto con la confesión negativa. Interesante es que en el texto se indica que la llegada del “3h” al Cielo solar implica una equipación, una reunión de cualidades; lo que apunta a un trabajo evolutivo personal y a una reunificación de potencialidades dispersas.

Una vez que el difunto ha atravesado las principales puertas del mundo inferior y asciende a la barca solar, se convierte en un “3h” de gran evolución, es decir, deviene un bienaventurado que vive ya con los dioses pudiendo dialogar con ellos e incluso influir en éstos sobre los asuntos terrestres. Un ejemplo máximo de evolución del “3h” lo tenemos en Imhotep, el visir de Zoser, que por su poder como Imakh finalmente fue divinizado.

Algunas veces, el “3h” (aunque también el b3) se tematiza en conjunción con el Sahu (“s3h”), de una forma que nos sugiere que éste le presta una cierta forma corporal.

El jeroglífico del “s3h” consiste en un brazo, un cerrojo, una trenza de lino, un pollo de codorniz, la cruz ansada y un chacal. Debemos tener en cuenta que estos signos más allá de su función fonética y determinativa dentro de la tradición simbólica egipcia generan un escenario significativo. Sin entrar en complicados análisis simbólicos, por lo menos podemos indicar que algunos signos apuntan a una reorganización de los miembros humanos: los nudos y las trenzas poseen simbólicamente un significado mágico y sugieren una conexión energética de la persona, mientras que la cruz ansada apunta a la renovación de la vida, posiblemente en el más allá si la conectamos con la figura del chacal. Por tanto, nos en-

contramos ante un elemento antropológico que casi exclusivamente aparece en la existencia post mórtem, algo que no podemos decir de otros elementos.

Así pues, todo parece apuntar a que el concepto de “s3h̄” alude a la transformación del cuerpo físico en otra clase de cuerpo lumínico y espiritual; en el *Libro de los Muertos* va asociado a menudo con el fenómeno vegetal de la germinación: «Existo, existo, vivo, germino y germino».²⁵

«Yo soy un “s3h̄” con su b3.»²⁶

«Levántate, Teti éste. Levántate poderoso fortalecido
Siéntate con los dioses, haz lo que hizo Osiris en
La gran Casa en Annu. Tú recibiste tu “s3h̄”, no serán
arrojados

Tus pies en el cielo, no serás devuelto a la tierra.»

[*Textos de las Pirámides* W B 61]

De estas dos citas de los *Textos de las Pirámides* se desprende, en primer lugar, que el “s3h̄” no es algo que se adquiere de inmediato en la existencia post mórtem, sino que requiere una cierta evolución, el faraón Teti ha conseguido el “s3h̄” tras un cierto período de viaje de ultratumba; pero en segundo lugar lo vemos asociado y en correspondencia con el “b3”, con la conciencia moral, como si el “s3h̄” fuese un atributo de poder corporal ligado a la vida concienical del Duat.

Así pues, y a diferencia del Khat, el cuerpo físico corruptible, el “s3h̄” aparece tras la muerte como un nuevo cuerpo pero esta vez no físico, sino espiritual-energético, etérico y brillante que constituye una especie de soporte nuevo del “b3” y reemplaza al Khat. De aquí que su nivel de conciencia parece ser de baja intensidad. Su función, aparte de ser el soporte del “b3”, es la de contribuir al proceso evolutivo del “3h̄”.

El “ib”, traducido normalmente por “corazón”, constituye en la antropología del ser vivo egipcio la sede de la inteligencia y la emoción profunda, y a menudo también parte de la voluntad. Su jeroglífico lo constituye la misma víscera. Veamos en primer lugar su función en la vida terrenal:

«Sigue a tu ib durante el tiempo de tu existencia
no cometas excesos en relación con lo prescrito
no abrevies el tiempo de seguir el ib
Desperdiciar su momento de acción, es la abominación de
la k3

No desvíes tu acción cotidiana
De manera excesiva en el mantenimiento de tu casa
Las cosas advienen, sigue el ib
Las cosas no aprovecharán al negligente.»²⁷

De esta cita perteneciente a la literatura sapiencial, se desprende que en el hombre vivo el corazón constituye uno de los centros de la conciencia. No se trata de emociones instintivas o primarias, sino que según el texto el “ib” constituye el deseo espiritual o la voluntad noble del individuo; seguir el “ib” como indica Ptahhotep significa, más allá de considerar la racionalidad o los instintos, conectar con el destino profundo que cada ser humano lleva marcado en su proyecto personal.

En la dimensión post mórtem, el “ib” muestra una función parecida aunque adaptada a la evolución del Duat. Por ejemplo, en el *Libro de los Muertos*²⁸ se tematiza a menudo como un correlato conciencial ligado al “b3”, de forma que el difunto incluso teme que la capacidad profunda del “ib” de ser impecable con la verdad y las palabras traicionen aspectos de su conducta ante los jueces. De hecho, en el capítulo 125 de la «Confesión Negativa», en las viñetas vemos como lo que se pesa del difunto, lo que realmente se analiza de éste, es

el “ib”, o sea el corazón, mientras el “b3” lo contempla a distancia. El “ib” posee así una conexión con la Regla muy íntima e inmediata que otras partes antropológicas no poseen.

Un nuevo elemento antropológico es el Sekhem (“sh̄m”), este término suele traducirse por “forma” pero también por “poder”. A menudo se le conecta con el “b3” y el “3ḥ”. Su jeroglífico lo constituye ropa tendida, una placenta, una lechuga y un cetro. A nivel simbólico, las imágenes de su jeroglífico apuntan por el cetro Sekhem a la autoridad y al poder mágico. “Sh̄m” como elemento antropológico se utiliza tanto en vida del hombre como en su existencia post mórtem.

«Viene a ti tu sh̄m entre los j3hu
puro es tu sh̄m entre los j3hu
Tú eres puro, puro es tu k3 puro es tu b3
Puro es tu sh̄m.»²⁹

De esta cita, y otras de los textos funerarios, se desprende que “sh̄m” correspondía a la forma de poder y vida que el ser humano adquiriría desde su nacimiento; de hecho, en grabados de los *Textos de las Pirámides* se utiliza Sekhem (“sh̄m.t”) como forma o poder en conexión con “ḥk3”, de manera que el sujeto vivo o el difunto prevalezca a través de su energía en estados existenciales difíciles o momentos álgidos en los que tiene una meta que superar. No hay que olvidar que “sh̄m” constituye asimismo la fuerza creativa del cosmos desencadenada y utilizada por Atum-Ra y otros dioses en su proceso creativo.

Un último elemento antropológico que debemos considerar es el Ren “rn”, o nombre de la persona que para los egipcios tenía una identidad separada de la misma persona, lo que apunta a que no era meramente un recurso simbólico o nominativo. Su jeroglífico lo constituye un hombre con la mano en la boca, una boca y el elemento agua. La boca y el signo de lí-

nea agua son fonéticos, empero es probable que el simbolismo subyacente se encuentre aquí en el signo de la boca, por su interrelación fisiológica con la respiración y el sonido.

El “rn” posee asimismo una función primordial tanto en lo visible como en lo invisible. Durante la vida terrenal, el nombre que se escogía tenía una estrecha conexión con lo invisible, ya que dicho nombre estaba asimismo escrito en el cielo y era considerado, no sólo como algo nominalístico, sino algo profundamente significativo. Para los egipcios, el “rn” captaba la esencia del proyecto personal de la persona. En la vida post mórtem, el hombre era lo que permitía una cierta unidad y una identificación de los elementos antropológicos del difunto.

El problema de la identidad

Los egiptólogos que en el siglo XIX se enfrentaron a la antropología egipcia desde los esquemas antropológicos occidentales, basados en una mera división entre cuerpo y alma de herencia greco-cristiana, se quedaron perplejos frente a una noción de ser humano que abarca hasta diez elementos y en la que no hay fronteras claras entre lo material, lo psicológico y lo espiritual. Ante el espectáculo de un conglomerado tan fragmentado y disociado se llegó incluso a pensar que la antropología egipcia constituye una “antropología fantástica”, es decir, una teoría procedente de la especulación meramente religiosa, o de la disociación de la personalidad debido a uso de elementos alucinatorios.

La egiptología moderna ha intentado —como hemos comprobado— establecer una traducción aceptable para cada elemento, pero no ha conseguido darnos un mapa coherente unitario sobre el funcionamiento de esta antropología y sus significaciones globales tanto en la vida terrenal como más

allá de la muerte. Por motivos de espacio nosotros nos vamos a limitar a tratar la naturaleza de la conciencia egipcia desde la óptica del problema de la “identidad”.

Con respecto a la identidad del sujeto egipcio, egiptólogos modernos defienden la tesis de que dicho sujeto no tenía formada todavía la noción de una Subjetividad identitaria, y que la concepción de un Yo central referencial constituye un logro del pensamiento occidental. Debemos mostrarnos escépticos ante esta tesis que implica de nuevo una influencia hegeliana y que es muy difícil de aceptar en una cultura que posee claros conceptos sobre el pronombre “yo” (Inek) e incluso sobre el “otro” (Kj); además, textos de profunda reflexión como *Las Máximas de Ptahhotep* en los que la Subjetividad egipcia alcanza altos grados de introspección, limitan mucho la vigencia de este argumento. También lo desmiente el que semánticamente el término “Inek” provenga de conceptos como “juntar” y “reunir”.

A nuestro juicio, el punto de partida correcto en la antropología egipcia consiste primero en recordar que en lo referente al ser humano (independientemente de que k3, b3 y 3h sean atribuibles a dioses o a otras criaturas) los elementos antropológicos centrales de carácter no visibles son el “k3”, el “b3” y el “3h”. Dichos elementos son al mismo tiempo correlatos concienenciales y principios metafísicos que juntos abarcan en su mayor parte la identidad subjetual humana.

En segundo lugar, aunque sean de carácter no visible no significa que sean “espirituales”, en el sentido que en la Modernidad damos a este concepto, o sea, como a lo abstracto y sin conexión con lo físico. Los tres elementos poseen al mismo tiempo una dimensión energética o vital y espiritual o abstracta, de hecho su dimensión vital es de carácter bioenergético, y podríamos definirlos como que los tres estados de conciencia son “redes energéticas” que en la vida terrestre envuelven el cuerpo físico. Precisamente por esta razón el

“k3” y el “b3” (que no el “3ḥ”) son elementos que poseen una vertiente biológica y no sólo psíquica.

En tercer lugar, el “k3”, “b3” y “3ḥ” son al mismo tiempo principios individuales y universales, es decir, el “k3” como poder vital, no es sólo algo impersonal y/o colectivo, sino al mismo tiempo individual, y lo mismo sucede con el “b3” y el “3ḥ”. En cuarto lugar, los correlatos concienenciales que muestran son a la vez psíquicos y metafísicos, es decir, son partes divinas del hombre y, por esta razón, tienen diferentes grados de evolución y conciencia.

“K3”, “b3” y “3ḥ” forman una típica tríada egipcia cuyo objetivo consiste en aprehender simbólicamente gran parte del fenómeno de la conciencia humana en sus grados más elevados; de todas formas para completar la identidad humana hay que añadir el *ib* y el “ḥ3ybt” que también son elementos psico-energéticos, pero al mismo tiempo el *ib* constituye la función concienencial por excelencia, y el Khaibit “ḥ3ybt”, el elemento emocional e inconsciente.

Desde la perspectiva de la identidad, el “k3” constituye ciertamente el vehículo de la vida dada por los dioses, es el elemento que ancla el sustrato físico humano y transmite por herencia familiar las peculiaridades tanto físicas como psíquicas del ser humano. Esta energía de persistencia aun siendo universal concretará a la voluntad humana individual como “Inek”, es decir, como Yo egoico o Ego en el sentido del psicoanálisis moderno, como centro concienencial de autoafirmación de los deseos más sexuales y biológicos. Sobre el ancla del “k3” se facilita al “b3” que, por un lado, es el vehículo del aliento de vida vital de la persona y, por otro, constituye un elemento psico-energético individualizado que conforma el registro concienencial moral y de valores del Inek, del ego. Constituye, por tanto, una especie de súper-ego; pero al mismo tiempo constituye el correlato de la conciencia espiritual que se mantiene después de la muerte y así se inserta en

el “3h” y conecta con el “ib”. El “ib” que constituye más una función que una entidad metafísica, simboliza el Yo interior no ligado a los deseos instintivos, sino al correlato concien- cial por excelencia que conecta la parte egoica con la parte superior espiritual del hombre; por esta razón se le asigna el conocimiento directo e intuitivo, el Sia. En este esquema, el “h3ybt” o sombra, también un elemento psico-energético, poseerá un correlato concien- cial de baja intensidad, será de hecho el elemento inconsciente del Inek, el lugar donde se halla el alter ego en negativo de la persona. Finalmente, el “3h” constituye el elemento trinitario de síntesis del “k3” y el “b3”, siendo psico-energético ofrece un correlato concien- cial espiritual al que no siempre se accede, y en este sentido es el Yo superior o Yo divino, la parte accesible pero no con- cienciaada totalmente por el inek; el “ib” es a menudo una vía de acceso a él.

En la cultura egipcia, por tanto, el fenómeno de la con- ciencia se presenta como multívoco, en especial porque la conciencia no es igualada a la actividad concien- cial lógico- racional, sino que en el ámbito de lo concien- cial se abarcan muchos correlatos concien- ciales que aportan conocimiento a través de vías energéticas, espirituales emocionales e incons- cientes.

El resultado de esta descentralización de lo intelectual es que la conciencia no forma *solamente* un todo unitario; sino que al mismo tiempo se construye en grados de concien- ción y, sobre todo, de una forma multívoca, en la que para cada acontecimiento específico existe un grado concien- cial determinado. Esta particular visión de la conciencia coincide extrañamente con el concepto de henoteísmo que antes he- mos expuesto. De forma similar al hecho de que la noción de divinidad en Egipto no es solamente unitaria, sino al mismo tiempo múltiple, también aquí nos encontramos con un for- mato parecido. Las categorías base como el “k3”, el “b3” y el

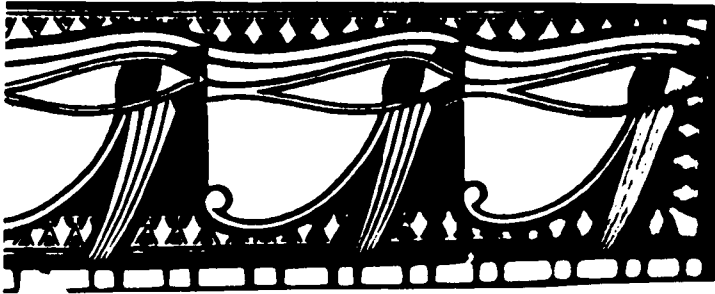
“3h” en el momento de su determinación expresan *toda* la conciencia en su función psico-energética determinada. O dicho de otra forma: aunque sea sólo una función psico-energética concienical la que está en acción, en aquel momento en este canal concienical se encuentra la identidad de la conciencia sin que exista una desvinculación con el resto.

O dicho de una tercera forma: la cultura egipcia ya desde tiempos ancestrales por herencia de una tradición en torno a la conciencia, ha aprendido que la conciencia humana no forma una unidad ni mucho menos una unidad intelectual; en la conciencia coexisten diversas funciones cuyo grado de ejercicio no es unitario, ahora bien esta pluralidad de funciones yoicas o correlatos concienicales no hacen caer al egipcio en la esquizofrenia. En absoluto, le muestran que cada grado de conciencia tiene un proceso de *evolución* y que cada uno puede transformarse y completarse.

La respuesta de por qué las categorías son éstas y no otras, sólo puede responderse en cuanto entremos en la parte post mórtem de la antropología. El que el egipcio aísle determinadas funciones psico-energéticas del ser humano y a través de ellas describa el fenómeno de la conciencia en toda su complejidad, corresponde pues no únicamente a la localización de sus elementos, sino que tiene relación con la experiencia de la dislocación de la unidad de la conciencia que se produce tras la muerte física.

Con esta tesis no negamos la identidad personal del sujeto en Egipto. El término “yo” es definido por la palabra “inek”, de la que ya antes hemos mencionado que etimológicamente se halla emparentada con la noción de “reunir”, “conectar”, lo que apunta a que una de las connotaciones del Yo egipcio subjetual consiste en la interconexión entre diferentes elementos. Hacia la misma dirección apunta el jeroglífico de “inek” descrito por una cesta con mango y un recipiente. El Yo egipcio, el Sujeto identitario egipcio, es y no es al mismo

tiempo unitario, constituye un centro de correlatos de conciencia expresados por la tríada “3h”, “b3”, “k3”, y el “h3ybt” y en grados menores en el “ib” y el “s3h” como funciones. En función de los contextos, el “yo” puede contenerse en el “b3” y expresar así las funciones propias del “b3”, sin que por ello el resto de los correlatos queden desconectados; de hecho, la personalidad se expresa en aquel momento a través del “b3”, sin que por ello entremos en contradicción identitaria con el “k3” y el “3h”.



Ojo de Horus sagrado.

La identidad humana y lo invisible

Cada cultura, una vez se ha puesto en marcha, se orienta hacia una serie de objetivos y coloca todo su dinamismo en una determinada dirección. La cultura de la Modernidad, heredera de lo greco-romano y lo judeo-cristiano, ya desde el Renacimiento pero sobre todo desde la Ilustración, decidió colocar su dinamismo en lo visible y lo material y para ello elevó el pensamiento lógico y racional al centro de sus decisiones; esto condujo inevitablemente hacia la elección de un determinado paradigma científico y hacia la elaboración de una ética y una política comunitarias. En esta carrera para do-

minar la naturaleza visible y material, Occidente ha realizado progresos inimaginables, llegando incluso no sólo a aproximarse a los límites naturales, sino a traspasarlos bajo determinadas circunstancias y a través de ingeniosas técnicas. La primera aventura fue la de dominar el *microcosmos* material, por medio del microscopio se llegó hacia la molécula y el átomo, y luego a través de la tecnología nuclear a la superación de la barrera de la indivisibilidad de la materia; finalmente, gracias al ADN celular consigue el conocimiento del código original de la vida y la posibilidad de modificarlo por medio de la biotecnología. La segunda aventura ha sido la del *macrocosmos*, gracias al telescopio y la mecánica sideral la cultura occidental se ha lanzado a la conquista del espacio exterior llegando aquí también a vadear los límites de la gravedad planetaria a través de la aeronáutica espacial y la tecnología de los viajes interplanetarios. En ambos casos, la Modernidad occidental ha topado con límites naturales de lo visible y material, pero no se ha resignado a detenerse en ellos, sino que ha encontrado vías tecnológicas para modificar, alterar o retardar dichos límites.

La cultura egipcia, al orientarse hacia lo espiritual y lo invisible, tomó ya desde sus remotos orígenes el camino opuesto a Occidente. Ninguna otra cultura de la antigüedad tuvo un interés tan pasional como Egipto en el tema que rodea la interioridad del ser humano y su destino. El centro de sus estudios fue el fenómeno de la muerte y de sus correlatos físicos y espirituales. De forma similar al empeño que la cultura occidental puso con la vida terrenal, Egipto pretendió descubrir que durante la muerte y junto con la corrupción de la materia, se llevan a cabo una serie de fenómenos hiperfísicos que afectan a la conciencia humana. La experiencia egipcia —como ellos la entendieron— afirmaba que tras la muerte se produce una disolución-dislocación de algunos correlatos concienenciales, pero que otros correlatos, en especial los ético-

espirituales, se mantienen en una gran durabilidad. A través de técnicas psíco-espirituales obtenidas en escuelas de iniciación religiosas, creyeron llegar incluso a otear la estructura de la dimensión invisible y a señalar en primer lugar que el centro de esta dimensión se organiza en torno a una relación escatológica y salvífica por medio del comportamiento ético-social de la persona en la vida terrenal. De esta forma, los correlatos de conciencia que permanecen tras la muerte física son dinámicos, es decir, recorren un trayecto evolutivo y llegan a adquirir un conocimiento directo e intuitivo de sus biografías terrestres, así como la posibilidad de grandes transformaciones personales. Eso es lo que se expresa en los tres grandes hallazgos post mórtem de los egipcios: la psicostasis, el juicio post mórtem o confesión negativa y la discutida ananciclosis.

También de forma similar a Occidente, la cultura egipcia no se detuvo en el conocimiento de los límites de la muerte y del ser humano físico, sino que trató, siguiendo su mentalidad, de vadear algunos de esos límites naturales a través de técnicas de alteración, modificación o retardamiento del fenómeno de la muerte. Se creía que por medio de esas técnicas de las cuales poco sabemos, el difunto podía autocontrolar su dinamismo y evolución en la dimensión de lo invisible, básicamente a través, primero, de una recuperación parcial de la pérdida de identidad de los correlatos concienenciales dislocados tras la muerte física, segundo, por medio del mantenimiento de la conexión entre algunos correlatos concienenciales no visibles y la sociedad egipcia en lo terrenal, y, tercero, a través de un autoconocimiento que permitía controlar hasta cierto punto la evolución psíco-espiritual post mórtem, su dinamismo y sus transformaciones. De todas esas técnicas, la momificación es a pesar de sus enigmas la más conocida, otras, como la ceremonia de apertura de la boca, también han llegado hasta nosotros, pero de la mayoría de los rituales y

técnicas sólo tenemos jirones e indicaciones deducidas a partir de lo que sabemos de los ritos funerarios.

Asimismo es sabido que todas esas creencias y experiencias de la cultura egipcia fueron en el Imperio Antiguo algo sólo reservado a la realeza, pero que luego al final de estas dinastías se produjo, debido a cambios sociales y políticos, con toda probabilidad la revolución religiosa más grande que históricamente se haya conocido, y que transmitió los “misterios de la vida post mórtem” y sus técnicas a todas las capas de la población, en un ejercicio de comunismo religioso de grandes proporciones. En esta popularización de las técnicas egipcias antropocósmicas, el conocimiento exacto y preciso de sus aplicaciones quedó desdibujado por la masificación y en gran parte porque los colegios sacerdotales codificaron dicho conocimiento para hacerlo difícilmente accesible a todo aquel que no lo conociese de antemano.

Por esta razón, los grandes textos funerarios que poseemos, como los *Textos de las Pirámides*, los *Textos de los Sarcófagos* y el *Libro de los Muertos*, sólo empiezan a ser significativos cuando podemos conectar los rituales y las indicaciones con la práctica de esas técnicas.

A fin de obtener respuesta al problema de la antropología egipcia con respecto a lo invisible, nos centraremos sucintamente en el *Libro de los Muertos*, que como sabemos se llama realmente en egipcio «De la salida a la luz del día». Recordemos para empezar que no es un libro unitario. Es decir, tenemos múltiples y numerosas ediciones ya que a partir del Imperio Medio y Nuevo se empezó a utilizar como “guía del más allá” y a ser enterrado junto a las momias de los difuntos. De hecho hay que recurrir a Naville,³⁰ quien ha recopilado sus ingentes variantes y ha presentado una edición más o menos unitaria, aunque también existen papiros como el de Ani o el de Turin, Nu o Nebseni, que presentan una buena edición de éste con capítulos más o menos completos.

Las recopilaciones modernas como la de P. Barguet³¹ nos lo presentan con 198 capítulos, pero su naturaleza, su orden y su significación y las varias hipótesis se hallan todavía hoy abiertas.

Lo que ha llegado hasta nosotros es sólo el texto y unas viñetas, pero aparte de la semántica de los jeroglíficos y la visualización de las imágenes que la completan geográficamente, hay que recordar que los capítulos son, de hecho, himnos para ser recitados poéticamente en voz alta con acompañamiento de música y, en algunos capítulos, con rituales de “hk3” específicos e incluso danzas. O dicho en otras palabras: para entender los capítulos del *Libro de los Muertos* no podemos hacerlo solamente con una lectura lógico-racional, dichos capítulos están diseñados para ser aprehendidos con correlatos concienenciales emotivos, inconscientes y espirituales; por tanto, todo lo que podamos inferir a nivel lógico-racional de los textos será siempre aproximativo.

Pero el gran debate sobre el libro *De la salida a la luz del día* reside en saber su exacta naturaleza y sus diversos objetivos. Sobre todo si además de ser un texto funerario es también un libro de iniciación y un libro “mágico” a nivel ritualístico. Muchos capítulos se refieren a una intención funeraria de culto a los muertos, a su onomástica y a su recuerdo, así como a técnicas de cuidado y conservación del cuerpo; pero otros capítulos trascienden esta dimensión estrictamente de culto funerario terrestre, para entrar a describir al viaje del difunto por el más allá, donde los correlatos de conciencia del difunto entran en contacto con una serie de pruebas y obstáculos que tiene que superar a través del conocimiento y fórmulas “hk3”. Esto ha llevado a muchos egiptólogos a aceptar que el *Libro de los Muertos* posee ciertamente una dimensión “iniciática” en cuanto al fenómeno de la muerte. Pero en muchos capítulos se nos dice expresamente que la activación y lectura de éstos es también beneficiosa para el vivo, con lo

cual entramos en el debate de si el *Libro de los Muertos* es o era al mismo tiempo un texto de carácter iniciático para los vivos en la existencia terrenal. Esto parece plausible dada la existencia en Egipto de los Misterios de Osiris especialmente en Abydos, aunque existen notables egiptólogos que ponen en duda que en Egipto existiesen “misterios” en el sentido heleno de la palabra.³² No obstante, un análisis sistemático de las fuentes apunta a esta posibilidad sobre todo si tenemos en cuenta que algunos capítulos, como el de la «Confesión Negativa», parecen realmente textos de comportamiento de colegios sacerdotales con carácter iniciático.

Si aceptamos la tesis de que el libro *De la salida a la luz del día* es un libro de iniciación *doble*, estaríamos ante un texto antropológico en el más genuino sentido de la palabra. Se trataría de un texto que a nivel iniciático explicaría la significación del mito de Osiris, central en la religión egipcia con respecto al conocimiento de lo invisible en el ser humano, y que tendría por objeto no sólo facilitar el tránsito al otro mundo de los difuntos, sino preparar conscientemente a algunos iniciados vivos en los misterios del Duat.

Se ha intentado a menudo, en la tradición investigadora, dar una visión aproximada de un posible orden del libro: existe una concepción de consenso para la mayoría de los egiptólogos, diríamos que canónica, que hay que recordar. Se supone, pues, que del capítulo 1 al 16 tenemos himnos y rituales relacionados con el enterramiento y sus ceremonias en las necrópolis y las tumbas, así como Himnos a Osiris y a Ra. Una segunda parte, donde se mostraría la significación de «la salida al día» con una regeneración del difunto y un poder sobre los elementos, abarca del 17 al 63. Un tercer apartado de continuación de «salir al día» del 64 al 129 se basaría en la transfiguración, es decir, la transformación del difunto en diversas criaturas, en utilizar la barca solar que recorre el Duat y sus misterios y, luego, el juicio ante el tribunal de Osiris. Y un cuarto apartado del 130 al

162 que ya se centra en las ceremonias de recuerdo y glorificación del difunto que se habían de realizar durante el año.

A pesar de su extrema complejidad, en el libro se pueden reconocer algunas categorías post mórtem que dibujan un escenario de lo que se entendía por la antropología de lo invisible.

El punto de partida antropológico según la concepción egipcia se centra en que tras el fenómeno de la muerte la conciencia individual persiste durante un tiempo, pero como yo concienical que interconecta sus diversas partes se halla amenazada de disolución o, por lo menos, de dislocación. Algunos de sus correlatos pasionales, emocionales inconscientes y energéticos entran como el mismo cuerpo físico y los humores en un proceso de separación e incluso de extinción. (Este proceso posiblemente es definido en algunos himnos como la segunda muerte.) El sujeto difunto entra en un período de desorientación y confusión, y es posible que los ritos funerarios egipcios post mórtem tengan el objetivo de intentar dar una cierta conexión a los correlatos concienicales que han perdido su identidad. Se inicia entonces un viaje psico-espiritual a través del Duat o mundo inferior, dividido según la tradición egipcia en doce horas nocturnas en las que el viajero se va a encontrar toda una serie de puertas que conllevan oportunidades de evolución para su conciencia pero también peligros de involución y confusión. El difunto va a realizar ese viaje con la certeza de seguir el camino que hizo por primera vez Osiris, y con plena identificación con aquella primigenia trayectoria.

Como todo en la cultura del Nilo, el Duat posee dos lecturas simultáneas. En su versión popular, constituye un reverso geográfico y temporal del universo egipcio ya que los nombres de sus puertas pueden identificarse con elementos geográficos y míticos del país; no obstante, al mismo tiempo su interpretación esotérica apunta a la aespacialidad y a la atem-

poralidad, se nos presenta como un lugar donde la tríada concien-
cial, “k3”, “b3” y “3h”, reflexiona sobre los sucesos fun-
damentales de su vida terrenal.

En un momento del viaje por el Duat, en una de las puer-
tas le espera un tribunal y un juicio al difunto. Introducido
por Anubis se halla en la sala de las “Dos verdades”, en la que
Maat está presente aunque sin tomar parte activa en el juicio
de los 42 jueces. El difunto pronuncia la confesión negativa
en su descargo y luego Thot es el que realiza la psicostasis, la
pesada de su corazón en una parte de la balanza y en la otra la
pluma de Maat de la justicia y la verdad; en el caso de que el
veredicto le sea desfavorable el difunto caerá en las garras de
Amnit el monstruo y permanecerá en las profundidades del
Duat como condenado, con el peligro de caer definitivamen-
te en lo no existente. Si supera el juicio, podrá continuar su
viaje y convertirse en *lakhw*, es decir en Iluminado. A partir
del juicio empieza una segunda etapa para el difunto, glorio-
so ya tendrá mucha más libertad y será capaz de dialogar con
los dioses, ascender al Cielo, estar en la barca de Ra, visitar la
Campaña de las Juncias, volver si lo desea a Egipto y ayudar
a sus descendientes, transformarse en otras criaturas y esca-
par fácilmente de las trampas que le pueden tender las entida-
des intermedias. Podrá asimismo realizar una evolución de
identificación con entidades divinas, y como hombre ilumina-
do tendrá una categoría de interconector entre cielo y tie-
rra que no poseen ni siquiera muchos de los dioses.

De nuevo la escena de la psicostásis tiene dos lecturas:
una popular que a *grosso modo* ya hemos descrito, y otra sim-
bólica y psicológica que el iniciado puede interpretar. La lec-
tura simbólica puede seguirse a partir de las imágenes presen-
tes en el momento del juicio. Hay dos deidades, Meskhenet y
Renenutet, que asisten junto a Thot Anubis y Maat a la pesa-
da del corazón del difunto. Ambas diosas son divinidades que
también asisten en el nacimiento del niño y determinan junto

a su nombre su destino vivencial. Hay que señalar que lo que se pesa es el "ib", la conciencia real del ser humano y no sus pecados, y que en la contrabalanza tenemos la pluma de Maat y no a la misma Maat, con lo que se apunta a que la pluma alude a la Maat que el hombre debía de realizar en su destino individual; además es esencial el fiel o peso de la balanza que aparece como "tekh". Por otro lado, el "b3" como pájaro asiste al juicio, pero no interviene en él directamente, sólo contempla. Toda esa compleja simbología permite, pues, interpretar más allá de la noción de un juicio externo al individuo, la versión de un juicio *interno* de éste. Incluso el monstruo que espera el resultado del juicio, "Amnit" (la devoradora), tiene dos lecturas: una como entidad popular maléfica que destruye o tortura a los difuntos y otra emparentada con "amm" que significa la "avidez de lo natural", símbolo de que si el difunto no consigue superar su evolución en el Duat, va a ser reabsorbido por los elementos groseros naturales. A eso alude la extraña composición de Amnit, cabeza de cocodrilo, pecho de león, patas delanteras de león y patas traseras de hipopótamo, que indican que cada elemento reabsorberá lo grosero y no existirá evolución espiritual.

La barca solar con los dioses, en el ocaso, se hunde en el país del Duat, y se ve el Sol de medianoche; según la concepción egipcia el Sol pasa por el país del interior de la tierra, atraviesa así en doce horas la región, cada hora atraviesa una puerta, o sea lugares diferentes. La significación de estos lugares para el difunto y su conciencia es doble, por un lado son estaciones en las que el difunto se purifica tras recordar su vida y actos pasados, por otro, son lugares de iniciación donde espera pruebas que coinciden con estas reflexiones. Las pruebas son una metáfora para indicar las situaciones de la vida terrenal pasada. Una de las significaciones del título del libro *De la salida a la luz del día* implica esto, el triunfo sobre la muerte tras pasar una serie de pruebas y poder salir al día, al cielo, es

decir la ascensión a la inmortalidad astral, junto a Ra y la barca solar. (Cierto que a menudo «salir al día», se realiza incluso antes del juicio, no como iluminado sino como “b3” o sombra, también tiene esta expresión esa segunda significación.)

La cuestión de la ananciclosis

Pero todo ese paradigma fantástico de existencia post mórtem no aclara finalmente el destino del ser humano a nivel general y sobre todo su exacta conexión con la dimensión terrestre. Para ensayar una respuesta a esta pregunta decisiva, los egiptólogos han encontrado una palabra exótica: *ananciclosis*. Como ya apunta su semántica, el término indica que en la supervivencia individual de la conciencia su destino final consiste en una evolución en ciclos: el sujeto se transforma y se identifica con una serie de entidades que le permiten vivir diversas existencias; de hecho, el término “ananciclosis” posee una significación negativa peyorativa, significa estar “atrapado” en estos ciclos. El problema que se presenta aquí es saber si una vez el difunto sale al día y se reúne con los Dioses, vuelve a encarnarse años más tarde en un cuerpo humano y vive una nueva existencia terrestre en conexión con la evolución realizada en la fase post mórtem. O dicho de otra forma: si la ananciclosis, de hecho, no es nada más que una variación de la conocida metempsicosis órfico-pitagórica o algunas de sus variantes, como la palingenesia de carácter romántico.

La mayoría de los egiptólogos niegan una traducción de la ananciclosis como reencarnación o metempsicosis, no obstante, una minoría sí la afirma, y la afirma a través de análisis de los textos religiosos egipcios. Vamos, pues, a revisar estas hipótesis en especial en egiptólogos como Faure, Maspero y Mayassis.

En primer lugar existen pruebas directas y explícitas de que los egipcios conocían la transmigración o algo muy cercano a ella, es decir, la posibilidad de la reencarnación de la identidad individual concienical en otro cuerpo en otra época histórica temporal posterior a la muerte del protagonista. Existe un ciclo de narraciones escrito en demótico, Papiro Cairo 30646,³³ que narra las aventuras de Setna Chaemwese para apropiarse de un libro de magia, el libro de Thot, y que data aproximadamente del siglo -I, junto con una continuación de otro «papiro 604» del Museo Británico también demótico, quizás posterior en uno o dos siglos al anterior y que cuenta la vida del hijo de Khaemuas conocido como Si-Osire, que significa literalmente Hijo de Osiris. Sin entrar en lo rocambolesco de la historia típicamente egipcia con el tránsito por el Duat de los protagonistas y sus actuaciones místicas y mágicas, lo cierto es que al final se descubre que Si-Osire ha regresado para ser iluminado a la tierra de Egipto y se ha encarnado en otro cuerpo. De hecho era Horus-el-hijo-del-lobo que había reencarnado para enfrentarse a la amenaza de los magos etíopes que iban contra el faraón. Es verdad que la reencarnación aquí parece ser única, ante un motivo excepcional, pero apunta a que por lo menos en la mentalidad egipcia tardía helenística la ananciclosis podía completarse o sincretizarse con la metempsicosis de procedencia griega. También en el cuento de los «Dos hermanos Bata» se venga del odio de su mujer, quien devenida su madre le habría perseguido en su primera reencarnación.³⁴

En segundo lugar tenemos citas directas de viajeros helenos y posteriormente de filósofos neoplatónicos y neopitagóricos que asumen, sin lugar a dudas, que la ananciclosis era una variación sobre la metempsicosis. El primero, Heródoto, quien expresamente señala que la doctrina de la inmortalidad del alma en Egipto se halla ligada directamente a la doctrina de la transmigración. Es difícil negar la autoridad de Heródo-

to partiendo de la premisa de que según cuenta él mismo tuvo acceso a alguna ceremonia de iniciación; no podemos aceptar simplemente la tesis de algunos helenistas³⁵ que niegan la certeza de sus experiencias atribuyendo una confusión a Heródoto con los rituales órficos y pitagóricos. Modernamente ha sido Faure³⁶ quien partiendo de Heródoto en sus estudios sobre los presocráticos y Egipto ha afirmado la plausibilidad de que la transmigración de las almas estuviera en juego en los procesos de transformaciones egipcias en el Duat. Pero además una gran parte de neoplatónicos, como Plotino, Porfirio, Proclo y, sobre todo, Jámblico, señalan sin lugar a dudas que los egipcios sostenían una variante de la metempsicosis.

En el capítulo XVII del *Libro de los Muertos* tenemos algunos pasajes que quizás apunten tácitamente a que las transformaciones han de entenderse desde el trasfondo de una teoría de la transmigración.

«Soy el fénix (“benw”) que está en Heliópolis, aquel que tiene en cuenta lo que existe (la ley de la existencia)
¿Quién es? Es Osiris lo que existe.»³⁷

Partiendo de este versículo, el egiptólogo Mayassis³⁸ señala que el “benw” de Heliópolis, el pájaro Fénix, era el emblema de Osiris y de toda conciencia del difunto; simboliza a nivel de imagen la “ley de la existencia”, ya que el Fénix que según el mito resurge constantemente de sus cenizas, representa la sucesión de existencias a las que el alma se ve sometida tras la muerte. El Fénix de Heliópolis simbolizaba asimismo la vuelta de Osiris a la luz, a la Heliópolis celeste y al periodo solar. El Fénix simboliza así la vida universal y eterna del alma-conciencia del hombre en la pluralidad de sus manifestaciones en una transformación perpetua. Al mismo tiempo es asimismo el símbolo del Sol elevándose, testimonio tangible en la Tierra del gran misterio de una constante renovación

diurna símbolo de la resurrección. Horapollon confirma esta comprensión egipcia del Fénix y su simbolismo en su famosa obra.³⁹

Por otro lado, el centro de la conexión del difunto con la reencarnación en el capítulo XVII del *Libro de los Muertos*, se centra después de la simbología del Fénix en la “ley de la existencia” o de “todo lo que existe”. Para Mayassis, la ley de la existencia constituye la ley de las encarnaciones perpetuas y de los renacimientos perpetuos, y la asocia al concepto de fatalidad “heimarmene” heleno, es la ley de los ascensos y de los descensos de la psyché. La conexión entre ley de la existencia y “heimarnene” la realiza Mayassis a través de Jámblico en su capítulo VIII de los *Misterios Egipcios* en el que se ocupa de la reencarnación hablando de la religión egipcia.⁴⁰ Las almas son así sometidas a un proceso alterno de resurrección que parece estar inspirado en los ritmos de renovación de la naturaleza astral y en el hecho de que Osiris se halla al mismo tiempo en el Duat y en el Cielo como constelación.

Por otra parte, Mayassis señala que existen en los textos funerarios egipcios una serie de citas sorprendentes en las que se muestra la angustia de los egipcios con respecto a la idea de la reencarnación del rey sobre la Tierra según la ley de la existencia ineludible.

«Establece Amón-Ra mi paz en verdad a fin de que mi persona permanezca en el Imenti hasta los siglos de los siglos.» [Manuscrito Ramsés III, Harris (147 Mayassis)]

También cita un texto de los *Textos de las Pirámides* para demostrar este horror a la reencarnación terrestre:

«Ellos te dicen ¡oh, rey muerto!
Tú partes y vuelves, tú duermes y te despiertas, tú mueres
y tú renaces...

El rey muerto es Osiris en polvo. Su horror es la tierra, el no entrará en Geb. El será aniquilado cuando él duerma en la casa de la tierra.

El horror del rey muerto es la tierra».⁴¹

Según Mayassis, no se trata de horror a la descomposición ya que el rey está perfectamente momificado, sino que la conciencia del rey teme una segunda venida a la Tierra.

La conclusión de Mayassis es imaginativa:⁴¹ La noción de inmortalidad egipcia consistía en un vivir y morir perpetuo que el alma atravesaba guardando su identidad. La vida terrestre era sólo un devenir, o sea Kheper (“hpr”), en el conjunto de encarnaciones (Kheper) que les habían precedido y debían seguir. Ella tenía una duración infinita antes del nacimiento y lo tendría después de la muerte; y cita a Maspero indicando que el alma egipcia no era inmortal sino más bien eterna. Pero el gran dilema egipcio era como conciliar *la ley de la existencia*, la ley de las múltiples ananciclosis y/o reencarnaciones con el vivo deseo de ganar la iluminación y quedarse con los Dioses en el cielo.

Ese dilema además habría que matizarlo en cuanto que las almas que superaban el juicio y continuaban en el Duat su evolución y sus transformaciones y sus visitas al Campo de las Juncias, no todas podían alcanzar el estado de *Imakhu*, de iluminación, que junto a los dioses les hacía escapar de la ley de la existencia y, por tanto, de la reencarnación.

La solución a esta aparente aporía creemos que puede resolverse si aceptamos que los egipcios conocían bien que durante la vida post mórtem la reencarnación era una posibilidad real a la que estaban sujetas las almas que no conseguían ascender hasta la barca solar y estar con los dioses en las estrellas. Sólo una minoría podía escapar a la reencarnación, y en cambio una mayoría quedaba sujeta a ésta.

Si aceptamos esta hipótesis explicativa las piezas del rom-

pecabezas antropológico empiezan a encajar. Desde esta nueva óptica, la enigmática práctica de la momificación y todo el rito funerario que ésta conlleva adquiere un nuevo sentido. La conservación durante años del nivel físico humano, según la mentalidad egipcia, interrumpía o retardaba, por un lado, el proceso de una nueva reencarnación, ya que la conciencia humana difunta a través del hilo conductor del cuerpo y la tumba, permanecía mucho más tiempo atada al Egipto terrenal y a su familia. Por otro lado, la momificación, o sea la reunión de los miembros corporales, potenciaba asimismo el que la dislocación de los correlatos concienciales no siguiese el curso habitual y la identidad humana pudiese ser, a través a maniobras funerarias y rituales, por lo menos reconducida; de forma que el “b3” y el “k3” tuviesen un canal de contacto con el mundo visible. Lo esencial es que en esta alteración del proceso normal de disolución física y emocional del Sujeto post mórtem, este desarrollo se podía llevar a cabo sin frenar la evolución espiritual del difunto; la Sombra (“ḥ3ybt”) por ejemplo, según vemos en los textos, debía de ponerse en un proceso dinámico, y el “k3”, el “b3” y el “j3k” no tenían tampoco obstáculos para viajar en evolución por el Duat.

Es precisamente desde esta perspectiva, aceptando que la ananciclosis es en última instancia una suerte de transmigración de las almas, o por lo menos no la excluye, cuando la perspectiva *iniciática* de los ritos funerarios egipcios empieza a tener una explicación plausible. Ya habíamos indicado, tanto si algunos textos del *Libro de los Muertos* pertenecen a escuelas sacerdotales de carácter iniciático como si no que dichos textos constituyen para el vivo y el difunto una clara introducción iniciática al misterio de la muerte humana y cósmica. Los textos y los rituales constituyen una guía del más allá y son una ayuda psicológica para, según la mentalidad egipcia, conocer los acontecimientos espacio-temporales post mórtem. A través de ese conocimiento previo de un es-

tado que se desconoce (en eso consiste la iniciación), el vivo/difunto descubre que lo fundamental en esta nueva dimensión de la conciencia es el evolucionar, y que no sólo existe una existencia post mórtem, sino que dicho proceso se halla ligado intrínsecamente con el conocimiento y la praxis que el hombre ha realizado durante su existencia terrenal. El destino final de esa evolución post mórtem siguiendo la Regla se vertebra en una vuelta a la dimensión terrenal para continuar el autoconocimiento del hombre. Precisamente la religión y la “ḥk3” egipcias modifican o alteran ese escenario post mórtem natural, a través de los ritos egipcios se abren varias posibilidades. Según la mentalidad y creencias egipcias, los ritos retardan la reencarnación y mantienen así a los espíritus de los difuntos conectados con Egipto. En otra posibilidad, una vez retardada la reencarnación por vinculación al país, ésta se produce en el mismo Egipto, pero también queda abierta la de un autoconocimiento de la conciencia post mórtem, de devenir iluminado, de mantenerse ya con los dioses en el Imenti; e incluso escapar a la transmigración en el futuro. El verdadero valor de la reencarnación se obtiene a través del pensamiento concienical, la reencarnación ofrece la posibilidad de una evolución concienical integral para el hombre, de desarrollar todas sus posibilidades como “j3k”, como el Yo iluminado, de volver a situarse en situaciones parecidas en las que no supo superarlas e incluso compensar y armonizar aquellas acciones que quedaron en suspenso en sus primeras existencias.

Más allá de esta hipótesis de creencia, lo cierto es que el carácter iniciático de los textos funerarios expresan claramente el gozo por una resurrección de la conciencia individual humana, y por la adquisición de un poderoso conocimiento de la geografía mística y de la forma en que el ser humano pueda evolucionar. Finalmente, si aceptamos la teoría de la transmigración de las almas ligadas al territorio de

Egipto, el título del libro *De la salida a la luz del día* adquiere asimismo una doble significación: más allá de definir el ciclo tradicional religioso que efectúa el alma del difunto por el Duat y su ascensión hacia la barca solar, alude al mismo tiempo a una resurrección futura en la dimensión terrenal tras una trans migración concien cial en otro cuerpo.

Tanatología y el mito de Osiris

La hipótesis que hemos planteado en torno a la ananclo sis-reencarnación podemos también tratar de probarla a través de una interpretación hermenéutica del conocido Mito de Isis y Osiris. Dicho mito constituye, junto con el mito solar, la columna vertebral de la religión y de la cultura egipcias. Mientras el mito solar nos explica el misterio de la creación por los dioses, el mito de Osiris nos traduce la estructura y el destino del hombre, es por tanto un mito antropológico por esencia y estructura. Además, la cultura egipcia elevó el mito de Osiris a nivel de tragedia nacional, si tenemos en cuenta las representaciones populares y las procesiones litúrgicas que impregnaban las celebraciones y festividades estatales. La pasión y muerte de Osiris *mutatis mutandi* correspondía a lo que en las religiones monoteístas como el cristianismo puede ser la Pascua y Semana Santa; es decir, se trata de la identificación antropológica de la conciencia humana con un arquetipo que explica el sentido de su vida y el destino del hombre sobre la Tierra y en el más allá.

La mejor fuente para realizar una hermenéutica del mito sigue siendo la obra de Plutarco *Isis y Osiris*. Plutarco nos resume el núcleo del mito que implica también a Isis, Horus y Seth. Como sabemos las principales estaciones son las siguientes: Se inicia con el reinado de Osiris y su viaje a tierras lejanas tras haber entregado la cultura a los hombres; luego la

conspiración y el asesinato de Osiris por Seth, su hermano y 72 conjurados a través de su ahogamiento en el delta tras la estrategia de introducirle en un sarcófago; el hallazgo del cuerpo en Biblos por la desesperada Isis en un sicomoro; el rapto posterior del cuerpo por Seth y su desmembramiento; el arte “hk3” de Isis en recomponer el cadáver de Osiris, y la pérdida del falo de éste, así como la relación post mórtem entre Isis y Osiris y el nacimiento del Horus niño que vengará a su padre tras la difícil lucha con Seth.

Para nuestro estudio no nos interesa la primera parte de interpretación del mito en la que Plutarco —como ya vimos anteriormente— se centra en la vertiente cósmica del “ntr” Osiris y de Isis, ni tampoco sus interesantes reflexiones sobre la hermenéutica del mito egipcio en general y su simbolismo, sobre el cual volveremos más adelante, ahora nos interesa básicamente la interpretación de la muerte de Osiris y su traspaso al Duat.

Plutarco después de aproximar a Osiris al dios griego Dionisos escribe lo siguiente:

«No debe considerarse un despropósito que los egipcios sostengan en su mitología, que el alma de Osiris es eterna e incorruptible, que su cuerpo es despedazado y diseminado varias veces por Tifón-Seth y que Isis errante por todo lugar, lo busque y llegue nuevamente a recomponerlo. Efectivamente, el Ser que es también la inteligencia y el bien, es superior a toda corrupción y a todo cambio. De él se desprenden las imágenes modelo en la materia corpórea y sensible, ella es la que recibe determinantes, formas y parecidos de la misma manera que la cera recibe la huella del sello. Pero esas huellas no son eternas. Son aprisionadas por el principio desordenado y tumultuoso que, relegado en este mundo lejos de las regiones excelsas, lucha contra Horus, contra ese dios engendrado por Isis para que sea imagen sensible del mundo inteligible. Por eso se dice que Tifón acusa a Horus de ser hijo bastardo,

porque no es puro y sin mezcla, como la divina razón de Osiris, [...] y que por su entrada en el mundo corporal ha sido corrompido por la materia»⁴².

Aunque Plutarco se muestre cuidadoso al interpretar el mito y no explícito, el texto apunta claramente a la identificación de Osiris con el destino del ser humano post mórtem. La pasión de Osiris es consustancial a cada humano; el fenómeno de la muerte ineludible para el humano enmarañado con la materia y sus contradicciones y con el mal, tanto social como cósmico inmanente al mundo, conlleva la descomposición de su unidad física y concienical, aparece el desmembramiento natural igual que el que sufrió Osiris en el principio de los tiempos. De la misma manera que Osiris, el ser humano se halla desconcertado e impotente ante la muerte física. Pero como Osiris, el ser humano posee una parte concienical divina no corruptible que permanece post mórtem, esa permanencia sólo es posible por Isis. La diosa de la Enéada simboliza aquí, por un lado, una unidad con Osiris su hermano, es el principio femenino de la conciencia divina humana, la parte inmortal que es capaz de reagruparse por sí misma; por otro, como diosa de Egipto es la señora de “ḥk3”, es decir, Isis la gran maga que es capaz de aplicar la técnica de la momificación y los rituales reagrupadores de la unidad de la conciencia y del cuerpo. Los catorce trozos en los que es partido Osiris corresponden con las horas de tránsito por el Duat, y las tretas y engaños de Seth ya con Osiris en estado post mórtem apuntan al hecho de que la parte del ser humano que sobrevive gracias al cuidado de Isis debe de regenerarse de su contacto con las contradicciones terrenales. El engendramiento de Horus, como hijo póstumo de Osiris, por medio de la regeneración de Isis, también posee un doble significado: en el escenario del estado faraónico simboliza la continuación de la realeza desde el padre hacia el hijo, y la superación de la

muerte paterna y la rebelión que simboliza el que el estado se halle sin faraón legítimo; pero al mismo tiempo la figura de Horus, como se insinúa en la cita, simboliza la resurrección del alma humana que se ha regenerado y conseguido su reagrupamiento y su regeneración conciencial, es el triunfo del principio inmortal y divino, que vuelve en una resurrección a la dimensión terrenal bajo otra forma. De aquí que en la cita de Plutarco se señale que Seth-Tifón ponga en duda la divinidad absoluta de Horus definiéndolo como bastardo; como conciencia divina regenerada, Horus es noble e inmaculado, pero por su vuelta a la Tierra torna a aprisionarse con lo sensible corporal y se expone a nuevas contradicciones.

Desde este modelo de interpretación, por tanto, el Mito de Osiris contiene al mismo tiempo una *doble* significación: en una línea interpretativa muestra el núcleo fundamental de la religión egipcia tratando de controlar el drama cósmico del ser humano; el mito expresa la posición egipcia frente al fenómeno de la muerte y lo decisivo que es para que el difunto evolucione en el Duat realizar todo el ritual funerario y momificadorio dirigido a alterar y mantener en el estado post mórtem la conciencia humana y sus vinculaciones con Egipto. En otra línea interpretativa, Osiris no representa otra cosa que la conciencia individual humana, la tríada Osiris-Isis-Horus simboliza los estados diversos por los que atraviesa la conciencia individual humana, un ser humano que en su fase osiriaca muere frente a la negatividad cósmica del mundo sethiano y penetra en el mundo de la descomposición y separación, pero en su fase isiacca es capaz de regenerarse y autocogerse de forma que emancipada de la influencia sethiana, puede resucitar en su fase horiana como un nuevo ser que llevará a término el programa de evolución personal.

En las postrimerías de la exposición del mito, Plutarco señala también lo siguiente:

«Pero existe otra creencia que inspira a los sacerdotes de hoy sagrado terror; la ocultan cuidadosamente y no la revelan sino con gran reserva. Esta creencia es que Osiris gobierna y reina en el mundo de los muertos [...]. Como la gente ignora la manera cómo puede ser cierta esta creencia la transforma; se figura que Osiris, ese Dios puro y santo, reside verdaderamente en la tierra y debajo de ella, allí donde se entierran a los muertos. Pero ese Dios habita lo más lejos posible de la tierra. Inalterable e incorruptible, continúa extraño a toda sustancia capaz de corromperse y perecer. Las almas de los hombres mientras moran en este mundo contenidas en las mallas de la red del cuerpo y sometidas a las pasiones, no gozan de la participación del Dios—; la única participación que de él tienen es aquella que les permite la claridad de su inteligencia a través de la filosofía como en un sueño velado. Pero una vez libres de los lazos que les retenían, trocan las almas su estancia en la tierra por la morada inmaterial invisible, pura y liberada del trastorno de las pasiones, entonces este mismo Dios es su jefe y rey...»⁴³.

A pesar del platonismo que destilan estas frases, la cita nos da una nueva reflexión del mito de Osiris, esta vez desde la perspectiva de la localización del Duat y la geografía post mórtem. Preocupado en demostrar que la religión egipcia no es supersticiosa sino espiritual, Plutarco critica la noción ancestral de localizar el reino de los muertos bajo la tierra como Hades heleno, tratando de demostrar que ya los sacerdotes egipcios, como posteriormente los pitagóricos, indicaban que el Duat y el reino de Osiris no se hallan localizado bajo tierra, sino en un lugar celeste astral, transgeográfico.

Posiblemente, una de las claves finales del Mito de Osiris con respecto al destino del hombre post mórtem se localiza en un detalle tan inadvertido como la pérdida del pene de Osiris. Como sabemos, a pesar de los esfuerzos de Isis, la recuperación del cadáver de Osiris no es completa, el Osiris

embalsamado resta sin pene que ha desaparecido en Oxirrinco; no obstante, y a pesar de esa ausencia del falo, y por tanto de la capacidad sexual reproductiva, Isis es capaz de engendrar un hijo de él. El simbolismo de la falta del falo alude directamente a que el nacimiento de Horus no es material, sino que tendrá un carácter espiritual; se alude a que la unión de las dos vertientes del ser humano espiritual: la Osiriaca y la Isiaca pueden engendrar espiritualmente la tercera fase que es la Horiana, más allá de todo escenario corporal y físico.

O dicho de otro modo: El mito de Osiris nos muestra algo unitario que es múltiple. Son tres hipóstasis en una: Osiris en Isis y Horus. El alma humana es el objeto más luminoso de la creación, ella es eterna en sí misma; Osiris en el cofre y en el sicomoro representa el alma encarnada en su descenso material; para realizar su ciclo, sin embargo, y hacer frente a la muerte necesita de su parte divina y regeneradora que es Isis, a fin de devenir Horus en una nueva existencia. Osiris es el arquetipo del primer iniciado, el que ha atravesado y conocido los Misterios post mórtem, el misterio más importante del hombre, el de la muerte y su significación que da pleno sentido a su vida terrenal. Según Damascio,⁴⁴ el sentido oculto de la mitología de Osiris es la *evolución* de las almas, su vuelta a lo divino y su reconstrucción después de su desmembramiento y la posterior fusión con lo divino.

La psyché en Egipto y Grecia

La comprensión homérica griega del ser humano se basa en una antropología prioritariamente anclada en lo visible. El hombre arcaico griego es un compuesto de *soma* y *psyché*, de cuerpo y alma, pero la *psyché* homérica no se halla apoyada en un sistema religioso que clarifica el problema de la muerte humana y el destino de la conciencia individual. La *psyché* es

contemplada en el periodo arcaico como un soplo de aire que conlleva la vida, y que al morir abandona bruscamente el cuerpo como aliento. Su destino en el escenario oscuro de la religión y la mitología olímpica consiste en, tras cruzar el río Aqueronte, un descenso al interior de la tierra, donde como sombra, vagará con las almas de otros finados clamando venganza o añorando nostálgicamente la vida terrenal. Las mismas nociones de lugares más agradables como los campos Elíseos no se hallan definidas claramente en los primeros tiempos de la religión olímpica y hay que esperar hasta siglos posteriores a que poetas vayan describiendo con más claridad los lugares geográficos post mórtem. De hecho no será hasta la llegada del orfismo y del culto a Deméter y Dionisos con la religión de los misterios –de clara influencia egipcia– cuando los contornos de lo invisible empezarán a tener relevancia para la antropología.

En el marco posterior de la filosofía presocrática helena, la reflexión sobre el hombre tomará dos caminos distintos: por un lado, el de la escuela Jónica con pensadores como Anaximandro (el primero en esbozar una teoría pre-científica del origen del hombre), línea que heredará luego la sofística que decididamente describirá por primera vez la *physis* del *anthropos* como un conglomerado de soma y psyché, en el que el núcleo de su conciencia y su identidad será la vertiente del logos, o sea de la intelectualidad, de la capacidad para dialogar y practicar la dialéctica argumentativa. Por otra parte, aparecerá la concepción del hombre pitagórica, que fuertemente influida por Oriente y Egipto partirá de la tesis de la necesidad de entender el *anthropos* también desde lo invisible. Será el pitagorismo el primero, junto con el orfismo, en afirmar de forma radical la inmortalidad de una parte del alma humana.

Habrá que esperar, no obstante, hasta Platón para que Grecia elabore una teoría de la psyché de una cierta complejidad. Como es habitual en el pensador ateniense, Platón intenta en

textos como *La República* o el *Fedro* buscar un compromiso entre la influencia pitagórica y la posición de la sofística ilustrada en torno al ser humano. En este contexto, Platón⁴⁵ elaborará una teoría de la psicología humana en la que la *psyché* ya no será un elemento unitario, sino de naturaleza triple. En el modelo platónico tenemos un elemento racional, un elemento pasional y otro elemento apetitivo. Platón presenta una escala valorativa de estas tres naturalezas de la *psyché*: la parte fundamental donde reside el centro de la conciencia humana y su existencia es la parte racional, la parte emocional es valorada como un aspecto ambivalente pero que puede servir para apoyar a la parte racional, y la parte instintiva y apetitiva es contemplada como un obstáculo para el desarrollo humano. En Platón sólo la parte racional es inmortal, y por tanto es espiritual, mientras que las otras dos partes del alma desaparecen y se descomponen con el cuerpo físico.

Es obvio que por influencia pitagórica en esta teoría antropológica de Platón tenemos ecos de la antropología egipcia. Platón empieza a distinguir "elementos" nominales dentro de la *psyché* al igual que en la cultura egipcia, y sobre todo acepta que alguna parte de la *psyché* es totalmente inmortal por ser divina mientras que otras partes se hallan abocadas con el cuerpo a la corrupción y extinción. Platón, pues, acepta que lo invisible o inmaterial es lo que da sentido al destino del hombre. Pero en el compromiso platónico entre Oriente y Occidente, se deslizan dos aspectos con respecto al problema de la identidad que van a tener una gran trascendencia en la cultura occidental, y que ahora desde la otra orilla egipcia podemos descifrar con claridad. En primer lugar, la teoría platónica rompe con el carácter multívoco de la conciencia humana, y se determina una conciencia como tal unitaria. En segundo lugar, la parte inmortal unitaria se identifica radicalmente con lo espiritual, pero interpretando esta dimensión espiritual como intelectual. De aquí que otros aspectos cogniti-

vos espirituales no hallan eco en la cultura griega y que además se acentúe una mayor separación entre lo natural, que queda muy devaluado, y lo espiritual, que es entronizado. Todo eso conduce en Platón y Aristóteles a una correspondencia entre conciencia, espiritualidad y racionalidad extraña a la mentalidad egipcia. Es cierto que el abandono del pensar simbólico en la antropología clarifica el escenario de la identidad humana, pero esto se lleva al mismo tiempo a término a través de un empobrecimiento de los diversos correlatos de la conciencia. Habrán de pasar siglos hasta que la psicología moderna recupere algunas de aquellas categorías concienciales, como lo inconsciente o lo psico-energético.

Esto tendrá enormes consecuencias por lo que concierne al ideario del *sofos*, del hombre sabio. En Grecia, el *sofos* será aquel ser humano que domine y controle los instintos y las pasiones por medio de la racionalidad y la moderación. El sabio es aquel que encuentra la justa medida para el control de su yo con la racionalidad y que contribuye decisivamente con su conocimiento al mantenimiento del orden de su *polis*. En cambio, el ideal de la sabiduría egipcia, como leemos en las *Máximas de Ptahhotep*,⁴⁶ va a consistir no tanto en un control rigorista sobre instintos o pasiones, sino en una correcta utilización de la energía, del “k3” vital del ser humano para seguir la Regla o Maat, de forma que evolucione hacia el cuidado de su “b3” y la obtención a través de su “3h” de la iluminación.

En cuanto al tema de la inmortalidad del alma, es cierto que Platón señala a lo invisible asimismo como fundamental en el sentido y el destino final de la vida humana aunque tenga que recurrir al mito heleno racionalizado para ello; pero Platón, de hecho, se halla en franca minoría frente a otras escuelas griegas. Tanto la tradición eleática, como la sofística o la milesia no contemplan lo invisible como un componente constitutivo para el destino del hombre, tampoco los atomistas ni la filosofía aristotélica tendrán en cuenta ya el tema de

la inmortalidad como esencial a la hora de explicar el fenómeno humano.

La antropología egipcia *de facto* había basado toda su compleja descripción y sus categorías y correlatos concien- ciales en la experiencia y el contraste del tránsito de la vida a la muerte. Los grandes elementos de la conciencia egipcia tienen como hemos visto dos vertientes y dos actuaciones en función de si están localizados en la vida terrena o en el Duat. Existe además la sospecha de que las divisiones yoicas egip- cias (k3, b3, 3h) acaban siendo determinadas cuando se ex- plora la vida post mórtem, porque sólo en la existencia post mórtem es posible definir con toda su trascendencia un ele- mento ante mórtem. La teoría de la inmortalidad es, pues, la condición *sine qua non* de la cultura del Nilo. Es más, tanto a nivel ético y escatológico como a nivel de destino individual, el hombre ("rtm") egipcio sólo es entendible y comprensible desde su referencia con la otra dimensión. A partir de Grecia, por tanto, y de la ruptura con la antropología egipcia, la teo- ría de la inmortalidad dejará de tener relevancia sobre la an- tropología, con lo que lo invisible perderá en el futuro su ca- rácter constitutivo.

4. LA EGIPTOSOPHIA

Hemos contemplado e interpretado sucintamente desde la perspectiva de la mentalidad egipcia los dos grandes conglomerados de su cultura: la Creación del cosmos y su Antropología, y hemos localizado en ellos numerosos elementos que pueden definirse como coherentes y metafísicos, en el sentido literal de la palabra, es decir, principios que sirven como fundamento a la naturaleza visible y se hallan más allá de ésta. No obstante, esos conceptos y principios son pensados a través de un modelo cognitivo diferente del que utiliza la filosofía occidental; las tesis sobre la unidad y la multiplicidad simultánea de lo divino en el henoteísmo egipcio, y la identidad y la diferencia simultáneas en la conciencia del Yo humano nos llevan a la necesidad previa de clarificar el modelo de pensamiento egipcio. Junto a esta tarea, este tercer capítulo también abordará aunque sea con cierta brevedad el tema de si existió algún pensamiento genuinamente egipcio que tuviera cierta similitud con lo que los griegos llamaron siglos más tarde “filosofía”. Si entendemos por “filosofía” la noción greco-latina clásica de un conocimiento codificado en una trama de conceptos universales y coherentes, defendidos por diversas escuelas que reflexionan en torno a los principios, las causas y las definiciones globales de la realidad del hombre y de lo divino, entonces no debemos esperar encontrar fi-

losofía en Egipto. Por otro lado, en cambio la reflexión humana sobre las causas de las cosas y su misma especie es ancestral. Podríamos decir que desde el paleolítico más antiguo el ser humano ha ido elevando su pensamiento concienical en diversos grados: en un principio se vio obligado a concieniciar en un cierto grado de abstracción concienical la naturaleza, y la descubrió como tal; luego descubriendo al otro descubrió concienicialmente su Yo y su personalidad, y finalmente en un tercer grado de conciencia el hombre terminó por preguntarse acerca de su lugar y su función en el mundo y qué le cabía esperar de ello. Este tercer grado del pensamiento concienical presupone una cierta madurez y estabilidad en el ser humano y en su control de la naturaleza y la creación de una cierta cultura, y desde esta óptica es obvio que una cultura tan sofisticada en muchos ámbitos como la egipcia se planteó este tercer nivel de reflexión concienical del que también surgió después la filosofía griega. En este capítulo vamos, pues, a intentar señalar más allá de los conocimientos empíricos, éticos, políticos y religiosos si existían otros conocimientos que valorados por los mismos egipcios tuviesen un rango similar al que la noción de "filosofía" obtuvo entre los griegos

De hecho existen dos vías para realizar esta investigación. La primera consiste en llevar a cabo un análisis del pensamiento egipcio desde los parámetros gnoseológicos de la filosofía occidental de herencia helena. Es decir, contemplar los textos egipcios desde la perspectiva de las categorías filosóficas griegas, como el ser, el no-ser, los entes, el devenir, la dialéctica, el logos, etc., tratando de traducir términos simétricos o correspondientes en la cultura egipcia. Una segunda vía consistiría en evitar esta identificación académica y tratar de describir lo que los mismos egipcios y los pueblos colindantes barruntaban como "el pensamiento egipcio"; con lo cual la cultura egipcia nos puede transmitir elementos desconocidos y novedosos cognitivos.

Nosotros escogeremos la segunda opción porque nos parece más fiel a la cultura egipcia; no obstante, tenemos que mencionar aunque sea sucintamente los logros que se han conseguido en la construcción de la primera vía, que ha sido el camino que la mayoría de los egiptólogos modernos ha llevado a término, y a veces con brillantes resultados.

Ontología egipcia sobre el ser y el no-ser

Los egiptólogos que en el siglo xx intentaron una aproximación a los temas filosóficos egipcios en clave griega, como J.H. Breasted, Junker, Frankfort, Ph. Derchain y, más recientemente, E. Hornung, detectaron en primer lugar la peculiaridad de lo que podríamos denominar la "ontología" egipcia, es decir, la exótica forma que los textos míticos y poéticos egipcios tienen cuando nombran la cuestión de la "existencia". Por ejemplo, Osiris es a menudo mencionado como aquel Dios al «que viene lo que es y lo que no es», el Creador ha creado «lo que es y lo que no es», e incluso la función del visir es a veces definida como aquel hombre al que «se le lleva tanto lo que es como lo que no es». De aquí se barruntó otra vez bajo la influencia del hegelianismo que la mentalidad egipcia todavía no había conseguido distinguir el no-ser relativo de la nada absoluta y que todavía no había alcanzado el nivel de reflexión ontológica de un Parménides.

Pero otros autores¹ han negado correctamente esta tesis, señalando que no es cierto que el egipcio no distinga suficientemente entre el ser y el no-ser, porque los textos en los que aparece lo no existente como algo radicalmente diferenciado y con connotaciones negativas son numerosos. Por ejemplo, en el versículo 125 de la «Confesión Negativa» del *Libro de los Muertos*,² el difunto en su defensa y descargo afirma que él «no conoce lo no-existente».

La frase de la confesión negativa: «nn wnn» constituye una clara negación del verbo ser con lo cual «lo que no existe» parece inatacable. A esto se añade el adjetivo relativo negativo (íwtj/íwtt) y su sustantivación que sólo puede significar «aquello que no es» o «lo no-existente». Los egipcios poseen una gran riqueza en el verbo ser, distinguen a menudo sutilmente entre los sentidos de “wnn” (ser) y “iw” (existir).

Siguiendo con este análisis del verbo ser, los egiptólogos reparan en que el estado de cosas antes de la creación se describe con una fórmula especialmente negativa: «n sdmt.f» que se traduce: «cuando aún no existía». Dado que en el mundo creado siempre en Egipto nos encontramos con una bipolaridad, es decir con un mundo dual, se puede afirmar que el estado caótico de cosas anteriores a la creación como no-existente implica la indiferenciación (no había sexos, ni había empezado la disputa de Seth). Entre lo indiferenciado caótico y los entes se sitúa el Creador, y como hemos visto el Uno Creador sale del no-ser por sí mismo e inicia la dualidad y la diferenciación.

En este escenario, el no-ser/no-existir “nn”, “wn” que corresponde al Nun o caos primordial no queda totalmente eliminado en la creación, permanece como un resto infinito de no-existente que nunca es convertido en ser. Los elementos que constituyen el estado de cosas anterior a la creación –océano primordial, tinieblas, pereza, negación, caos– están de alguna forma presentes en el mundo creado. Por un lado como límite de la creación, por otro, dentro de la misma creación acechando. Eso explicaría que “lo no existente” acecha en los fondos del Duat, o en el límite de las aguas del Nilo. Así, tanto en su dimensión espacial como temporal, para el egipcio lo existente se halla encuadrado por todos los lados dentro de la inmensidad de lo inexistente y, repetimos, no sólo como límite, sino que el egipcio se lo encuentra incluso dentro de lo existente a cada paso. Como indica Hornung,

cuando cava una fosa el agua de la capa freática le recuerda el estado de cosas anterior a la creación, incluso la brisa viene del Nun, del caos primordial, y la misma inundación del Nilo proviene en su origen del Nun, o sea, del no-ser.

No obstante, aunque “lo no-existente” posea en el pensamiento egipcio una significación hostil a la vida y a la existencia como tal, sorprendentemente lo “no-existente” o “no-ser” comparte esta posición aparentemente rigorista con una dimensión positiva para el ser. Cada día el Sol se sumerge de nuevo en el océano primordial, y éste lo abraza y lo regenera, también sucede lo mismo con las aguas del Nilo una vez al año. Todo lo existente se va deteriorando y necesita de una regeneración que sólo puede surgir de la negación y abolición pasajeras del ser. Lo existente depende de una regeneración constante desde las profundidades del no-ser y sólo así continúa la vida. Incluso el ciclo muerte-vida de los humanos puede interpretarse desde esta óptica.

Pero la versión hostil, limitadora y aniquiladora de la vida siempre acecha. El hombre egipcio corre el peligro de caer en la dimensión negativa y disolvente del no-ser, fascinado y arrastrado por el no-ser o no-existente podría ser destruido para siempre.

De esta visión hostil y negativa de lo no-existente, Horning explica finalmente el sentido del versículo 4 de la «Confesión negativa» que además es puesto en relación con los *Textos de los Sarcófagos* (su repugnancia es lo no-existente [íwtt] no ha visto lo desordenado). Es decir, lo no-existente es aquello que conspira contra la creación, que la puede subvertir y liquidar, y por tanto el difunto huye de cualquier relación con este lado absoluto de la no-existencia.³ De esta forma y al igual que en el caso del henoteísmo o el caso del Yo en la Antropología, también aquí en la interpretación del verbo ser y su complemento el no-ser se nos presenta una vez más esa extraña ambivalencia del modelo de pensamiento egipcio.

De esta cualidad simultánea al mismo tiempo hostil y negativa y regeneradora y positiva del no-ser o “lo no-existente” con respecto a lo “existente”, que parece llevar a una aporía, E. Hornung⁴ deduce una primera respuesta al dilema de la aparente irracionalidad y confusión del modelo egipcio de pensamiento. Hornung, en vez de seguir el camino de muchos egiptólogos que simplemente tachan al modelo de pensamiento egipcio de pre-racional o irracional, propone mantener la racionalidad de este pensamiento indicando que su forma lógica de pensar es distinta de la moderna, basada en una comprensión radical del principio de no-contradicción e identidad. De esta manera, la aporía se podría resolver si aceptamos que la mentalidad egipcia utiliza una lógica no bivalente y unívoca, sino polivalente y complementaria; una lógica que permitiría entender al mismo tiempo y en las mismas circunstancias dos conceptos aparentemente opuestos sin que el pensamiento se bloquee. Para encontrar apoyos a esa tesis de la “lógica de lo complementario”, Hornung alude a la física moderna, y en concreto al modelo cognitivo de la mecánica cuántica. No obstante, Hornung no consigue hallar un concepto moderno con el que definir el modelo de pensamiento egipcio. A fin de llenar esta laguna en este ensayo y a partir de ahora definiremos esta nueva forma de pensar, más allá de lo lógico y no más acá de lo ilógico, como pensamiento *translógico*, es decir, un modelo de pensamiento que sin renunciar a la intelectualidad y la coherencia irá más allá de la lógica convencional a la hora de aprehender la realidad.

Sin lugar a dudas, esta posición de algunos egiptólogos actuales de entender el pensamiento egipcio como un modelo translógico es afortunada, no obstante con ello tampoco hemos avanzado mucho. La definición del modelo egipcio como un modelo que utiliza una lógica de la complementariedad tan sólo nos explica a nivel *formal* el pensar egipcio, pero

nada nos dice de su *contenido* y de la relación entre contenido y forma que constituye la explicación de lo translógico.

Otro texto que nos puede ayudar a precisar más la ontología egipcia lo tenemos en el *Himno a Amón* procedente de un decreto de la princesa Nesikhonsou en el que la forma del Creador es presentada en sus máximos adjetivos cercanos a la noción de “ser” helena.

«Ese es el Dios sagrado, el señor de todos los dioses, Amón-Ra, el señor del trono del mundo, el alma sagrada que nació en el principio [...] el ser en quien existe todo Dios, el Único de Único, el creador de las cosas que nacieron cuando la tierra tomó forma en el principio [...]. Todo ente vino a la existencia cuando su ser empezó a ser...

Es el alma (b3) que brilla a través de sus ojos divinos, es el Ser dotado de poder y el hacedor de todo lo que nació [...]. Es el Ser que no puede ser conocido, y es más oculto que todos los dioses. Hace que el disco sea su vicario y él mismo no puede ser conocido y se oculta de lo que de él se manifiesta. Es una llama ígnea brillante, de poderosos resplandores, sólo podrá vérselo en la forma en que se manifieste.

Y lo que en él hay no podrá entenderse.»⁵

Este largo himno del que sólo hemos destacado algunos párrafos, constituye a mi juicio no sólo un tratado de teología sobre el “ntr” Amón, sino al mismo tiempo un discurso sobre el ser parecido *mutatis mutandi* al de Parménides en Grecia.

De la primera parte del Himno nos fijamos en el término “hpr”, forma verbal que significa “venir a la existencia” y que destaca la relevancia que los egipcios daban a este intervalo entre el ser y el no-ser. El término “hpr” se repite nada menos que cuatro veces en la misma frase, y Baruq en su traducción francesa propone ser más fiel al lenguaje egipcio con la siguiente traducción:

«Amón Poderoso de venir a la existencia: todo lo que vino a la existencia, viene a la existencia cuando él vino a la existencia».

O dicho en otras palabras: Amón tiene el poder de hacer venir cosas a la existencia, empezando por él mismo. Todos los entes del mundo creador vinieron a partir de su poder de hacer existir las cosas en un tránsito de tiempo de *devenir*. Es decir, el término “hpr” contiene en sí mismo las nociones de ser y desarrollo, o dicho de otra forma de fundamento y existencia. Amón es no sólo el creador, el que tiene poder para que se inicie el devenir, sino que él es el fundamento de todas las formas que están contenidas en él mismo. Es la forma sagrada. La forma de las formas.

En la segunda parte de la cita, a Amón ya directamente se le denomina “b3” (alma o poder animado); W. Budge y asimismo A. Baruq traducen el próximo párrafo como “ser”. Con el fin de entender qué significa “ser” hay que recurrir a la noción de “b3” anterior, que da la pauta para comprender el contexto: Amón aparece como el Ser primero que muestra la capacidad de animar y crear las cosas, lo que produce a los seres, el Ser primero que fundamenta a todos los entes. Veremos que ese Amón que es el Ser de todos los entes, es un ser diferente del resto, y no solamente porque él fundamenta y es emanación de todo lo demás, sino porque su *manifestación* es oculta, se manifiesta en el mundo, y se manifiesta como solo “ser”, como lo que da vida a los entes a lo existente; pero como tal en sí mismo, como ser primero de entes, no puede ser conocido aunque se haya manifestado en formas. Existe, pues, una limitación en ese Amón. Se le ve cuando se manifiesta en la naturaleza o en sus apariciones teofánicas, es como el Sol, el disco, y su luz es obvia, y sólo así en su manifestación se le puede ver, pero esa visión es incompleta; de hecho, sólo nos dice que fundamenta en esa forma *la existen-*

cia de las cosas, pero nada más. O dicho de otra forma: su manifestación no es revelación, su manifestación siempre es velada, y lo único que podemos adquirir de la contemplación de su manifestación es el fenómeno de la Vida de que fundamenta el existir y el devenir.

Otra tesis fundamental es la frase «nada es destruido de lo que él hace». Con lo cual está significando que su creación es única, que nadie puede destruir lo existente, que lo existente se renueva a sí mismo y depende directamente del influjo del Creador Amón.

Aquí en este papiro de Nesikhounsou tenemos ya una distinción clara entre existir y devenir; una distinción clara entre ser y entes; una distinción concisa entre esencia o fundamento y existencia, también sobre que Amón es la última frontera de la realidad y, precisamente por ello, su manifestación es la *naturaleza*, lo existente, lo único que se puede decir de él con seguridad es que mantiene *la existencia* al lado de los entes, los mantiene en vida y en orden; y, finalmente, la distinción entre contemplar y entender, o sea, entre la parte exotérica de Amón y la parte esotérica. A Amón incluso en sus manifestaciones y teofanías sólo se le puede captar la existencia, pero no entenderlo en su esencia, su fundamento permanece desconocido, sólo la existencia se puede pulsar. La mente humana no puede agotar lo que no se manifiesta en lo visible. La aproximación a ese ser sólo puede progresar por la iniciación, como veremos. La metafísica de Amón es diferente de la de Parménides que posteriormente estudiaremos. Parménides⁶ conoce muchas cosas del Ente (Eon), o universal de los entes. Por el “noein” o pensar deduce que la vía de la disyunción lógica, de rechazo al no-ser y la vía del ser y el no-ser, son impracticables; para obtener información sobre la naturaleza es necesario porfiar en la vía de “lo que es”. En cambio, en el texto egipcio el intelecto sólo no sirve para aproximarse al Ser de entes Amón. Únicamente se puede pulsar su capacidad y poder para generar exis-

tencia, lo otro es inaccesible. Por otro lado no se habla en el texto del no-ser, aparentemente, pero sólo aparentemente. De hecho, el no-ser absoluto se halla tematizado porque se halla *antes* del creador y al mismo tiempo *detrás* del creador. El Creador y sus seres son un intervalo de tiempo en el no-ser absoluto o la nada en su doble naturaleza. Por tanto, el no-ser no es una vía cerrada en la mentalidad para la ontología egipcia, el no-ser absoluto es la posibilidad y la negación, es aquello que permite al Creador y, al mismo tiempo, acecha al Creador al generarse por sí mismo, como semilla y crecimiento para dar el poder de la existencia y crear los entes de sí mismo. Pero ese inicio de devenir en sí mismo esa creación de espacio, tiempo y vida y orden que ya hemos visto no implica rechazar al no-ser, por muchas razones, pero sobre todo porque el no-ser es la regeneración a la vez que la hostilidad.

Egiptosophia como iniciación a los misterios

Pero más allá de una lectura ontológica y cognitiva valiosa, pero realizada desde los esquemas helenos, existen conocimientos que los mismos egipcios valoraban y que nosotros no percibimos, ni tenemos en cuenta, o simplemente los clasificamos como religiosos y nos les damos mayor trascendencia. Estos conocimientos fundamentales eran sin lugar a dudas los que enseñaban los sacerdotes egipcios en sus templos y en las Casas de la Vida y de la Muerte también supervisadas por sacerdotes e hierofantes. En dichos templos existía según vocablo de los viajeros helenos una "mathesis", esta ciencia o conocimiento se dividía en dos grandes secciones: 1) las ciencias profanas, el conocimiento del mundo empírico y visible con leyes y arte y todo lo útil para el hombre en sociedad, y 2) las ciencias sagradas, conocimientos que tienen que ver con lo invisible y lo trascendente.

Si vemos ahora las palabras de un sacerdote egipcio de la época helenística llamado Calasiris, veremos que los egipcios daban mucha mayor relevancia a la segunda clase de conocimientos:

«Los que consideran la sabiduría de los egipcios como una idéntica, se equivocan. Existe un conocimiento, el del pueblo, que se sitúa en bajo nivel, que se relaciona con ídolos y se mueve con los cadáveres, ella está conectada con el mundo vegetal, con las palabras mágicas y ella no llega a aproximarse realmente al bien ni ennoblece a quienes la emplean. La otra, hijo mío, es la verdadera sabiduría, a la cual la primera le ha falseado el nombre, aquella que pertenece a los sacerdotes y a la raza de los profetas...»⁷.

También vale la pena recordar las palabras de Damascios en su *Vida de Isidoro* sobre la “mathesis” de los egipcios:

«Los sacerdotes egipcios [...] se ocupan de la filosofía secretamente, en especial lo que concierne a la inmortalidad de las almas. Esta sabiduría es oculta en el interior sagrado de la verdad, contenida en mitos, ella se desvela poco a poco y brevemente se revela a aquel que puede elevar hacia dios la luz divina del alma. Esta filosofía que es hierática, que pertenece a los sacerdotes fue adoptada por los helenos. Los egipcios filosofan asimismo sobre la inmortalidad del alma...»⁸.

De estas diversas citas podemos empezar a intuir que los sacerdotes egipcios poseían un conocimiento que por ellos mismos no había sido definido pero que existía y que los extranjeros que visitaban los templos atisbaban. Era un conocimiento, una “mathesis” compuesta por unos conocimientos exotéricos, como hemos comentado, y otros esotéricos, en el sentido de “ocultos”, que eran difícilmente accesibles a los

extranjeros y cuya obtención pasaba por un largo camino. Esta segunda clase de conocimientos era para los propios egipcios, como se ve en la cita de Calasiris, la más preciada y la que contenía realmente la verdad de las cosas, incluso la verdad y el sentido de los primeros conocimientos exotéricos. También se deduce de los textos que hemos aportado, que dichos conocimientos pasaban por tres conceptos básicos en la cultura egipcia: *iluminación, misterio e iniciación*. Sin lugar a dudas, ése era el conocimiento que los egipcios por sí mismos en más estima tenían; la filosofía como “iniciación” constituía el centro de su ideario, o por lo menos eso es lo que los observadores externos constataron de la cultura egipcia. Si queremos, pues, intentar penetrar algo más en lo que podría ser el núcleo del pensamiento egipcio, tenemos que penetrar en el tema de los misterios y las iniciaciones.

Empero y a pesar de que existen suficientes textos que apuntan en esta dirección, la egiptología moderna suele ser bastante escéptica al respecto; autores como Hornung o Assmann no dudan en señalar que la atribución de ceremonias místicas y de iniciación a Egipto es, en parte, una invención de los griegos y que lo que los griegos interpretan como “misterios” no son más que ceremonias funerarias. No obstante, otros egiptólogos, como Moret, Daumas e incluso Lepsius, aceptan la posibilidad de que las ceremonias sobre Osiris en el templo de Karnak fuesen ceremonias místicas y de iniciación para los vivos. E Wente⁹ ha defendido en la actualidad la probabilidad de misticismo e iniciaciones en el Egipto faraónico; sobre todo si leemos a autores no tan académicos como L. Lamy, Guilmot o Mayassis,¹⁰ veremos que la posibilidad del misticismo egipcio y de la dimensión iniciática de aquella cultura parece incuestionable.

Un concepto cercano a la noción moderna de “iluminación” lo constituye el término “3ḥ” (iluminado, bienaventurado) que ya hemos contemplado en otros capítulos del ensayo.

G. Englund¹¹ que se ha ocupado a fondo con este concepto y su ideograma confirma, después de un largo estudio comparativo, que el estado de exaltación bienaventurada, de iluminación que normalmente se refiere a la conciencia post mortem que ha superado todas las pruebas en el Duat y que ha tenido una especial relación positiva con Maat sobre la Tierra, también puede ser alcanzado en la dimensión terrena. Cita en apoyo de esta tesis la *Letanía Solar*, pero sobre todo el *Libro del Amduat* donde se nos muestra que el estado de "3ḥ" puede ser accesible en la Tierra a través del *conocimiento*, y todo parece apuntar a que ese conocimiento debe ser adquirido con carácter iniciatorio.

Así pues, a través de estas tres nociones: "3ḥ" iluminado, "št3w" misterios y "bs" "iniciación", y en su profunda conexión y ordenamiento podemos acceder a lo que los egipcios tenían por su conocimiento máspreciado, por lo que los bárbaros al contemplarlo los denominaron como su "filosofía" más allá de otros conocimientos, porque captaron que aquellos conocimientos eran no sólo para los egipcios los más valiosos, sino que daban respuestas a las incógnitas metafísicas y ontológicas decisivas para el ser humano.

El término "misterio" en Egipto se designa con el término "st3" y significa precisamente "lo oculto", "lo secreto", "el lugar donde está algo oculto". También semánticamente apunta a "lo que está cerrado", "lo que no se puede ver como una tumba". El jeroglífico del sustantivo "št3w" se representa con un lago, un pan, un buitre, una cuerda, el signo de pluralidad, una rama y un signo dudoso. Es cierto que ideogramas como un lago o una cuerda deben de ser interpretados primeramente como lo que son: signos fonéticos, pero más allá de esa función, en la dimensión simbólica, estos signos sugieren cierta orientación hacia lo oculto y misterioso. La imagen del lago apunta al Nun, lo desconocido y, al mismo tiempo, lo primordial; y la misma cuerda nos trae resonancias

de la necesidad de un referente constante para orientarnos en lo misterioso.

Como “iniciación” en egipcio normalmente nos encontramos con el término *bs* (“*bs*”), que también significa “introducir” o “presentar”. Pero en el *Libro del Día y de la Noche* nos topamos con la utilización de “*ck*” que significa textualmente “penetrar en el interior”. La frase completa reza: «*iw=ì ck.Kw(i) m hnw=s*», que significa textualmente: “Yo he penetrado en su interior”.¹² El jeroglífico de iniciar consiste en un pie, un pez, la ropa plegada y un papiro sellado. Si contemplamos estos ideogramas desde la perspectiva simbólica, es obvio que la imagen del “pie” apunta a lo que significa adentrarse en un terreno por primera vez, lo que se halla implícito en la noción de “iniciación”; así como la imagen del pez, un petrocéfalo, alude tanto a lo acuoso que en la mentalidad egipcia es lo caótico y desconocido, como a la dificultad de aprehender ese nuevo camino, dado que las cualidades simbólicas del pez comportan la sinuosidad y lo resbaladizo.

Para los mismos egipcios, “*št3w*”, es decir “misterios”, aparte de la noción semántica de cerrado y oculto que ya hemos indicado, tiene unas líneas de comprensión a las que es necesario aproximarse. En primer lugar, ¿cuáles eran los misterios de la vida egipcia?, ciertamente no muy diferentes de los actuales en lo fundamental. La forma en que aparece la Vida y el fenómeno de la conciencia del hombre sobre la Tierra y su destino, son en sí mismos un profundo misterio, es algo que no es obvio ni revelado de inmediato, no hay concienciación plena sobre ello. Para los egipcios había, pues, dos enormes misterios, superiores a otros: el de la creación y los dioses, y el de la muerte y destino posterior de la conciencia humana. Lo divino, el cosmos y el hombre era la tríada mística que los egipcios se habían propuesto desentrañar. Es verdad que el mismo pueblo egipcio había obtenido relevantes conocimientos naturales, empíricos y de dominio so-

bre la naturaleza y la sociedad, pero lo que realmente fascinaba a los egipcios era el *origen* de las cosas, y el *final* de éstas, no lo intermedio donde se mueve la Modernidad occidental. Es decir, lo realmente oculto y secreto del misterio de la creación o/y del destino del hombre, eran el origen y el final de esos fenómenos, y ese origen y ese final, como los mismos dioses, era lo que estaba oculto para la conciencia normal humana. Otro carácter fundamental del misterio es el de no ser accesible directamente a la razón y la conciencia humana. Para acercarse a algo oculto, no visible a simple vista y percepción, se hace necesario potenciar enormemente la conciencia humana; el ser humano sólo puede aproximarse al misterio cuando pone en juego su plenitud de conocimiento; aproximarse al misterio sólo con el pensamiento tradicional no basta, a fin de entender lo sublime del origen y del final de las cosas es necesario ir más allá de la comprensión lógica, visible y perceptible de las cosas.

Esto nos conduce ya del misterio a la "iniciación". En la mayoría de los textos iniciáticos incluidos algunos capítulos del *Libro de los Muertos*, vemos que la ceremonia de la iniciación posee o muestra su centro en el tema del conocimiento. La famosa fórmula «íw=í rh.kw sn», «Yo los conozco», parece ser el resultado de la iniciación. El iniciado tiene como objetivo fundamental cuando se aproxima al misterio, obtener un conocimiento que antes no tenía ni barruntaba; el ritual y las ceremonias de la iniciación transmiten la posibilidad al aspirante de obtener un conocimiento profundo sobre el sentido y la significación de la realidad que las conciencias habituales no poseen. ¿Pero qué clase de conocimiento es éste? El término utilizado normalmente no es el conocimiento intuitivo "Sia", sino que aparece el conocimiento "rekh" basado en la experiencia, en lo discernible y experienciable. Es decir, los egipcios están hablando de que la iniciación implica una *experiencia*, algo que es capaz por experiencia vivi-

da de hacer una aproximación a lo que está oculto, a lo invisible, a lo primordial y a lo pasado o tiempo primero.

Pero, ¿cómo se adquiría ese conocimiento? Ese conocimiento como podemos ver en los jirones y atisbos que tenemos sobre en qué consistían las ceremonias místicas, por ejemplo las de Osiris o las de Heliópolis (por citar misterios de la muerte y la creación), se adquiría no sólo intelectualmente, no se trataba de una iniciación académica como en las escuelas helenas a través del Logos, sino que el conocimiento iniciático del aspirante era adquirido por una aproximación gradual —ya que existían grados en los misterios y en sus revelaciones— que abarcaba no sólo el intelecto y la razón, sino todas las capacidades antropológicas humanas. El momento álgido de las ceremonias de iniciación en las que no sólo se expresaban, sino que se representaban los problemas originales metafísicos, era sin lugar a dudas una experiencia “vivencial”, una especie de iluminación interior que se orientaba hacia el descubrimiento de las respuestas a las preguntas primordiales del hombre; pero sobre todo el conocimiento que se adquiría implicaba como se indica en algunos textos una *transformación* de la conciencia y la personalidad. Para los egipcios, de hecho, las ceremonias místicas eran operaciones de “transformación”, de “metamorfosis” del sujeto que se iniciaba. Además, la revelación no venía sólo por contemplar y vivir como espectador las ceremonias, sino que el aspirante debía ser *sujeto activo* en ellas, y sin lugar a dudas en algunos de los grados de esa iniciación tenía no sólo que comprender y experimentar problemas, sino que debía *resolverlos* prácticamente con todas sus potencias antropológicas, de aquí el sentido de las conocidas “pruebas” iniciáticas ligadas a determinados lugares y tiempos, como las “puertas”.

Cuando el aspirante pasaba a iniciado por haber atravesado y vivido los misterios, el nuevo conocimiento que poseía era omniabarcante, el cual no sólo le había proporcionado

respuestas a lo externo, sino que para entender lo externo le había transfigurado interiormente: su personalidad había sufrido una metamorfosis interna y particular que le potenciaba para desocultar, liberar y contemplar la realidad bajo otras perspectivas.

Y aquí llegamos al tercer concepto expuesto, el “3h”, la bienaventuranza, la iluminación. La iniciación a las ceremonias místicas, a las aproximaciones hacia las grandes respuestas sobre la creación, lo divino y el hombre, y a sus pruebas y grados, permitía iniciar un camino de la transformación interior, un camino que podía conducir en vida a devenir “3h”, es decir devenir un “Imakhu”, un ser lleno de sabiduría poder y capacidad mental parecidas a un dios, un camino que conducía a lo inefable, a un estado superior de conciencia gracias a un cambio de personalidad. Y ése era precisamente, como hemos visto antes en las enseñanzas de Ptahhotep, el ideal más alto que la cultura egipcia había diseñado para el ser humano. La iluminación, por tanto, como consecuencia de un conocimiento experiencial diferente de lo meramente racional, era considerada, el fin último o el resultado más valioso de la experiencia de los misterios y de la iniciación que los desvelaba.¹³

Los misterios egipcios y las tres vías de iniciación

Pero lo que nos interesa en este ensayo es precisamente el núcleo del pensamiento iniciático y su estructura cognitiva, y en este sentido es obvio que existían diversas vías con las que acceder a lo que en Egipto conocemos como conocimiento iniciático; de hecho las podemos dividir a modo de exposición en tres: la primera, que denominaremos simbólica, se centraba en los conocimientos que encontramos en las Casas de la Vida y se basaba en el estudio de los jeroglíficos y su co-

respondencia con la mitología y la teología; una segunda, que denominaremos “mágico-religiosa”, que se centraba en la utilización de “ḥk3” en función de los libros de teurgia y alta magia; y una tercera, que definiremos como propiamente iniciática o mística, centrada en las ceremonias y ritos de iniciación (bsi) en los misterios egipcios. Las tres vías pueden ser representadas por ejemplo por Pitágoras, la primera, por Cypriano el Mago, la segunda, y por Apuleyo, la tercera.

La condición de posibilidad para entrar en la vía iniciática del conocimiento bibliográfico de las Casas de la Vida y las bibliotecas de los templos pasaba por entender los diferentes lenguajes y escrituras egipcias; es decir: el jeroglífico, el hierático y el demótico. La escritura “jeroglífica” es la representada en los templos a base de ideogramas y signos fonéticos; la “hierática” es la escritura cursiva deducida de la jeroglífica, y la “demótica” constituye la escritura todavía más fuerte en caracteres cursivos que básicamente se utilizó en el período tardío de la historia egipcia. Diodoro de Sicilia es una de las fuentes helenas que nos explica cómo los griegos valoraron estos lenguajes contemplándolos más como un instrumento de educación e instrucción que no un medio de comunicación.

En las biografías de Pitágoras, como la de Porfirio¹⁴ y Jámblico, podemos leer que a su llegada a los templos egipcios aprendió la escritura jeroglífica, la demótica y la simbólica. El mismo Porfirio indica que en el caso de la jeroglífica ésta describe a través de imágenes, mientras que la “simbólica” describe lo percibido a través de enigmas alegóricos. De hecho Porfirio al mencionar lo simbólico, está aludiendo, no tanto a una escritura diferente de la jeroglífica, sino a una variante dentro de la escritura jeroglífica que conocemos como “criptográfica” y que existió en Egipto desde los primeros tiempos. Esta variante criptográfica de la escritura jeroglífica se basa en un extrañamiento de los signos ideográficos convencionales a través de añadidos de otros y en una transfor-

mación de significado de los convencionales. Dado que en los tiempos antiguos se utilizó esta variante jeroglífica en escasas ocasiones, parece lógico que los griegos cuando la conocieron la tomaran directamente por una escritura secreta de los hierofantes.

En Clemente de Alejandría, en su descripción¹⁵ del currículum de un aprendiz egipcio en los templos, nos indica correctamente que el aspirante a sacerdote debe de dominar primero la escritura demótica, luego la hierática y, finalmente, la jeroglífica. Según Clemente en la jeroglífica se distinguen tres variantes: la primera es la “kiriológica”, la segunda es la “trópica” y la tercera es la “enigmática o alegórica”. La variante kiriológica actúa «*dia ton proton stoicheion*», o sea, a través de letras elementales, la variante trópica describe lo denotado a través de la simple imagen de lo indicado «*kata mimesin*» y la variante alegórica lo representa «*kata tinas ainigmous*», es decir, por medio de algunos enigmas y alegorías. Clemente resume y denomina los jeroglíficos como «*hystaten kai teleutaien*», e indica que el dominio de todas estas variantes implica la coronación y la perfección de la escritura egipcia a nivel sacerdotal. Por tanto, el término heleno “*teleutaien*” apunta claramente a la noción de iniciación a los misterios, en griego “*telete*”. El mismo Plotino insiste en las *Enéadas* en esta dimensión de los jeroglíficos egipcios:

«Los sabios egipcios no utilizaron para expresar su sabiduría el lenguaje alfabético [...] sino más bien la escritura jeroglífica, ellos grabaron en sus templos imágenes las cuales son un signo para cada cosa determinada y con esto creo, han querido decir, que allá arriba, con los dioses no existe una aprehensión discursiva que más bien cada imagen allá arriba es al mismo tiempo sabiduría y ciencia y al mismo tiempo su presuposición, que se aprehende con un solo acto y no a través de un pensar discursivo y proyectivo»¹⁶.

Filón de Alejandría¹⁷ señala además la conexión entre conocimiento de los jeroglíficos y sus diversos caracteres y la iniciación a la sabiduría egipcia, en especial cuando se refiere a la formación y juventud del profeta judío Moisés.

Después del dominio de la escritura jeroglífica en sus diversas variantes, el otro elemento fundamental para iniciarse en la filosofía egipcia y la iniciación lo constituyen los libros sagrados egipcios escritos en papiros y que se hallaban normalmente en las denominadas Casas de la Vida. Clemente de Alejandría nos habla de 42 Libros que según la tradición habían sido editados y escritos por Thot-Hermes, el mismo dios:

- 1 Libro con himnos a los dioses
- 1 Libro con la historia de la vida del Faraón
- 4 Libros de astrología:
 - sobre el orden de las estrellas fijas
 - sobre la situación del Sol, la Luna y los cinco planetas
 - sobre las conjunciones y fases del Sol y la Luna
 - sobre los tiempos de elevación de las estrellas
- 10 Libros jeroglíficos sobre la cosmografía y geografía de Egipto y el Nilo. Construcción de templos, tierras de los templos, suministros y pertrechos de los templos
- 10 Libros sobre educación y el arte de las ofrendas, tratan de sabiduría y piedad, ofrendas y sus ritos, himnos, oraciones, procesiones y fiestas
- 10 Libros en escritura hierática sobre leyes, dioses y todo lo referente a la educación de los sacerdotes y formación
- Y además se nos habla de seis libros de medicina

La enseñanza de las diferentes formas de escribir egipcias era la condición necesaria para poder acceder al contenido de esos libros, los cuales realmente daban al iniciado un conocimiento, no solo empírico, sino teórico de fundamentos de la

realidad cósmica. De hecho en estos libros vemos *dos clases* de conocimiento: el empírico o exotérico, ligado a estrellas construcciones o agricultura, y que consistía en una amplia reserva de datos empíricos; el segundo conocimiento era no de lo visible sino de lo invisible, y tenía su centro en “ḥk3”, en la religión y el poder de las energías, el conocimiento de las partes invisibles del hombre y del cosmos. De los dos conocimientos, queda claro que desde la perspectiva egipcia el que coronaba su “mathesis” eran los Libros dedicados a lo invisible, el conocimiento religioso-mágico. Por eso, los helenos vieron en el conocimiento de los jeroglíficos ya una suerte de iniciación, y eso era en parte cierto; lo que sabían los egipcios en conocimiento práctico necesitaba de una especie de conocimiento de escritura que los helenos consideraron ya iniciático. Pero el verdadero conocimiento iniciático era el segundo: el mágico-religioso. Lo sorprendente es que ambos formaban parte de la misma moneda, eran cara y cruz y no se hallaban como en Grecia disociados.¹⁸

El segundo camino para entender lo que hemos llamado filosofía iniciática, se basa en el fenómeno “ḥk3” que ya antes ha sido estudiado. De la importancia de esta vía tenemos referencias a través de libros que existían en las Casas de la Vida, en especial en el Templo del dios Horus en la localidad de Edfú. Allí hay una sala que los textos llaman “Cámara de los escritos”, y sobre sus paredes encontramos una relación de libros. En la lista hay títulos como *El Libro para la protección de la ciudad, de la casa, de la Corona blanca, del trono, del año, El libro de conocer todos los misterios del Laboratorio o El Libro de los aspectos del combate mágico*. Interesante es el hecho, que estos textos, que desde la óptica moderna serían inútiles y supersticiosos, estuvieran en la Casa de la Vida a disposición de altos sacerdotes e iniciados, con lo que ya se apunta a que “ḥk3” era realmente un conocimiento fundamental para el pensamiento y la acción egipcias.

En este contexto son importantes los textos de Cypriano el Mago en su confesión en textos coptos, donde nos relata su estancia en templos egipcios de Menfis:

«Yo visité los subterráneos de los templos egipcios donde los daimones del aire hacían sus reuniones con los daimones que viven bajo la tierra. Aprendí a conocer como ellos inducen a los hombres a la tentación y cuáles son las estrellas en las cuales los daimones se colocan [...].

[...] Yo he aprendido a conocer los temblores de tierra, el agua de la lluvia de esos lugares, una tierra en trance de producir y un mar cubierto de olas, sin la acción de una manifestación demoniaca [...] Yo he visto asimismo la tierra arrancada por un viento que la mantenía suspendida sobre el agua que es algo contrario a la sustancia natural de estos dos elementos»¹⁹.

El relato de Cypriano el Mago (aunque en esta época “hk3” había sufrido ya una fuerte degradación hacia la superstición) nos muestra cómo podemos aproximarnos a la “hk3” egipcia. Vemos que una parte de la enseñanza a sacerdotes, magos e iniciados consistía, como se nos indica al principio de la cita, en la teurgia, es decir, en cuáles eran los caminos de contacto con los entes espirituales y divinos, en especial daimones o genios, que de forma invisible se hallaban en la naturaleza y que según la mentalidad egipcia tenían un rol de influencia tanto en vegetales, animales y hombres a través de su inconsciente o su misma energía. Desde el trasfondo de los estudios modernos sobre el chamanismo, por ejemplo, podemos obtener clarificación más allá de la superstición en estas creencias. El mago como el chamán se dirigen a la categoría que representa una potencia de la naturaleza, como si ésta tuviese unidad y un arquetipo que la religase y más allá de su causalidad natural ejerciese una causalidad



Horus alimentando con la cruz "Tau" al adepto osiriano.

emocional y dinámica sobre dicha categoría, estableciendo un diálogo con objeto de influir emocionalmente sobre la entidad natural para que se dinamice en correspondencia con la voluntad humana. De hecho, en el caso de los mares y las aguas estamos ante técnicas de "magia naturalis" al estilo renacentista, es decir, el conocimiento de cómo actuar sobre fenómenos naturales para producirlos y orientarlos. Es destacable la cita específica sobre la metodología de acción mental para conseguir que la tierra, mucho más pesada por su densidad, se sostuviera sobre el elemento agua, mucho menos denso, lo que nos recuerda citas bíblicas del Génesis y los actos teúrgicos de Moisés en el Mar Rojo.

De todo eso y de citas de célebres magos de Egipto, como Petosiris,²⁰ se desprende en primer lugar que "ḥk3" en Egipto significaba un conocimiento de primer orden, porque era el

principal postulado de la razón religiosa práctica. Consistía, en su versión naturalista, en un conocimiento desde la *interioridad* del “vitalismo” de los elementos naturales y sus correspondencias entre lo visible y lo invisible, o el macrocosmos y el microcosmos, y era capaz de poner ese conocimiento al servicio positivo del estado faraónico. Esencialmente y desde la óptica egipcia, se trataba de un método para interconectar la energía psíquica con la física, es decir, para mediar entre diversos planos de la realidad y la conciencia humana. En su vertiente teúrgica o de relación con lo divino, “hk3” consistía como vemos también en un intento de conexión entre la conciencia humana y su voluntad y los “ntrw”, con el objetivo de, a través de sus funciones naturales, acceder a que estas categorías y funciones energéticas cósmicas canalizaran la energía grupal de la Subjetividad humana persiguiendo prestaciones de protección o beneficios para la comunidad y el Estado.

El tercer camino que nos ayuda a entender lo que hemos llamado filosofía iniciática se basa no en escrituras y sus prácticas, sino en la participación en ceremonias místicas propiamente dichas. Aquí la descripción más completa (existe asimismo retazos de la iniciación del rey persa Cambises a la diosa Neith) que tenemos es la de Apuleyo en el *Asno de Oro* donde el protagonista, Lucio, al final del libro toma parte en los Misterios de Isis, que por cierto se celebran en Corinto en el templo de Isis, lo que ya nos indica que estamos ante una helenización de antiguos ritos egipcios de Osiris e Isis. Debido al juramento de no divulgación de los misterios, Lucio sólo nos transmite algunos jirones de su experiencia; he aquí sus palabras centrales al respecto:

«Llegué a las fronteras de la muerte,
pise el umbral de Proserpina y a mi regreso crucé todos
los elementos;

en plena noche, vi el Sol que brillaba en todo su esplendor, me acerqué a los dioses del infierno y del cielo, los contemplé cara a cara y los adoré de cerca».²¹

Lo que nos dice Lucio, aunque la ceremonia se realiza en Grecia, suena mucho al modelo egipcio de iniciación. La frase de introducción «llegué a las fronteras de la muerte», ya nos señala que los misterios de Isis de los que habla, tienen que ver básicamente con un viaje del aspirante a su propia muerte, es decir, un viaje que reproduce analógicamente lo que la teología greco-egipcia asegura que sucede en la existencia post mórtem; también la cita del reino de Proserpina (en griego Perséfone es raptada por Hades) nos conduce hacia esta experiencia. Asimismo es posible que la alusión a la “frontera de la muerte” pueda interpretarse como que el misterio se iniciaba dentro de un ataúd y que el aspirante debía beber algún brebaje.

Pero lo que nos autoriza a conectar con la mitología egipcia es la frase de Lucio en la que indica que: «vi el Sol de medianoche». La noción de que el Sol atraviesa después del ocaso la región subterránea, nos lleva a identificar este Hades con el Duat egipcio. Escenas del Sol de medianoche las tenemos en los libros funerarios egipcios, representadas incluso en el Osireion de Abydos. Otra frase relevante es la siguiente: «crucé todos los elementos». Sabemos por otras fuentes de la época helenística²² que, dentro de las ceremonias de iniciación egipcias, las pruebas de contacto con los cuatro elementos: fuego, tierra, aire y agua, eran fundamentales en su desarrollo; la alusión al “cruzar” los elementos, apunta a que en su camino iniciático tuvo que superar pruebas directamente relacionadas con éstos. Finalmente, Lucio nos indica que se aproximó a los dioses de la Tierra y del cielo, es decir en su viaje al Duat-Hades, aparte de atravesar una serie de pruebas relacionadas con los elementos, entró en contacto visual

con manifestaciones divinas, y no sólo dioses del interior del Duat-Hades, sino que vislumbró asimismo los dioses celestes. O dicho en otras palabras: en su viaje al Duat-Hades, Lucio no sólo tiene experiencia de la estructura del mundo subterráneo, sino que en algún momento de la iniciación se aproxima a Isis y se convierte en devoto de la diosa, lo que se certifica por capítulos posteriores a la iniciación.

Así pues, el significado general de la “iniciación” de Lucio tiene el claro sentido de una muerte anticipada, de una experiencia post mórtem en vivo, de forma que el “Miste” se aproxima a lo invisible y a los dioses. A través del ritual iniciático se establece una especie de “introducción” a lo que Lucio vivirá el día de su muerte, con la vivencia central de la seguridad de que habrá una existencia individual post mórtem. El garante de esa maravillosa experiencia será la diosa Isis que a partir de entonces se convertirá en el arquetipo preferido de Lucio en sus oraciones e invocaciones.

Gran parte del ritual que nos describe Lucio es muy parecido a lo que sabemos de los rituales sobre Osiris e Isis en los verdaderos templos egipcios, aunque no conozcamos totalmente ni mucho menos sus contenidos. En los lugares sagrados, como Abydos, Busiris, Heliópolis, Menfis y Tebas, en sus fiestas dentro de los templos, en pequeños círculos de elegidos, se llevaron a cabo desde tiempos del Imperio Antiguo o Medio rituales iniciáticos que quizás no eran exactamente los Misterios que conocemos en la época helenística, pero fueron sus predecesores. El viaje al Duat, los elementos, la geografía de lo invisible, las pruebas de los elementos y el tránsito por las puertas, así como la aproximación a dioses celestes, todo este conglomerado tan bien reflejado en lo que conocemos de los Misterios de Eleusis, aparece como la matriz de la tradición iniciática y mística.

Nuestros conocimientos sobre las iniciaciones egipcias y su estructura son muy fragmentarios, y en especial se refieren

a los Misterios de Osiris que con gran probabilidad se celebraban en Abydos, aunque también en Busiris y Menfis.

A modo de esquema podemos afirmar que misterios como los de Osiris en Abydos consistían en cuatro grandes fases:

- Una primera fase en la que el aspirante a iniciado llevaba a término, en las primeras salas del templo, las purificaciones y las abluciones necesarias para emprender la ceremonia que podía durar días. Sabemos que en esta fase la inmersión en el lago sagrado del templo era una operación central, ya que simbolizaba el Nun primordial, lugar de regeneración y purificación.
- La segunda fase, que se desarrollaba ya en las “adyta” del interior del templo, en la que el aspirante realizaba una ceremonia que simboliza su descenso al Hades, coronada por una vivencia parecida a la muerte física futura, es posible que el neófito entrase aquí en contacto con una representación del mito del desmembramiento de Osiris y que él mismo fuese llorado por plañideras y vivenciase ceremonias como la “apertura de la boca”; en esta fase era cuando debía recorrer determinados lugares y atravesar determinadas puertas, así como vivir la posibilidad de ser “justificado” en un juicio.
- Una tercera fase de esta ceremonia de aproximación al fenómeno de la muerte parecía estar en conexión con el sueño sacro. Durante el sueño, el aspirante podía contactar con la divinidad y recibir sus mensajes sobre el objetivo y orientación de su vida terrestre. Era el sueño iniciático.
- La cuarta fase que era el retorno a la vida y la resurrección, se hallaba ligada a la reflexión en el templo, a veces junto a los sacerdotes, sobre lo que el ya iniciado había visto y vivido, y sobre las repercusiones de esto para su biografía.²³

Existen textos que, a pesar de las reticencias de la egiptología oficial, avalan este esquema; Max Guilmot cita²⁴ el Papiro Leiden T 32 Iv 9-21, donde se relata la visita de un sacerdote de Amón a Abydos, conocido como Horiesis, que tiene todos los visos tras un análisis imparcial de ser un rito iniciático. La conclusión que Guilmot deduce de los textos, así como de otros posibles textos iniciáticos,²⁵ se concreta en la tesis de que algunos egipcios podían devenir en vida “*maakheru*”, “*m3-hnw*”, es decir, justificados, accediendo durante su vida a los ritos de los misterios de Osiris. Estos ritos son los de la muerte, la resurrección y la vida eterna ligada a la justicia y el orden. Un justificado en vida se convierte en un iluminado, igual que Osiris, es decir, en un iniciado en vida en los misterios de la vida y de la muerte.

Las tres vías: la vía de comprensión del lenguaje escrito con sus variantes simbólicas junto al saber empírico-religioso egipcio que transmiten, el conocimiento “*hk3*”, es decir, de las energías cósmicas y su dominio mental, y en tercer lugar la vía de la iniciación a los grandes y pequeños misterios, son en Egipto a menudo complementarias y no opuestas o excluyentes. El ideal del sabio, del hombre de conocimiento y acción pasa por conocer las tres vías. El aprendizaje de la escritura egipcia con toda su complejidad y reverberación semántica constituye la condición de posibilidad de acceso a los conocimientos culturales superiores de aquella cultura; el dominio de sus diferentes variables ofrece la oportunidad de entender el cosmos y el hombre, lo visible y lo invisible, de una forma peculiar egipcia que a continuación veremos. Pero para aprehender verdaderamente el conocimiento de los signos sagrados, y al mismo tiempo ejercitar en la práctica dialéctica y empírica los conocimientos de aquella cultura, se hace necesario un conocimiento relevante de lo invisible, de aquella dimensión colocada en el inicio y en el final de la vida humana y de Egipto; es decir, el conocimiento teórico en

Egipto necesita en última instancia de un conocimiento que no sólo abarque lo visible sino también lo invisible y que sea capaz de entender el sentido y la significación de la vida humana, y ese conocimiento que corona al resto de los conocimientos es tanto el de “hk3” como el iniciático. Por esta razón, los extranjeros que visitan Egipto constatan que en el mismo seno de su religión existe un conocimiento omniabarcante que permite penetrar en los grandes enigmas de la vida, y debido a esto identifican dicho saber con lo que en Grecia ya se empezaba a denominar, o se denominaba, filosofía, aunque dicha palabra no sea exactamente pertinente para designar la “mathesis” egipcia.

Egiptosophia y conocimiento iniciático

Hemos visto en nuestros anteriores capítulos, tanto en el dedicado a la cosmología como a la antropología, que cuando desde la perspectiva mental occidental tratábamos de aprehender de forma rigurosa el henoteísmo y la metafísica de la creación o la identidad del ser humano y sus correlatos concienenciales, ese intento nos llevaba a serias dificultades de definición posicional, debido a que la situación egipcia nos conduce al final de una serie de raciocinios a la paradoja de intentar pensar al mismo tiempo lo uno y lo múltiple.

El mismo proceso hemos experimentado en el campo de la metafísica u ontología egipcia. Siguiendo las tesis de egiptólogos como Hornung hemos descubierto que los conceptos de “ser” y “no-ser” no se utilizan totalmente en el mismo sentido y forma que en la mentalidad moderna, y que este modelo *formal* de pensamiento ha de entenderse no como algo ilógico, sino como un modelo de pensamiento *translógico*; de manera que la interrelación de lo existente y lo no-existente en diversos grados es coherente y posible.

Ahora, en el ámbito de lo que hemos denominado “pensamiento iniciático” y que lo hemos presentado a través de tres vías cognitivas diferentes pero complementarias, es necesario, primero, relacionar el modelo translógico de pensamiento con ese específico conocimiento y, segundo, sinópticamente esbozar los contenidos específicos de éste.

Para describir lo translógico en el simbolismo de los jeroglíficos tenemos que fijarnos, en primer lugar, en la peculiaridad de esta escritura, ya que ella misma es el vehículo de esa translogicidad.

Isha Schwaller de Lubicz²⁶ ha sido la que mejor nos ha clarificado esta función esotérica de los jeroglíficos. Más allá del primer nivel de comprensión semántico-gramatical, los “*medu netjer*”, la escritura divina, fueron elegidos en general no de forma arbitraria, como podríamos pensar desde la lingüística moderna, a partir Saussure, sino de forma que pudieran significar todas las cualidades y funciones naturales implícitas tanto en la imagen como en sus raíces etimológicas. La clave para entender el segundo nivel de comprensión, el iniciático de los jeroglíficos, se halla en lo que se ha denominado la *circunvalación* del simbolismo de lo que expresan. Un primer ejemplo lo tenemos en la letra egipcia “r” y la elección del signo de la boca entreabierta lenticular como imagen que simboliza dicha letra. La imagen de la boca lenticular no es casual ni arbitraria; para empezar la función de la boca humana constituye la entrada al cuerpo humano, da acceso tanto al estómago como a los pulmones, y de esta forma tenemos la conexión de esta letra con la palabra “entrada”, o sea, “ra”. La forma de lentilla circular que muestra la imagen de la boca humana también se interrelaciona con las fracciones numéricas. Por ejemplo, las partes de un todo se traducen con la palabra “ra”, lo que se halla en relación con las partes del labio de la boca y su expansión o extensión; y también la denominación aritmética de “más que” se designa con la letra “r”.

Otro ejemplo se centra en la letra “n” representada con la imagen de unas ondas acuáticas que tampoco son arbitrarias, pues encierran conceptualmente una función que interrelaciona todo un racimo de letras, palabras e imágenes. La letra “n”, por tanto, apunta a la función de la dualidad oscilante, a la energía que se propaga por las ondas ascendentes y descendentes en todo el cosmos. Con esta letra se construye la palabra “Nun” que designa las aguas caóticas, también la palabra “nu”, que designa el agua área primordial, asimismo se utiliza en la palabra “Nut”, que designa al cielo terrestre, y por tanto entran en juego las ondas lumínicas de propagación. Por eso, más allá de su función lingüística y fonética, más allá incluso de sus raíces etimológicas, una gran parte de las letras, las palabras y las imágenes del egipcio se interconectan a través de una significación conceptual interna, diríamos que filosófica, que las convierte en símbolos que de forma circunvalatoria interrelacionan multitud de significados.

El aspecto translógico del lenguaje reside aquí en el hecho de que esta correspondencia de conceptos no es *unívoca*, sino, como hemos mencionado, *multívoca* por ser circunvalatoria; todas estas interconexiones entre letras, palabras e imágenes son símbolos de una concepción metafísica del cosmos y de la realidad que sutilmente se interconectan entre sí, y de esta forma son vehículo no sólo de transmisión del lenguaje, sino más allá del lenguaje de una determinada *comprensión* de lo que es y de los entes.

Tenemos, pues, en los jeroglíficos egipcios una *doble* dimensión. Por un lado tenemos una escritura-lenguaje de carácter exotérico que como en todos los lenguajes sirve para simbolizar y conceptualizar la realidad objetual y hacerla transmitible a través de ideas y sonidos fónicos a una comunidad, y al mismo tiempo, por otro lado, tenemos un carácter esotérico de esta escritura, sólo aquellas personas que reciben en los templos un dominio profundo de los jeroglíficos y sus

La egiptosophia

variantes pueden captar y aprehender la teoría conceptual que subyace en los sutiles significados circunvalatorios de letras, palabras e imágenes. No obstante, los jeroglíficos tanto a nivel corriente como iniciático, no sólo son vehículos intelectuales de la realidad. Gracias a la imagen y a la reverberación de signos y asociación de imágenes, el simbolismo de los jeroglíficos constituye verdaderos canales transmisores de ideaciones y de múltiples cualidades humanas comunicativas, como sentimientos, sensaciones inconscientes, emociones, aspectos subconscientes y energéticos de la persona o el grupo que los emite.

La cualidad simbólica circunvalatoria de carácter translógico que hemos visto en los jeroglíficos egipcios se transmite asimismo a la mitología y a la metafísica egipcias. En anteriores capítulos hemos comprobado de qué manera un mito tan complejo como el de la creación, podía mostrar al mismo tiempo toda una serie de niveles de comprensión y lectura que abrían diversas líneas simbólicas reverberantes, que a su vez explicaban una metafísica creacionista como teoría unitaria pero que al mismo tiempo podía ser múltiple. Aparte de la circunvalación simbólica tenemos lo que podríamos denominar el “conglomerado simultáneo”, es decir, un mismo mito encierra en sí mismo, además de su circunvalación, toda una serie de niveles de contenido que simbólicamente se van explicitando en el momento en que interpretamos sus distintos niveles y estructuras.

Aunque ya hayamos reflexionado con anterioridad sobre el “mito egipcio”, vale la pena aquí de nuevo entender la estructura de dicho mito para relacionarlo con la forma translógica de pensar. El gran mito egipcio, como el de la creación cósmica y solar o el de la resurrección de Osiris, nos presenta la colocación de una historia transmitida no sólo en fonemas sino también en imágenes; dicha historia-imagen ha sido elegida por una tradición de conocimiento para expresar un

contenido cognitivo que de otra forma sería casi imposible de explicar, en especial en relación con sus causas y objetivos. En general un mito como el de Osiris tiene simultáneamente varios niveles de *simbolismo*; la historia-imagen que se expone escenifica una posición generalmente metafísica y cognitiva que, si se conocen las correspondencias, explica y hace comprensible un acontecimiento, o una estructura, o un hecho del ser humano tanto de su interioridad como de su exterioridad social; de esta forma, el mito de Osiris circunvala dando un sentido y significación determinados a toda una serie de funciones vitales, espirituales, energéticas y psicológicas del ser humano como entidad. Además, este simbolismo explica un acontecimiento o estructura interior del hombre de manera vital y en movimiento, sin fijar su estructura abstracta; también puede decirse que como símbolo pretende superar una dualidad repetida de forma múltiple en varios niveles a través de un síntesis. Esta síntesis, en el caso del mito de Osiris, consiste en relacionar el macrocosmos con el microcosmos, es decir, mostrar una clara correspondencia entre categorías y funciones cósmicas y categorías y funciones humanas; así, el lector que sabe interpretar los diferentes niveles circunvalatorios de significación del mito, o sea, el lector iniciado por una experiencia previa de carácter no sólo intelectual sino global, puede a través del símbolo descubrir y aprehender el puesto de la naturaleza humana y su destino personal en el cosmos. En el mito de la creación, los símbolos representados a través de los "ntw" y sus funciones en la naturaleza, transmiten ciertamente en sus diversos niveles circunvalatorios el cómo y el porqué de la génesis del mundo y el modo de su expansión, e incluso el sentido de la causa primera en la creación. Aunque en este mito el gran protagonista sea el cosmos, y por extensión el planeta, lo cierto es que también aquí la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos-hombre se halla presente.

El pensamiento iniciático, en su variante de interpretación de símbolos, debe de utilizar la forma translógica de pensar si pretende entender y seguir toda esa circunvalación simbólica y todos esos procesos de síntesis de dualidades que los símbolos y el lenguaje egipcio ofrecen. En especial, porque para entender determinada verdad metafísica es necesario pasar en última instancia de un análisis lógico a una aprehensión de algo que se halla más allá de la dualidad lógica, pero que no es ni arbitrario ni ilógico, sino que por ser translógico sólo puede ser entendido conectando el microcosmos humano con el macrocosmos.

Algo parecido sucede con el tema de la identidad concien-
cial del ser humano egipcio. El modelo de conciencia egipcia como ya hemos visto parte de la posición de que la conciencia humana y su extraña composición con sus diversas capas de conglomerados, sólo puede entenderse desde diversos niveles simbólicos. Estos elementos simbólicos en un determinado momento representan la totalidad del fenómeno de la conciencia, o sea la identidad del individuo, pero al mismo tiempo no se desvincula de su multiplicidad. El ser humano para los egipcios es un ser unitario y plural a la vez, y en su conciencia la identidad se presenta precisamente de esta forma, mostrando a través de los elementos circunvalatorios las diversas funciones concien-
ciales que el hombre posee tanto en la esfera visible como en la invisible. Por tanto, el iniciado en la simbología del hombre debe en última instancia utilizar la forma translógica de pensamiento si pretende acercarse al fenómeno complejo de la identidad humana desde una visión omnicompreensiva, sobre todo porque un mismo concepto como el "k3" tiene diversos significados según las circunstancias.

Junto al conocimiento interpretativo de los mitos religiosos basados en la comprensión de los jeroglíficos y sus correspondencias, el sabio egipcio utilizaba el conocimiento de

los “ntrw” también como algo *activo*, como conocimiento de carácter científico para dominar y estructurar la naturaleza. Ya hemos dicho que los “ntrw” corresponden a funciones naturales, psicológicas y sociales del universo egipcio; por tanto, en la mentalidad egipcia los “ntrw” son grandes categorías vitales y energéticas a través de las cuales la parte invisible de la energía psíquica, biológica y espiritual de la naturaleza puede ser activada y transformada. Eso es precisamente la práctica de “ḥk3” en Egipto. El poder de la mente en Egipto no se basaba en una abstracción meramente matemática y bio-mecánica de las leyes naturales y en una construcción material de instrumentos de acuerdo con las leyes naturales para objetivar la voluntad de poder como en la Modernidad, sino que la voluntad de poder partía de la base de que en toda categoría y ley natural, en última instancia y más allá de lo mecánico y físico, existía una parte invisible a simple vista que era la unidad psico-emotiva y vital de dicha categoría o función. Dada la primacía de la mente sobre la materia que se expresa en la creación egipcia, “ḥk3” consistía o era el método de utilizar globalmente las capacidades humanas, como lo psíquico, lo emotivo, lo inconsciente y lo espiritual a fin de buscar una causalidad de distinto tipo que la causalidad natural. Por esta razón, cuando en Egipto de la religión se pasa a la magia de forma instintiva y consustancial, se observa que el conocimiento de los “ntrw” no sólo tiene la vertiente de adoración y reconocimiento por la vida, sino que ofrece los canales energéticos que permiten incidir sobre las leyes naturales que ellos mismos representan. Para entender, pues, el fenómeno “ḥk3” en Egipto hay que partir de la premisa de la mentalidad egipcia, que afirma tanto la existencia de una realidad invisible efectiva en la naturaleza, como la comprensión de los fenómenos naturales como fenómenos *vitales* y no mecánicos. Las funciones naturales o “ntrw” poseen, pues, para los egipcios *espiritualidad* y *vitalidad* y no son

sólo fenómenos inertes y únicamente materiales. El conocimiento Heka, por tanto, sólo podía ser ejercido más allá de las polaridades, y en este sentido su culminación era translógica. El conocimiento de simpatías, antipatías y correspondencias entre los “ntrw-naturaleza” y el hombre implicaba alteraciones tanto en la conciencia –pensar más allá de los principios lógicos– como alteraciones en el funcionamiento de las leyes recurrentes naturales. En concreto, cuando la utilización de “hk3” se realizaba a través de un ritual de identificación o aproximación con un “ntr” categorial, la energía bio-psíquica puesta en movimiento poseía asimismo una resonancia circunvalatoria, y era capaz de utilizar una energía múltiple concentrada en una determinada unidad. De hecho, no sólo se trascendía los límites del pensar lógico-racional hacia una dimensión transracional, sino que al mismo tiempo la energía desencadenada por las correspondencias o la identificación era capaz de trascender los límites del espacio y del tiempo.

El pensamiento egipcio, como ya hemos señalado, tenía una tercera vertiente iniciática *per ser* que es la vivencia de los ritos iniciáticos místéricos, y aquí podemos ver la confluencia tanto del simbolismo pasivo como de lo simbólico activo. La confluencia de la mitología, los “ntrw”, el Yo (Inek) y del “k3” en una exploración personal.

El esquema cognitivo que subyacía a las ceremonias de iniciación a los misterios se fundaba, en primer lugar, en la voluntad del sujeto cognoscente de conocer el sentido y significación de su vida; comprender el porqué de las contradicciones y disfunciones a las que estaba sujeto, entender el misterio de la existencia. En segundo lugar, la vía místico-iniciática tenía por objeto el descubrimiento de lo invisible y sus dimensiones; ese invisible junto a la dimensión divina fundamentalmente no era exterior sino *interior*. El aspirante a iniciado empezaba a descubrir en su contacto con los ele-

mentos y las pruebas que había algo en su interior, en su identidad, que pertenecía a lo divino y que precisamente era esa conexión que daba explicación al misterio de su vida individual.

En tercer lugar y eso era lo decisivo en la iniciación, se producía la *transformación* o metamorfosis del Sujeto cognoscente. Ello se llevaba a cabo en un proceso cognitivo en el que las vías normales de aprehensión de la realidad eran ampliadas. El conocimiento que adquiría el iniciado en el viaje iniciático y en las pruebas, era de carácter no sólo intelectual sino omniabarcante; y aquí está el “experimento crucis” del conocimiento egipcio, lo que fascinó a los griegos viajeros y lo que se denominó “filosofía” egipcia por excelencia.

Lo fundamental, desde el punto de vista cognitivo, era que el aspirante a iniciado *vivenciaba* sólo o colectivamente en una representación *dramática* de carácter múltiple; es decir, la iniciación se realizaba a través de una experiencia parecida a una representación y multiplicación *teatral*, donde el iniciado era al mismo tiempo sujeto cognoscente y sujeto actuante y donde la vía del conocimiento era semejante a lo *estético*. En un escenario de neutralización del espacio y del tiempo, para representar la aespacialidad y la atemporalidad, el iniciado experimentaba el encuentro con su parte interior desconocida y con la parte exterior desconocida de la realidad, y esto sucedía en un modelo cognitivo muy semejante a lo que desde la Modernidad definiríamos como modelo “estético” y/o “religioso”, en cuanto que el conocimiento se adquiere integrando procesos omniabarcantes de teoría y praxis, procesos físicos, emocionales, energéticos, inconscientes, y sobre todo vertebrados por una espiritualidad que abre al iniciado la posibilidad de entender las causalidades profundas de la realidad.

Los contenidos de esa vivencia implicaban la apertura hacia lo invisible tanto internamente –al encuentro de su espiri-

tualidad profunda— como hacia al exterior —al encuentro con la estructura de una realidad transdimensional— y eran básicamente contenidos de unificación de los anhelos y contradicciones personales. En el caso de la iniciación al misterio de la creación solar, el aspirante vivía y experimentaba una representación dramática y simbólica en la que él participaba y captaba la relación entre macrocosmos y microcosmos, así como el origen de su vida entrelazada con el misterio del cosmos y su desarrollo. En el caso de los Misterios de Osiris el aspirante a iniciado descubría su yo divino interior y, al mismo tiempo y en contacto con una dimensión trascendental externa, que las contradicciones y enigmas de su vida personal empezaban a tener sentido y significación en aras de un destino que empezaba a ser conocido.

En algunas ceremonias místicas el aspirante tras esas vivencias podía alcanzar un alto grado de evolución personal e incluso aproximarse a la iluminación, es decir, podía acercarse a un estado de gracia en el que su conocimiento de sí mismo y del cosmos estuviese en perfecta armonía, lo que le facultaba para tener un conocimiento mucho más intuitivo de la realidad y sus fenómenos.

También, en el ámbito de la iniciación *per se* la coronación del conocimiento no era estrictamente intelectual, ni el iniciado podía entender lo que estaba viviendo sólo con la perspectiva lógico-racional de su conciencia. La conciencia del iniciado aplicaba el modelo translógico de pensamiento para ir más allá de la dialéctica y de las oposiciones y unificar sus antinomias personales. En este salto al pensamiento translógico, una vez más lo lógico, lo racional no era aniquilado, sino complementado con una apertura hacia la otra cara de la realidad. Era entonces cuando la mentalidad egipcia estaba en condiciones de superar el escepticismo.

Conclusiones

El modelo de pensamiento egipcio tal como lo hemos expuesto en su versión “iniciática”, se fundamenta para nosotros en primer lugar en la relevancia constitutiva que adopta el concepto de lo *invisible*. Toda la cosmología egipcia sólo puede entenderse bajo la naturaleza de ese “invisible” y sus interpretaciones. Lo visible, lo físico en la mentalidad egipcia se origina de un misterioso invisible, pero esa producción y constitución de lo visible-físico a partir de lo invisible genera dos conceptos de lo invisible: un invisible absoluto temible y negativo como no ser absoluto, y un invisible adherido a lo visible, fundamento de éste y de carácter regenerador y positivo. El mundo físico, por tanto, tiene como último fundamento una realidad invisible, no perceptible a simple vista; y toda la cosmología y teología egipcias son una respuesta para diferenciar los dos planos de la dimensión invisible y entender dicha estructura. Precisamente el que la mentalidad egipcia introduzca el modelo translógico de pensamiento se halla en relación directa con la relevancia de lo invisible positivo como último constituyente de la realidad. El hecho de que los egipcios lleguen a optar por el modelo translógico no se explica, como ya mencionamos antes, ni por deficiencia de su lenguaje ni por una explicación hegeliana de su falta de evolución en la lógica y la racionalidad; la cultura egipcia opta por lo translógico como complemento de su modelo referencial cognitivo, porque la estructura concienical lógica no puede aprehender la complejidad de lo invisible que subyace en la naturaleza.

Si analizamos ahora esta dimensión invisible positiva, veremos que a su vez podemos en ella distinguir diversas variantes. Existe una dimensión diríamos que “estructural” de lo invisible, que se remite a la existencia del Duat con sus puertas o mundo inferior y, en parte, al Imenti u Occidente (lugar de los muertos). Luego existe la dimensión “divina”

per se de lo invisible, es decir, de la forma y manifestación de los “ntrw” que animan la naturaleza. Finalmente tenemos la dimensión de lo invisible que se vehicula a través de vocablos como “k3”, “jh3”, “b3” y otros y que consiste en un poder energético, que de hecho constituye la parte más perceptible de la dimensión invisible, sobre el que se fundamenta la Vida, y que cuando se activa a través del método “ḥk3” actúa a menudo como *mediación* entre lo físico y lo psíquico-mental.

Antropológicamente hablando la parte más preciada del ser humano son sus correlatos concieniales de carácter invisible. El “k3”, “b3”, “3ḥ” y “ib” constituyen la apertura del ser humano a lo invisible interior; gracias a que el hombre es una criatura cuya conciencia se basa en su dimensión energética-invisible interior obtiene la posibilidad de una teoría de la pervivencia de la conciencia en la dimensión de lo invisible positivo. Si antes toda la cosmología se hallaba vertebrada sobre el problema de lo invisible, en la antropología también ocurre igual. En la Modernidad, tanto el pensamiento cristiano como otras posiciones filosóficas han señalado la existencia de la dimensión desconocida como constitutiva para la comprensión del ser humano, pero ese fundamento desconocido siempre ha permanecido como límite o como dimensión no pensada ni investigada. El máximo ejemplo histórico lo tenemos en la filosofía de Immanuel Kant,²⁷ que con su tesis sobre lo desconocido como «Das Ding an sich» (la cosa en sí misma) y la definición de lo *trascendental* marca el límite del pensamiento lógico-racional humano. Por el contrario, en la cosmovisión egipcia, partes de lo invisible son *conocidas*, lo invisible no es un límite, una frontera, sino que el pensamiento egipcio se adentra en lo invisible y, como vemos, esboza un mapa y una estructura de él.

Esto nos lleva a las funciones de lo invisible en el pensamiento egipcio. En el marco del problema de la creación y la

naturaleza, la mentalidad egipcia aprehende la realidad siempre bajo dos causalidades. Todo fenómeno tiene ciertamente una causalidad y un fundamento visible y perceptible, pero al mismo tiempo la explicación última de dicha causalidad se halla en la dimensión invisible en sus diversas variantes. El fundamento ontológico de la realidad visible y perceptible a nivel terrenal no es completo por sí mismo, ya que existe siempre una conexión de fundamento con lo invisible. En el ámbito de la antropología, la función de lo invisible constituye el “abc” del pensamiento egipcio. La mentalidad egipcia es la primera en afirmar que las contradicciones humanas tanto de tipo personal, social como metafísico, sólo se pueden unificar y superar en relación con lo *invisible*; dado que la cultura egipcia posee un conocimiento de lo invisible no sólo como límite, sino como territorio tanto interior en la Subjetividad como exterior en la naturaleza, el ser humano proyecta la superación de sus contradicciones y problemas en esa dimensión y sus ciclos de vida post mórtem. De esta forma, su vida terrenal recibe por primera vez sentido y significación. En Egipto, y gracias a una teoría de la inmortalidad, el Sujeto es capaz de alcanzar una cierta unificación de sus contradicciones, y esto establece la posibilidad a su vez de superar el escepticismo y el nihilismo. El egipcio sabe que la evolución de su conciencia no va a ser detenida por la muerte, lo invisible que representa la muerte no es algo ni desconocido ni sin sentido, tampoco es un lugar *trascendente* como en el cristianismo donde existe un claro corte o disrupción dualista entre lo terrenal y lo trascendente, sino que en la cosmovisión egipcia lo visible y lo invisible no se hallan ni desconectados ni aislados, constituyen como los atributos de Spinoza dos caras de una misma moneda. Por esta razón, desde la óptica filosófica, lo invisible egipcio no es ni algo trascendente, como en el caso del monoteísmo judeo-cristiano, ni algo trascendental kantiano, como límite o frontera de lo desconoci-

do, ni algo inmanente donde lo visible sólo es un epifenómeno de lo visible (electricidad, ondas, etc.) como en el caso de la Ilustración; sino que lo invisible en la cultura egipcia adquiere una función que podemos denominar de *transversalismo*, es decir, de traspaso entre lo visible y lo invisible sin que haya ni ruptura ni trascendencia en el sentido moderno. Para la cosmovisión egipcia todo ocurre en un solo plano que en sí mismo encierra esas dos dimensiones.

Junto a las significaciones de lo invisible, el otro gran concepto egipcio tampoco tematizado *expressis verbis* por dicha cultura se centra en la correspondencia que existe entre cosmos, dioses y humanos. Como ya hemos señalado, la mentalidad egipcia se halla en las antípodas de la cosmovisión moderna, kantiana, que entiende que el *anthropos* se halla separado del Cosmos, y que la Subjetividad humana no tiene relación directa con las categorías cósmicas del planeta; la cultura egipcia parte de la base de una correspondencia directa y tripartita entre *theós* (dios) cosmos y *anthropos*; sólo así es posible entender la correspondencia entre microcosmos y macrocosmos que constituye el centro del mito egipcio y su cualidad significativa circunvalatoria. De hecho, el *anthropos* egipcio constituye el intermediario entre *theós* y cosmos, entre lo divino y lo planetario; pero en ningún momento esta correspondencia entre *theós* –cosmos– y *anthropos* presupone al ser humano como coronación o culminación del universo; la mentalidad egipcia no cae en el antropocentrismo moderno, el *anthropos* ciertamente se refleja en las categorías cósmicas, ora astrales ora naturales, pero para alcanzar una labor de mediación entre los dioses y el mundo necesita una evolución dentro del orden cósmico, cuyo símbolo es el faraón plasmado en el arte como el coloso. El ser humano es, pues, una criatura intermedia que sólo culmina su evolución cuando vuelve a su origen prístino que es la unidad original con los dioses.

Esta visión theoantropocósmica del hombre necesita asimismo de lo invisible y del pensar translógico para ser captada; el simbolismo circunvalatorio de diversas correspondencias multívocas entre cosmos y ser humano constituye el vehículo adecuado para poder integrar dichas correspondencias en una significación que sin dejar de ser unitaria es plural al mismo tiempo.

El conocimiento egipcio que relaciona lo invisible con lo simbólico antropocósmico por medio de un modelo translógico de pensamiento es, sin lugar a dudas, lo que hemos denominado “pensamiento iniciático” o “filosofía egipcia” como la definieron algunos griegos que profundizaron en dicha cultura. Ese conocimiento iniciático en sus tres variantes interpretativas que hemos analizado, constituye un enorme esfuerzo concienical para poder abarcar, más allá de la dialéctica contrapuesta y dualista, una síntesis conceptual que permita a la mentalidad egipcia de elite, al pensamiento faraónico, llegar a aproximarse a la causalidad de lo invisible en su compleja fenomenología.

5. LA REVISIÓN DEL TRÁNSITO DEL MITO AL LOGOS

El canon occidental

Cuando a mediados del siglo XIX y principios del XX la escuela helenista germánica (influida por el neokantianismo de Marburg y Baden) con nombres como Gomperz, Zeller, Willamowitz y Nestle fijó los criterios lingüísticos, históricos, psicológicos y filosóficos de cómo debía entenderse el hecho de la filosofía helena, el escenario respondió a la tesis de que lo más valioso de ésta había sido en su período arcaico el abandono del mito y la leyenda con sus correlatos categoriales religiosos y mágicos, y el tránsito lento pero seguro hacia un “logos”, una explicación lógico-racional de la *physis* (naturaleza) en la que la causalidad divina era superflua. Wilhem Nestle lo expresó en una versión radical en su famosa obra *Vom Mythos zum Logos*¹ indicando que la relación de los presocráticos con la mitología helena, en especial con Hesíodo, Homero y la cosmología órfica, podía considerarse una profunda ruptura no sólo con la causalidad de la cosmología en cuanto a tal, sino con la forma de pensar mítica; forma que según el filólogo germano fue un impedimento más que un acicate para la génesis de la filosofía helena. Por otro lado,

Zeller en su monumental obra *Historia de la Filosofía Griega*² aportaba toda clase de pruebas para demostrar que la filosofía helena había surgido genuinamente en Grecia, y que como tal nada debía a las influencias orientales, a lo sumo alguna idea en las ciencias prácticas como geometría, medicina o matemáticas, pero que constituían solo datos empíricos sin elaboración sistemática ni fundamentos teóricos. En este contexto de menosprecio a Oriente, las principales iras y críticas fueron dirigidas contra neoplatónicos y neopitagóricos por sus afirmaciones sobre la estrecha relación entre alguna ramas de la filosofía griega, en especial la platónica y la pitagórica, y el cercano Oriente. Personajes como Filón, Jámblico o Posidonio de Apamea fueron estigmatizados. En esta fascinación del helenismo europeo por Grecia, se llegó a contemplar esta transición como una gran ruptura, una especie de milagro heleno frente a Oriente.

A mediados del siglo xx, esa visión maximalista fue matizada tanto en la misma Alemania como por la escuela helenista británica y la escuela francesa. Si leemos autores como Burnet, Guthrie, Robin, Glötz, Hölscher o Gigon, veremos que aunque lo esencial de la tesis del Mito al Logos se mantiene, la atmósfera era entonces más favorable a Oriente. Para empezar se aceptaba discutir lo que Grecia antigua podía deber a Oriente, en especial a Mesopotamia y Egipto. No obstante, era un asunto muy complejo de manera que teniendo en cuenta las fuentes de la época, era difícil pronunciarse de forma definitiva. En el capítulo de la influencia de la ciencia egipcia y mesopotámica sobre los pensadores griegos, también se aceptó, sobre todo en geometría y astronomía, que ésta había sido notable, los ejemplos más conocidos fueron las conexiones evidentes entre la astronomía persa-caldea y la predicción del eclipse de Sol realizado por Tales de Mileto, así como la geometría egipcia y la formulación del teorema de Pitágoras por este filósofo.

Sin embargo, la tradición europea helenística continuaba señalando que la ciencia teóricamente fundamentada y axiomatizada sólo la desarrollaron los griegos, y sobre todo donde no había concesiones era en la filosofía. Quizás haya sido el profesor británico Guthrie quien haya formulado de manera más precisa el punto de vista de los académicos europeos: «El nacimiento de la filosofía en Europa consiste en la substitución de la fe religiosa por la nueva creencia de aceptar que el mundo visible posee un orden racional e inteligible, que las causas del mundo natural y visible deben ser buscadas dentro de sus límites y que la razón humana autónoma es nuestro único y suficiente instrumento para esa búsqueda».³

Dicho en otras palabras: según esta versión el paso del Mito al Logos implica el amanecer de una nueva manera de pensar a nivel consciente, se trata de centrarse nada más que en la *physis* visible y perceptible y aceptar que su orden intrínseco no se halla relacionado con estructuras invisibles y sobrenaturales a dicha naturaleza, ni necesita de ellas para ser expresado, y que los elementos hipotéticos todavía no conocidos pueden encontrarse en los límites de esta dimensión visible y perceptible de la naturaleza. El instrumento principal para aprehender todo este nuevo modelo es el “Logos” humano, el discurso humano aplicado de forma lógica y racional con carácter rigorista, es decir, utilizando el principio de identidad, el de no contradicción y tercio excluso y el de razón suficiente para cotejar oposiciones y contradicciones y excluir causalidades aparentes o parciales.

Sin embargo, en la tradición académica del siglo XX tenemos dos intentos de volver a matizar por segunda vez y en alto grado esta tesis clásica que hemos expresado; nos referimos ahora al filólogo británico y poeta F.M. Cornford y a la escuela helenística francesa fundada por Pierre Vidal Naquet y representada por autores como Jean Pierre Vernant y Louis Gernet.

F.M. Cornford en 1912 publicó *From Religion to Philosophy*⁴ una obra en la que trata de precisar el vínculo que relaciona el pensamiento religioso heleno y los prolegómenos del pensamiento racional. Curiosamente esta obra hay que conectarla con una obra suya póstuma –publicada nueve años después de su muerte– titulada *Principium Sapientiae* de 1952 donde se completan algunas de las tesis sobre el paso del Mito al Logos.

La tesis fundamental de Cornford afirma que la primera filosofía de la Escuela de Mileto, es decir los físicos jonios, no es prioritariamente un producto de una observación –en sentido moderno– de la naturaleza, sino que traspone de forma laica y con el pensamiento abstracto y racional el sistema de representación que la religión había elaborado. O sea, las cosmologías de los filósofos jonios no hacen sino reinterpretar y prolongar los mitos cosmogónicos; a través de profundos análisis, Cornford fue capaz de mostrar que entre la filosofía de Anaximandro y la *Teogonía* de Hesíodo había mucho más que vagas analogías, sus estructuras internas se corresponden hasta el detalle.⁵

De hecho Cornford en sus obras va muchos más lejos de la correspondencia entre mito heleno y filosofía jónica helena, incluso trata de mostrar de donde proceden las categorías religiosas subyacentes al mito, como la de “moira”, y en esta nueva investigación llega a la causalidad de la sociedad totémica ancestral. Su tesis de que el origen de esta construcción y su orden de carácter moral y emocional se halla en última instancia en las monarquías semi-divinas ancestrales, queda ilustrada por la correspondencia de las categorías míticas con el poema de «Enuma Elis» babilónico, en especial en la lucha y muerte y generación cosmológica que se desprende del enfrentamiento entre Marduk y Tiamat.

En resumen, lo que se desprende de las tesis de Cornford queda claro: los filósofos helenos no han tenido que inventar

un sistema de explicación del mundo, sino que se lo han encontrado prefijado; y las raíces de todo ese esquema no se hallan en una observación paciente de la naturaleza y sus fenómenos, sino en un origen político-social expresado en categorías cósmico morales, que es lo que hace que en última instancia filósofos como Anaximandro utilicen la noción de “diké” y “moira” para explicar la correlación de fuerzas cósmicas y sus transgresiones naturales. O sea que naturaleza y sociedad se hallan fundidas y confundidas.

Finalmente y en cuanto a Cornford, también hay que destacar que fue él quien siguiendo posiblemente la tesis expresada por Diógenes Laercio, sobre la existencia de dos ramas muy diferentes en la filosofía helena, señaló que en los presocráticos y sabios, en la época arcaica podríamos dividir a los pensadores en dos grandes secciones: por un lado, los físicos como los milesios Heráclito y el mismo Jenófanes, y, por otro, los itálicos, como Pitágoras Empédocles, Parménides, Filolao, Alcmeón y otros. Mientras que el primer grupo representaba el modelo del sabio implicado en la polis y en sus problemas geográficos y comerciales, el segundo representaba o era el heredero del chamán euroasiático. Cornford fue el primero en señalar que una parte importante de la tradición helena filosófica arcaica se hallaba relacionada por sus realizaciones con la figura del chamán europeo.

A partir de los años cincuenta tenemos a J.P. Vernant que partió de los análisis de Cornford y de la profunda investigación sobre la cultura griega realizada por su maestro Luis Gernet y las aportaciones de P.M. Schuhl. En obras como *Los orígenes del pensamiento griego* y sobre todo en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*,⁶ J.P. Vernant desarrolló de forma magistral una serie de tesis sobre el paso del Mito al Logos que hoy en el mundo académico se hallan vigentes todavía.

En primer lugar, J.P. Vernant aceptó en líneas generales las tesis de Cornford, pero las desarrolló en una dirección que

el filólogo británico no realizó. Según el pensador francés el mito era un relato y no una solución a un problema; el problema del origen del mundo había sido resuelto sin haber sido ni siquiera planteado, pero en Grecia a diferencia de Oriente con la aparición de la polis y la desaparición de la sociedad totémica, el recuerdo del rey creador y mago empieza a borrarse. El orden natural como la lluvia o el recorrido solar llegan a ser independientes de la función real, cesan de ser inteligibles en el lenguaje del mito. A partir de ahora, en la polis se presentan como “cuestiones de debate”, abiertas. Estas cuestiones: génesis del orden cósmico y explicación de los meteoros, son los temas centrales de la nueva filosofía.

Es decir, entre los milesios, océano y tierra se han despojado de toda apariencia antropomórfica para llegar a ser pura y simplemente el agua y la tierra; la innovación mental consiste en que estos poderes están estrictamente delimitados y abstractamente concebidos. Vernant destaca la evolución del lenguaje en este sentido, en el lugar del sustantivo o adjetivo “frío” o “caliente” en el contexto de tierra y fuego, los milesios colocan las cualidades de “seco” y “caliente” sustantivadas y objetivadas mediante el nuevo empleo del artículo “tò”; lo caliente, algo que intrínsecamente puede calentar y no necesita de Hefestos para producir la calentura. Lo primordial y original se despojan de su misterio, dado que las mismas fuerzas que han producido el cosmos y lo animan, actúan en el mismo plano y en la misma forma que éstas que vemos cada día en lluvias y olas.

Indica Vernant que en los físicos de Mileto la “positividad” invade de golpe la totalidad del ser. No existe realidad alguna que no sea physis, y physis es poder y dinamismo intrínseco. Y esa naturaleza cortada de su pasado mítico deviene ella misma motivo de discusión racional. Antes la noción de génesis descansaba sobre la imagen mítica de la unión sexual. Comprender era encontrar la madre y el padre, estable-

cer el árbol genealógico. En lugar de narrar los nacimientos sucesivos, define los primeros principios constitutivos del ser. De relato histórico se transforma en un sistema que expone la estructura de lo real.

El problema de la génesis, del devenir, se transmuta en una búsqueda por encima del cambio de lo estable, de lo permanente de lo idéntico.

Según Vernant, la noción de *physis* se halla sometida a una crítica que la despoja progresivamente de todo lo que tomaba todavía del mito. Se invoca, cada vez más, para dar razón a los cambios del cosmos a los modelos que ofrecen los ingenios técnicos en lugar de referirse a la vida animal o a la familia. El viejo principio mítico de una lucha entre poderes contrarios, cualitativamente, que origina el nacimiento de las cosas, cede lugar, por ejemplo en Anaxímenes, a una selección mecánica de elementos que ya no tienen entre ellos más que diferencias cuantitativas. Concebido como un mecanismo, el mundo, en los primeros físicos, se vacía poco a poco de lo divino que lo animaba.

J.P. Vernant en sus obras aborda asimismo el contraste de los físicos con la segunda tradición helena que Cornford ya señaló, nos referimos a la tradición filosófica de la Magna Grecia. Vernant señala que en el círculo pitagórico no se pone el acento sobre la constitución y unidad de la *physis*, sino sobre la dualidad del hombre. Existe una *psyché* humana, no sólo diferente del cuerpo, sino contrapuesta al cuerpo y que le gobierna al igual que la divinidad hace con la naturaleza. El alma posee otra dimensión diferente a la espacial, una forma de acción y de movimiento: el pensamiento (*noein*) que no es desplazamiento material. Emparentada con lo divino puede en ciertas ocasiones ir a su encuentro y unirse a su esfera.

En la naturaleza, no visible a simple vista, existe también una realidad más verdadera de la cual la *psyché* del filósofo tiene la revelación y que es diferente de lo físico. Creo que

acertadamente Vernant niega que esto sea un retorno al simple mito heleno. Haciendo suya la estructura del pensamiento mítico, el pitagorismo se aleja de hecho de su punto de partida. El desdoblamiento de la *physis* y la distinción de varios niveles de realidad que resulta de ello resalta y precisa esta separación entre la naturaleza, los dioses y el hombre, que es la condición primera del pensamiento racional.

En el mito, la diversidad de niveles recubría una ambigüedad que permitía confundirlos. La filosofía multiplica los planos para evitar la confusión. A través de ella, las nociones de lo humano, natural, divino, mejor distinguidas, se definen y elaboran recíprocamente.

En revancha —indica Vernant—, lo que descalifica la “*physis*” a los ojos de los filósofos y la rebaja al nivel de la simple apariencia, es que el devenir de la *physis* ya no es más inteligible que la génesis del mito. El ser auténtico que la filosofía, más allá de lo visible, quiere alcanzar y revelar no es el ser sobrenatural mítico, es una realidad de un orden completamente diferente: la pura abstracción, la identidad consigo misma, el principio mismo del pensamiento racional objetivado bajo la forma de Logos.

Se indica que entre los jonios la nueva exigencia de positividad era el primer impulso llevado a lo absoluto en el concepto de “*physis*”. En Parménides, la nueva exigencia absoluta es llevada al concepto de Ser que es pura lógica. El mito queda destrozado entre esas dos categorías de pensamiento.

El nacimiento de la filosofía aparece, pues, según Vernant, como solidario de dos grandes transformaciones mentales: un pensamiento positivo, que excluye toda forma sobrenatural y que rechaza la asimilación implícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos; y un pensamiento abstracto, que despoja la realidad de este poder de mutación que le prestaba el mito, y que rehúsa la vieja imagen de la

unión de los contrarios en provecho de una formulación categórica del principio de identidad.

Vernant termina su reflexión sobre el ir más allá de Cornford señalando que la clave de lo que desencadena el paso del Mito al Logos hay que buscarla en los cambios sociales y económicos de las ciudades griegas. Aquí Vernant tiene en cuenta estudios pragmáticos, como los de Farrington y Thomson,⁷ que destacan los factores científicos y económicos y sociales, pero sin caer en el reduccionismo de algunos de esos autores. En el marco de la introducción de la moneda y el comercio, la tesis final es que la física jonia eliminó el monopolio que tenía el Rey en la interpretación de los mitos cosmogónicos. Con respecto a la otra corriente helena en la Magna Grecia se indica que lo positivo de ésta reside en el hecho de que el chamán deja de serlo para convertirse en filósofo; el pitagorismo con sus fenómenos de sectas y rituales de iniciación se convierte en un movimiento social de divulgación de la tradición sagrada aristocrática que a la larga beneficiará al diálogo y la democracia.

En resumen, las tesis de Cornford y Vernant matizan y explican mucho mejor el tránsito del Mito al Logos, concediendo al mito griego arcaico una cierta relevancia psicológica en este tránsito, pero básicamente la interpretación sigue siendo la misma: el tránsito del Mito al Logos se realiza de forma inmanente en y con categorías griegas, dicha evolución se entiende prioritariamente causada por el fenómeno político y social de la polis; y este proceso evolutivo hacia lo lógico-racional del que nace la filosofía es altamente positivo para la sociedad occidental. Se reconoce la existencia de dos corrientes de pensamiento: la jónica y la itálica; la primera ligada genéricamente a la cosmología, y la segunda, a los problemas del *anthropos*, con la variante de la escuela eleata que se ocupará de los problemas lógicos y de pensar "per se", pero ambas escuelas aparecen como estrictamente utilizando el mo-

La revisión del tránsito del Mito al Logos

delo lógico-racional de pensamiento, incluso en la escuela pitagórica se contempla su valía sólo en función de sus aspectos sociales y de su emancipación del pensamiento mítico-religioso.

La transición del Mito al Logos desde la orilla de la cultura egipcia

La exposición sobre el “tránsito del Mito al Logos” que acabamos de presentar corresponde sin lugar a dudas a la visión canónica que hoy en día posee la filosofía de Occidente sobre este acontecimiento. No obstante, una reflexión sobre dicho modelo produce toda una serie de dudas e interrogantes nada fáciles de despejar. En primer lugar, el canon presenta el origen de la filosofía en Grecia y su evolución de una forma demasiado inmanente y aislada de su entorno, y potencia la tesis del autodesarrollo y la sobrevaloración de lo occidental frente a lo oriental. Puede que ahora ya no se hable de “milagro” heleno, pero se continúa presuponiendo que la evolución helena inaugura el pensamiento filosófico y que esta hazaña básicamente tiene una explicación estrictamente inmanente a la evolución socio-política y cultural de la misma Grecia. En segundo lugar, este modelo explicativo del tránsito del Mito al Logos, presupone apriorísticamente una determinada interpretación occidental del mito y del logos que sólo puede dilucidarse si contemplamos qué significaba el mito realmente en aquella época tanto en Grecia como fuera de ella. Es decir, nos acercamos a juzgar dicho paso partiendo de la base de que lo que sucedió fue valorativamente *positivo* y no *negativo*, cuando este juicio no está claro en absoluto si nos despojamos de la mirada occidental. O dicho de otra forma: valoramos la gestación de un modelo de pensamiento lógico-racional e ilustrado utilizado de forma estricta

y rigurosa como un acontecimiento que proporcionó a Grecia, y luego al Occidente, las bases de la posterior ciencia, de la democracia y de la filosofía.

En tercer lugar, la posición optimista del paso del Mito al Logos se halla a menudo en contradicción histórica directa con la opinión de los mismos griegos, y eso genera preguntas y dilemas que la tradición investigadora occidental prefiere no señalar; he aquí algunas de esas cuestiones: ¿si el pensamiento griego muestra tal superioridad intelectual por qué esa fascinación y casi manía de los pensadores helenos de todas las épocas por viajar a Egipto y además en viaje de "formación"? ¿por qué además una gran parte de viajeros y pensadores griegos ven a Egipto como un modelo cultural a menudo más eficaz que el heleno?, ¿por qué si el mito es una etapa a superar, autores como Pitágoras e incluso Platón reintroducen la explicación intuitiva, mística y en cierto sentido mítica de nuevo en el centro de la nueva filosofía?, ¿cómo se explica que de un chamanismo estrictamente heleno, rudimentario y poco evolucionado se pueda generar una filosofía tan ética y mística como la pitagórica? Y finalmente: ¿el tránsito del Mito al Logos que sucede en la Grecia arcaica ha de entenderse como algo lineal desde el mito griego a la filosofía presocrática o, por el contrario, existen interferencias incluso de esquemas míticos no griegos?

Todas estas cuestiones sobre el modelo explicativo del paso del Mito al Logos de la tradición filosófica occidental, van unidas finalmente a una interpretación "sui generis" y canónica de la misma filosofía presocrática y de la filosofía helena en general; me refiero a la tendencia a no señalar uno de los fenómenos más sorprendentes de la historia de Occidente, que es el nacimiento del escepticismo filosófico en Grecia. ¿Cómo se explica, precisamente en el momento del origen del pensamiento lógico-racional, una disidencia tan marcada y profunda como la escuela escéptica y después

pirrónica con respecto a este modelo de pensamiento? ¿Cómo es posible que el mismo Jenófanes, uno de los pioneros griegos en aplicar un criterio estricto lógico-racional y dialéctico a la sociedad y la religión, sea capaz al mismo tiempo de despotenciar el nuevo modelo con la afirmación de la limitación y debilidad del nuevo criterio de pensamiento? La posición escéptica en filosofía, originada en Grecia en el momento de esa transición, ha sido siempre sino menospreciada, sí escasamente estudiada, cuando precisamente en esta tradición se dan varias de las claves que explican los puntos débiles de la interpretación canónica del paso del Mito al Logos.

Estas dudas e interrogantes sólo pueden tener respuesta, a mi juicio, si se lleva a cabo una lectura de esta transición de modelos de pensamiento, partiendo ahora de nuestra exposición sucinta sobre el pensamiento egipcio. Por primera vez vamos a realizar una lectura del fenómeno del origen de la filosofía occidental *desde la otra orilla*. Es decir, se trata de valorar los prolegómenos del pensamiento occidental esta vez no desde un límite desconocido, sino desde un límite que podemos traspasar ya que sabemos qué es lo que existe más allá de él. Sólo cuando tengamos conciencia de lo que hay realmente allende los límites del modelo lógico-racional griego, estaremos en condiciones de empezar a entender el origen de nuestra filosofía.

Por supuesto que esta titánica tarea aquí sólo va a ser esbozada, por motivos de espacio únicamente nos centraremos en las grandes líneas maestras del tema y dejaremos para otros estudios una labor sistemática. Por consiguiente nos ceñiremos a reflexionar sobre la filosofía de algunos sabios y presocráticos, en especial Tales y Jenófanes con alguna atención a Pitágoras y Parménides.



Cabeza de Atenea, friso este del templo de Egina, alrededor del año 500 a.C. Museo Glyptothek, Múnich.

El inicio de la filosofía jónica en Tales de Mileto

Tales de Mileto es quizás una de las figuras más pertinentes para nuestro propósito de constatar el complejo paso del mito al logos tanto en la parte inmanente que va desde el mito y la religión helenas hacia la filosofía, como en lo concerniente a la interferencia entre el mito heleno y el conocimiento mítico egipcio. En primer lugar, Tales es considerado uno de los “Siete Sabios” de la tradición griega arcaica, pensadores prácticos depositarios de los primeros conocimientos y los primeros valores de las polis helenas que legítimamente pueden compararse con los sabios que aparecen en la literatura sapiencial egipcia. En segundo lugar, Tales es valorado al mismo tiempo cronológicamente como el primer presocrático, Occidente ve en él al primer pensador que se aparta del mito lo suficientemente como para ver en él al primer filósofo de Occidente, lo que tiene su reflejo en el hecho de que es el milesio quien inaugura las historias de la filosofía. En tercer lugar, Tales es el primer representante de la Escuela de Mileto también denominada Escuela Jónica, escuela que por primera vez manejó el término “naturaleza” (physis) en una forma naturalista y se interesó básicamente por su origen; lo que permite comparar su obra con el esquema mítico-cosmológico griego y el egipcio; además es seguro que tuvo una cierta influencia sobre el pensador jonio de la talla de Anaximandro, creador del primer sistema cosmológico de cierto rango racional e ilustrado de Occidente.

En cuarto y último lugar, la relevancia de Tales se explica porque su viaje de formación y estudio a Egipto (aparte de los que realizó posiblemente a Mesopotamia) se halla profusamente atestiguado e incluso conocemos detalles de sus contactos intelectuales. Es cierto que algunos filólogos todavía ponen en duda la certeza de este viaje, pero basta con aceptar la palabra de Heródoto y la referencia acerca el conocimien-

to de Tales acerca de la localización de las estrellas Pléyades para tener que aceptar dichos viajes.

La seguridad del viaje a Egipto

Diógenes Laercio,⁸ quien afirmó que Tales nació en Mileto en torno al año -624, menciona por un lado que Tales había sido discípulo de los egipcios en lo referente a las matemáticas, y por otro lado atestigua su viaje a Egipto y su discipulado con los sacerdotes de la Casa de la Vida.

Otra referencia la tenemos por el Scholio Platonis resp 600,⁹ en el que incluso se nos dice algo más de su estancia en Egipto, se indica que fue educado por los sacerdotes, con lo que entendemos que su contacto con ellos no fue esporádico o superficial, sino que estuvo un tiempo admitido. En el mismo escolio se nos dice que él fue el primero en utilizar la sentencia «conócete a ti mismo», y que esto se sitúa después de su estancia en Egipto, con lo que queda abierta la posibilidad de que dicha sentencia fuese aprendida en Egipto por Tales.

Proclo¹⁰ indica que Tales fue el pionero en traer de Egipto a Grecia la geometría.

Plutarco¹¹ indica que Tales empezó yendo a Egipto posiblemente por comercio y que vendía y comerciaba aceite con aquel país para pagarse las costas del viaje. Esto apunta a que Tales visitó en primer lugar la colonia helena en Egipto, es decir Naucratis, y de allí iniciaría su viaje al interior del país del Nilo.

Josefo¹² apunta que Tales junto a Ferécides y Pitágoras visitaron tanto Caldea como Egipto. Aeccio¹³ nos dice que tras una intensa preparación filosófica en Egipto, Tales volvió a Mileto. El mismo Jámblico en *Misteris de Vita Pythagorica* apunta a que fue precisamente Tales el que aconsejó a Pitágoras que para formarse realizase un viaje a Egipto e incluso le dijo el lugar al que tenía que ir, con lo cual se supone que

él había estado allí. Tales recomienda pues a Pitágoras dirigirse hacia Menfis y Diospolis, y le indica el porqué: porque allí aprendió él las disciplinas —o sea, las matemáticas y quizás también la astronomía— que le llevaron luego en Grecia a ser considerado como *sofos*, o sea, sabio.

Luego y aparte de estas citas sobre los viajes, Heródoto y sobre todo Diodoro y Aetio mencionan la teoría de Tales respecto a las crecidas del Nilo, con lo cual tenemos la seguridad de que estuvo y recorrió Egipto y no sólo visitó el delta. También por Plinio¹⁴ tenemos la certeza de que estuvo en las Pirámides ya que hizo mediciones geométricas con su sombra.

De todos estos testimonios, de tan diversas fuentes y fechas, se deduce que es altamente improbable que el viaje o viajes de Tales a Egipto fuese —como apuntan algunos autores— meramente un adorno o un atributo de la tradición sin consistencia histórica real o transcendencia intelectual.

Una vez aceptamos el viaje a Egipto, vemos que el motivo de éste consiste sin lugar a dudas en adquirir conocimiento, sabiduría; es decir, aunque Tales hubiese ido a Naucratis alguna que otra vez por motivos comerciales, lo que perseguía era obtener la *sophia* egipcia. En Egipto, por las fuentes vemos que es seguro que Tales buscase la compañía y el diálogo con los sacerdotes depositarios de esta *sophia*, y es probable según las fuentes que fuesen sacerdotes de Menfis y de su escuela teológica. Su actividad ya en Egipto nos lo muestra interesado en astronomía, física y matemáticas, en especial la geometría. Es, pues, muy probable que las primeras ideas de geometría fuesen introducidas por Tales en Grecia a partir de lo que los sacerdotes egipcios quisieron transmitirle a nivel empírico y práctico; el llamado teorema de Tales sabemos hoy que era conocido previamente por los egipcios. Para el conocimiento de los equinoccios, la predicción de eclipses y reconocimiento de la Osa Mayor y otros hallazgos astronómicos se apunta más a Babilonia que a Egipto; pero

hoy en día sabemos por el horóscopo de Dendera que la astronomía egipcia era mucho más coherente de lo que en principio se había creído.

El viaje a Egipto, por tanto, en Tales no es algo *tangencial* sino *central*, constituye –junto con su viaje a Persia– uno de los momentos existenciales fundamentales en la vida de nuestro filósofo, y como el mismo afirma, gracias a este viaje de “formación” adquirió conocimientos relevantes para la construcción de su sabiduría.

La sabiduría de Tales en astronomía y matemáticas

Tales que sin lugar a dudas en su juventud se dedicó al comercio, tuvo cierta fama en su ciudad por su diplomacia y talante en la política colectiva: aconsejó correctamente a sus conciudadanos de Mileto valorando todos los acontecimientos políticos de Mileto y evitando entrar en alianzas nefastas para su polis. Pero es uno de los primeros hombres en Grecia que siendo de origen familiar noble pero no ligado a lo sacerdotal, se inicia en la sabiduría tanto práctica como teórica y acaba prefiriendo esas actividades a la política y los cargos; sus trabajos de ingeniería y su buena inteligencia para el comercio le dan tras la política cierta fama de hombre inteligente y ducho en obras y mediciones.

Pero hay un cambio en él a partir de sus viajes en busca de incrementar su conocimiento teórico y práctico. Sus viajes a Egipto y Asia Menor, en especial el primero, producen un salto cualitativo en su admiración por los helenos, la clave se halla posiblemente en la predicción del eclipse total de Sol en el -585 en la Jonia. Aquí empieza, de hecho, la arqueología del tránsito del Mito al Logos.

Dado que otros pensadores de la Escuela Jónica posteriores a Tales no muestran ninguna teoría calculatoria coherente

para realizar predicciones, la tradición investigadora europea señaló ya hace tiempo que Tales debía haberse apoyado en registros empíricos de observación astronómica orientales. La primera hipótesis fue relacionar los viajes de Tales a Caldea a fin de indicar que posiblemente hubiera tenido acceso a registros de observación de un ciclo astronómico conocido como Saros (se trata de un ciclo de 223 meses lunares, tras el cual los eclipses tanto de Sol como de Luna se repiten con escasas variaciones); pero últimamente hemos sabido que estos registros de largos ciclos de eclipses solares difícilmente estaban en poder de los sacerdotes caldeos en aquella época. En este sentido, quizás tendríamos que orientarnos hacia la hipótesis de Diels y Guthrie¹⁵ que señalan que Tales contempló en Egipto en el -603, es decir unos veinte años antes del eclipse de Asia Menor, un eclipse con seguridad junto a los sacerdotes y que ese fenómeno pudiera implicar el aprendizaje de algunas técnicas o algún registro procedente de la cultura egipcia que facilitase dicha predicción. De todas formas fuese con ayuda del elemento caldeo o egipcio, hoy en día sabemos que con las matemáticas y los conocimientos astronómicos de la época, la predicción de un eclipse solar de forma rigurosa era imposible, por lo que es probable que, como apunta Heródoto, Tales hiciese una predicción temporalmente amplia (anual) que además fue afortunada.

La predicción de un eclipse total de Sol implica la primera desmitologización de la historia de Occidente, ya que en la mitología helena de Homero y Hesodo, este acontecimiento es presentado de forma mítica y religiosa. El que Tales se hubiera apoyado en datos de los sacerdotes babilónicos o incluso en técnicas egipcias de predicción y en la utilización de métodos de cálculo orientales, no disminuye el éxito de la empresa.

Que un eclipse sea entendible y predecible implica el comienzo de una nueva cosmología, de una astronomía diferen-

te de la religiosa, es el inicio de una nueva etapa, la etapa de entender primero el cielo con sus circunvalaciones y sus estaciones, los planetas, la distancia entre ellos y su composición. El eclipse abre la puerta a todos estos nuevos horizontes. Y Tales va a continuar por ese camino de entender la mecánica y la astronomía celestes. Recordemos sucintamente su actividad astrofísica y geoclimática que es muy extensa antes de la cosmogonía propiamente dicha.

Según Aeccio,¹⁶ Tales conoce bien el zodiaco y la antártida celeste, o sea la división de la esfera del cielo en cinco partes, esto apunta no sólo a Babilonia sino al zodiaco egipcio de Dendera. Y también Aeccio indica cómo explica Tales por primera vez la forma en que se producen los eclipses de Sol; y sobre todo Apuleyo¹⁷ nos da un resumen de las actividades astronómicas y geoclimáticas de Tales. Según Apuleyo, Tales fue el primero en explicar el recorrido del Sol y la razón de las estaciones por primera vez, no de forma mítica sino por la inclinación del plano de la Tierra con respecto al Sol en los solsticios. Explica asimismo Tales el crecimiento de la Luna y sus fases.

Sabemos por las diferentes fuentes que todos estos conocimientos astronómicos y físicos sobre el zodiaco, los solsticios, fases lunares y eclipses eran conocidos tanto en Babilonia como en Egipto, lo decisivo no es el conocimiento empírico de estos fenómenos, que como hemos señalado los egipcios poseían, sino el hecho de que Tales los transmite sin su dimensión mítica y religiosa añadida. Recordemos, por ejemplo, los conocimientos religiosos sobre las fases de la Luna, para la mentalidad egipcia la Luna, el llamado "ojo de Thot", era al mismo tiempo la representación de la divinidad nocturna del mundo del Duat: Osiris y sus fases y su trayectoria espacial, así como su influencia sobre los líquidos terrestres, simbolizaban aspectos del conocido mito de Osiris de su muerte y su resurrección. Cuando Tales recopila estos

conocimientos astronómicos y los expone por sí mismos en busca de su utilidad práctica para la agricultura o la navegación, no tiene en cuenta el lado simbólico y espiritual de la significación de las fases lunares o de un eclipse.

Una muestra de la relevancia de los estudios astronómicos de Tales para la antigüedad también se centra en la alusión a sus obras –hoy perdidas– sobre este tema. Es muy probable que escribiese una *Astrología Náutica*, y a menudo se le atribuye un gran conocimiento sobre las Pléyades (aunque la posición de éstas indicada por Tales es exacta desde Egipto pero no desde Jonia, con lo cual existe otra prueba de su viaje a este país). También se le atribuyen libros sobre solsticios y equinoccios para la navegación, pero aquí las fuentes son dudosas y fragmentarias.

Pero más allá de la astronomía, Tales se ha hecho famoso como iniciador de las matemáticas en Occidente, en especial en su versión geométrica, fue predecesor de nombres tan insignies como Eudoxo y/o Euclides. Su fama como introductor de cálculos matemáticos prácticos llegó a popularizarse de tal forma que cómicos como Aristófanes lo citan algunas vez en sus obras¹⁸ para definir a alguien que es ducho en geometría del compás y la regla. Es verdad que parte de la tradición europea ha intentado desvalorizar la atribución de Aristófanes a Tales como pionero de la geometría, pero lo cierto es que cuando este dramaturgo ha atribuido irónicamente algo a algún personaje, a pesar de las exageraciones y provocaciones, el núcleo atributivo suele ser real, y eso aunque vaya en contra de determinados datos filológicos o históricos que podemos poseer. Proclo¹⁹ siguiendo la tesis de otros historiadores conocedores de Egipto como Heródoto, Diodoro y Estrabón que aseguran que los orígenes de la geometría se desarrollaron en Egipto, afirma que dado que Tales fue de los primeros griegos en viajar al Nilo, éste aprendió varios conocimientos geométricos que luego junto con personajes como Hipócrates el ma-

temático introdujo en Grecia; por ejemplo, el teorema que se basa en el razonamiento de los triángulos semejantes. No obstante, la tradición académica europea ha tratado de demostrar que en Tales esos conocimientos no constituían todavía “ciencia” en el sentido de Euclides, sino que eran meramente constataciones empíricas sin una estructura lógica apriorística de carácter geométrico. Autores como Kirk y Raven²⁰ afirman que bastaba con que Tales conociera la altura del observador sobre el nivel del mar, para que con la ayuda de un teodolito primitivo (dos varas, una en calidad de punto de mira, y la otra de línea de nivel aproximada, pivotadas sobre un clavo) pudiera hacer el cálculo. Pero lo cierto es que en el campo de la geometría Proclo siguiendo a Eudemo le atribuye en el mismo comentario la fijación de tres teoremas: la bisección del círculo por su diámetro, los ángulos de un triángulo isósceles son iguales y los ángulos verticales opuestos son también iguales. Aunque Raven y Kirk traten de afirmar nuevamente que no son teoremas en sentido apriorístico y científico sino puras mediciones, es difícil aceptar esa tesis si pensamos en el criterio de Eudemo, un matemático griego de prestigio, y el conocimiento de primera mano que Proclo asegura tener.

Una solución sobre si Tales utilizó medios estrictamente empíricos de medición para solucionar estos problemas, o por el contrario enunció apriorísticamente dichos principios tras deducciones, o si combinó ambos métodos, la tenemos en una investigación del filólogo anglosajón Burnet²¹ quien observó que el conocimiento de la razón egipcia “seqt”, que era una aproximación trigonométrica, podría haber resuelto dichos problemas. Por otro lado, M. Tannery²² indica, después de comparar el papiro matemático egipcio Rhind con la aritmética griega arcaica, que dos aspectos egipcios parecen tener una influencia clara sobre los griegos. En primer lugar, el emplear sólo fracciones que tuviesen por numerador la unidad a excepción de la fracción $2/3$. En segundo lugar, la solu-

ción de los problemas aritméticos de primer grado con una incógnita.

Pero más allá del debate sobre si Tales fue el pionero de la geometría analítica y apriorística, o sólo un empírico de las mediciones geométricas, lo que es relevante para nuestra investigación es que resulta incontestable que Tales trajo de Egipto una serie de conocimientos geométricos avanzados que los griegos no poseían. Es seguro que los griegos de la época poseían rudimentos empíricos de cálculo geométrico, pero ni mucho menos el corpus de geometría que utilizaban las escuelas sacerdotales egipcias. El cálculo y en especial la geometría tienen evidentemente un uso empírico en Egipto y nacieron de la medición de campos y tierras y de las grandes obras arquitectónicas; pero la tesis ampliamente manejada por la tradición filosófica occidental de ver en los papiros egipcios dedicados a las matemáticas (aritmética y geometría) obras carentes de fundamentación apriorística²³ cada vez que se estudian más las fuentes, se demuestra como una tesis discutible. Los historiadores de la ciencia buscan en estos papiros precisamente indicios de una construcción científica moderna, abstracta y apriorística al estilo de Euclides, y al no encontrarla se les declara meras recopilaciones de medición, pero esa tesis es reduccionista; lo que sucede es que en papiros como el Rhind la base de fundamento subyacente no es perceptible para la mentalidad occidental, pero si cambiamos la mentalidad encontraremos dicha base, sólo que ciertamente su carácter no es axiomático en el sentido moderno del término, sino teológico y simbólico. Tanto la aritmética egipcia como la geometría poseen una dimensión simbólica-funcional-espiritual anclada en la metafísica de la creación que hemos contemplado en anteriores capítulos.

La matemática egipcia presenta una serie de peculiaridades, como por ejemplo la inexistencia del “cero” y de la noción de “infinito”, y posiblemente la de la conexión entre

“progresión aritmética” y “progresión geométrica”, que no pueden explicarse sólo por la pretendida incapacidad de los egipcios para el pensamiento abstracto. La notación numérica calculatoria egipcia representa a los números, por ejemplo el 10, con una imagen, en este caso un arco de cuerda, de esta forma es fácil pensar que se podría dar una traducción de unidades matemáticas a unidades geométricas representando figuras geométricas a partir de notación matemática al estilo de los pitagóricos, que posiblemente adquirieron esta peculiaridad geométrica de la cultura egipcia. Pero lo básico es que el *uno*, por ejemplo, más allá de su función numérica-calculatoria posee sin lugar a dudas una noción simbólica y teológica que podría definirse como monádica, en función simbólica del Creador Atum; es el principio de la unicidad, de la divinidad creadora de lo unificador antes de cualquier división, el principio de la luz creadora y, sobre todo, es el principio de la emanación, comunica a los otros números que son su despliegue, su significación en sí mismos. Desde esta óptica es comprensible (Theron de Smirna, 30) la relevancia que los pitagóricos dieron al número 10 como tetraktys o número sagrado. La Unidad o mónada es trascendente en su emanación al número 10 ya que su exposición construye en proyección geométrica un triángulo perfecto que comprende el desarrollo del 1 al 4 cuya razón es 1. No sólo la tetraktys es la exposición simbólica y funcional de la Enéada divina egipcia, sino que dibuja un montículo o colina primordial también signo central de la creación.

Cuando Tales realiza mediciones junto a la sombra de la Pirámide para calcular su altura y volumen (algo que está atestiguado por varias fuentes), está utilizando el cálculo y las mediciones empíricas que le han proporcionado los sacerdotes de una forma diferente a como lo realizaría un egipcio; está desvinculando el aparato geométrico y calculatorio del simbolismo original que encierra la Pirámide, y por tanto las

matemáticas pierden su vertiente cualitativa. Tales ya no va a contemplar “mer” como el reflejo de la colina primordial, como la escalera para la resurrección del Faraón hacia el Imenti y la conexión entre cielo y Tierra, sino meramente como un edificio arquitectónico de carácter funerario, cuyas medidas y orientación a él, estudioso del zodiaco y de la astronomía, le interesan por motivos prácticos.

No obstante, tampoco debemos descartar que Tales por sus largas estancias en Egipto, no desconociese del todo la vertiente teológica de la matemática de aquel país. En Diógenes Laercio²⁴ tenemos una información lateral dada por Pánfilo, que nos presenta a Tales inscribiendo un triángulo rectángulo dentro de un círculo; tuvo el filósofo tanta alegría al realizar este ejercicio que según nos cuenta Diógenes sacrificó un buey a los dioses. Esta anécdota que Kirk & Raven consideran irrelevante nos puede dar la pista de que Tales, aunque no la utilizase, por lo menos había captado más que nosotros la esencia de aquella geometría. La figura de dicho triángulo en un círculo va a ser un simbolismo utilizado poco después por los pitagóricos como una de las pruebas geométricas base para los neófitos que quieran ingresar en la orden; posiblemente procede de las pruebas que el colegio sacerdotal egipcio planteaba a sus aspirantes; planteada a Tales, éste la resolvió y de aquí su alegría.

La física de Tales y la cosmología

Dado que no tenemos fragmentos escritos de Tales, hemos de remitirnos a la tradición investigadora europea, y aceptar que las fuentes anteriores a -320, en especial Aristóteles y su escuela y algunas menciones de Platón y Heródoto son las fundamentales, sin despreciar otras aunque éstas tienen el problema, como veremos, de la influencia posterior estoica. No obstante, la tendencia de la filología clásica europea se ha

basado en sostener que todas las informaciones sobre Tales posteriores a Aristóteles dependían de alguna forma de éste, y esto es discutible. Aunque sea probable y verosímil no se puede excluir que algunas fuentes posteriores hayan tenido algún acceso indirecto a fuentes que no provenían de Aristóteles, en especial nos referimos a determinados datos que nos da Diógenes Laercio el cual bebe de la escuela epicúrea o escéptica.

La concepción genérica del mundo y sus límites en Tales la podemos encontrar en fragmentos que hablan de su física, en especial en Aristóteles :

«Otros sostienen que la Tierra descansa sobre agua (údatos). En efecto, conocemos este antiquísimo argumento que dicen que sostuvo el milésio Tales: por ser flotante, permanece como un leño o algo similar (pues ninguna de esas cosas puede mantenerse naturalmente sobre el aire sino sobre el agua)»²⁵.

El mismo Aristóteles en su *Metafísica* señala asimismo de donde procede esta antigua opinión:

«Pero hay quienes consideran que los más antiguos, muy anteriores a la generación actual y primeros en reflexionar sobre los dioses, pensaron así sobre la naturaleza e hicieron a Océano y Tetis padres de la generación»²⁶.

Sin lugar a dudas Aristóteles, al mencionar a los antiguos y a Océano, señala aquí a poetas que como Homero sostuvieron dicha opinión genérica de que la Tierra se halla rodeada por agua. Esto ha llevado a su vez a la tradición investigadora europea, en figuras como U. Hölscher y J.A. Wilson,²⁷ a señalar que Tales se basa en las cosmologías babilónicas y/o egipcias. Por la posición que ocupa el Nun en la orientación

del universo egipcio, filólogos como Kirk & Raven han aceptado la tesis de que Tales más allá de Homero o Hesíodo adoptó de la cosmología mítica egipcia que la Tierra se hallaba rodeada por un elemento húmedo y acuoso y que esto es aún más verosímil que no que Tales se inspirase directamente en Homero.

Esta relevancia de la mitología egipcia se ve acrecentada cuando revisamos la propia crítica de Aristóteles a esta tesis cosmológica de Tales, la cual va en la dirección de indicar que esta inmovilidad por flotación no resuelve nada ya que hay que buscar un nuevo soporte, a su vez, para el agua. Esta crítica ya apunta a que Aristóteles no entendió el sentido de la tesis de Tales sobre la posición de la Tierra. Lo que parece más probable es que Tales idease la teoría de que la Tierra se halla rodeada en el cosmos por agua, es decir por lo acuoso y lo húmedo informe. La Tierra se contempla así como una burbuja de vida rodeada por todas partes de una inmensidad sin límites y eterna de lo acuoso, que si lo imaginamos como el caos o el éter empieza a tener un sentido cosmológico de primer orden y se asemeja mucho, como sugiere parte de la tradición investigadora europea, al escenario cosmológico egipcio que sitúa al Nun como límite envolvente y circundante de la Tierra.

Acerca de la concepción del desarrollo del cosmos y el origen de sus sustancias, Aristóteles nos ha dejado un largo fragmento:

«La mayoría de los que filosofaron por primera vez consideraron que los únicos principios (árchàs) de todas las cosas son de especie material. Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes, dicen que es el elemento (stoicheon) y el principio de las cosas que existen; por esto

consideran que nada se genera ni se corrompe, pues tal naturaleza se conserva siempre [...]. Debe de haber, pues, alguna naturaleza única o múltiple a partir de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella. No todos dicen lo mismo sobre el número y la especie de tal principio (arché), sino que Tales, quien inició semejante filosofía, sostiene que es el agua (üdor) [...]. Tal vez llegó a esta concepción tras observar que todos los seres tienen un alimento húmedo (ügrós) y que el calor se produce y se mantiene en la humedad [...]. Por eso llegó a esa concepción y también porque todas las simientes son de naturaleza húmeda y el agua es el principio natural de las cosas húmedas»²⁸.

Poseemos asimismo un fragmento de Simplicio que sigue a Aristóteles aunque matizado por su propia opinión:

«De todos los que mencionaron un principio único y en movimiento –a quienes Aristóteles llama físicos– unos dicen que él mismo es limitado como Tales... dijeron que el principio (arché) de las cosas que aparecen es agua y fueron conducidos a esto por la observación, pues lo caliente vive por la humedad y los cadáveres se secan, mientras que las simientes de todas las cosas son húmedas y todo alimento es jugoso, y cada cosa se alimenta naturalmente de aquello de donde procede. El agua es el principio de la naturaleza húmeda y lo que comprende en sí todas las cosas. En consecuencia, pensaron que el agua es el principio de todo...»²⁹.

Tenemos también un fragmento de Hipólito que, aunque ya alejado del comentario aristotélico inicial, puede servir para completar interpretaciones.

«Tales afirma que el principio y el fin final de todo lo existente es el agua. Pues en primer lugar todas las cosas pro-

vienen del agua, en cuanto se solidifican y acaban deviniendo otra vez agua en cuanto se diluyen y se licuan; y en segundo lugar la totalidad de las cosas flotan sobre el agua, a través de lo cual también los terremotos las colisiones y formaciones de los vientos y los movimientos de los astros son causados. Y todas las cosas además se mueven y se hallan en un fluir constante, porque ellas con la naturaleza del primer hacedor de su devenir coinciden. Lo que no tiene ni principio ni final es divino...»³⁰

De la cita de la *Metafísica* de Aristóteles se desprende en primer lugar que su conocimiento sobre lo que Tales sostuvo es conjetural; Aristóteles describe las ideas de Tales en función de lo que la tradición oral le ha transmitido. En segundo lugar, al describir la cosmología de Tales Aristóteles utiliza términos como elemento (stoicheion), substrato (hypokeímenon) o sustancia (ousía) inexistentes en la época arcaica y, por tanto, anacrónicos, y que Tales nunca utilizó. Por tanto no podemos seguir el razonamiento de Aristóteles de entender el agua como sustancia original que se transforma en una pluralidad de sustancias manteniendo un sustrato perenne y primordial.

Aristóteles utiliza luego el término “arché” para designar lo principal de su teoría, y esa palabra, en efecto, era de uso común en la época arcaica, la encontramos ya en Homero significando el inicio o arranque y lo que va delante de las cosas, y además en un sentido parecido al de Tales fue empleada años después probablemente por Anaximandro. “Arché” en la época de Tales y como los milesios lo utilizaron tenía como indica Guthrie³¹ correctamente una doble significación: por un lado, el estado original del cual la pluralidad del mundo se ha desarrollado y, por otro, el fundamento permanente de su existencia. O dicho de otra forma: el “arché” en Tales, lo dijera o no empleando dicha palabra, implicaba que el agua era

tanto el principio generador e inicial de las cosas como al mismo tiempo el vehículo fundamental del dinamismo y la vida aquí y ahora. En el fragmento de Hipólito encontramos una información adyacente: el agua no es sólo principio sino fin y objetivo del mundo, las cosas se iniciaron en y con agua y terminarán con y en agua. En tercer lugar hay que señalar previamente que en la exposición de Aristóteles y de Simplicio se juega no sólo con el elemento líquido, o sea agua, sino constantemente con otro término, lo húmedo (*hygros*), incluso parece que la humedad y lo acuoso son más significativos como definición de lo que quería decir Tales que el mismo sustantivo “agua” (*hydor*).

Una vez hemos clarificado la terminología y la definición primera, es importante ahora analizar, en el texto de Aristóteles primero, la razón y el motivo que llevaron a Tales a la tesis sobre el agua. Aristóteles confiesa honestamente que de hecho lo ignora y que la razón que aduce no puede ser comprobada con la información que él posee sobre Tales. Sin embargo y sorprendentemente, no aduce razones meteorológicas o cosmológicas que sería lo esperado dado los conocimientos astronómicos y geográficos de Tales, sino que se centra en aquellos fenómenos que relacionan lo húmedo con la gestación y la transformación de la vida sobre el planeta. Un primer argumento consiste en que en la alimentación de todas las criaturas hay un vehículo húmedo. Un segundo argumento se centra en que el calor que es consustancial para la vida siempre se genera y mantiene en y con la humedad. Un tercer argumento apunta a que las simientes de todas las criaturas e incluso de vegetales son de naturaleza húmeda (además en todas esas simientes dicha humedad va acompañada de cierto calor, incluso en las semillas vegetales).

La misma argumentación sobre las razones de Tales en proclamar agua-húmedo como vehículo de la vida la halla-

mos en Simplicio. En cambio, en Hipólito tenemos ya como argumento la observación meteórica y físico-mecánica de la rarefacción de la humedad, su solidificación y su conversión en estados líquidos y gaseosos, pero las tesis de Hipólito por su dependencia de Aristóteles son menos relevantes.

De todo esto podemos deducir que la tesis de Tales no proviene en gran medida de hipótesis físicas y mecánicas, ni de observaciones meteorológicas, sino que el protagonismo del agua se halla estrechamente relacionado con la contemplación del agua-humedad como un factor fundamental del origen de la vida y su mantenimiento y regeneración. Y esto nos sitúa en una observación biológica de la generación de criaturas en medios acuosos y cálidos como la que se daba en el delta del Nilo tras el paso de la inundación fertilizante anual. Y asimismo esa orientación del milesio hacia la relación entre humedad y origen de la vida, nos ayuda a precisar un poco más lo que realmente dijo Tales. El agua-humedad como término en la mente de Tales no era ni sustancia ni elemento, ni posiblemente "arché" en el sentido técnico posterior que los milesios darán a este término, sino solamente la suposición de que el agua, como masa marina, informe y caótica que rodeaba la Tierra y que incluso la sostenía en el universo, era al mismo tiempo su naturaleza de origen, y en su versión determinada y una vez líquida como agua y humedad, el vehículo fundamental para la aparición y transformación de la vida. Eso es exactamente lo que subyace en la noción de Nun en la religión egipcia.

Pero para entender todavía mejor que quiso decir Tales hemos de entrar con mayor profundidad en los fragmentos que nos hablan del tema de la naturaleza exacta de agua-humedad como principio de vida, sobre todo en lo referente al debate en torno a la teología del milesio y la cuestión del pretendido "hilozoísmo".

La cuestión del hiloísmo

«Parece que Tales, según comentan, concibió el alma (psyché) como algo que se mueve, sí realmente dijo que el imán tiene alma porque mueve el hierro.»³²

El fragmento de Aristóteles nos transmite la tesis de que según lo que él ha podido escuchar en la tradición oral sobre Tales, éste sostenía que existía una psyché (alma), no sólo en el ser humano, sino en alguna medida también en el mundo mineral; y que esta fuerza interior era la causa del dinamismo cósmico.

En el texto hay que retener como siempre el interés central de Aristóteles, que consiste en pasar revista a las concepciones anteriores sobre el alma, pero sobre todo centrada esta revisión en el alma como causa del movimiento; la información lateral, no obstante, en la que Aristóteles no hace hincapie es para nosotros la más importante, a saber: que en la naturaleza encontramos un poder vital interior—extendido tanto al mundo orgánico como inorgánico— en el que reside la vida y el movimiento.

Más información sobre este tema la tenemos en los siguientes fragmentos de Aeccio, Cicerón y Diógenes Laercio.

«Tales fue el primero en manifestar que el alma es una naturaleza siempre en movimiento o que se mueve a sí misma.»³³

Tales afirmó que la divinidad es la mente del mundo y que todo está animado y de todo junto lleno de divinidades (daimones), y de hecho la potencia divina pasa a través de lo elemental húmedo colocándolo en movimiento.³⁴

Tales de Mileto fue el primero en investigar en este campo, dice que el agua es el principio de las cosas y que dios es la mente que del agua ha construido cada cosa.³⁵

Aristóteles e Hippias indican que Tales piensa que también lo sin vida (inorgánico) está animado, una teoría que elaboró contemplando la piedra imán y el ámbar.»³⁶

Es cierto que los tres primeros fragmentos no nos dicen mucho más de lo que ya sugiere Aristóteles, aunque aportan algún añadido relevante, como la conexión coherente entre agua-humedad y la psyché; luego la conexión entre agua-humedad y divinidad y/o daimones; y asimismo la relación entre la mente (nous) y la divinidad. Sin entrar en el problema de la “divinidad” del agua, que veremos a continuación, lo que aportan a pesar de su influencia estoica, es que refuerzan la tesis de que el “agua-humedad” no es precisamente como Aristóteles apunta un elemento “material” solamente, sino que todo parece indicar que el agua es contemplada aquí desde la óptica del vitalismo, como si tuviera un poder inmanente de vida pero interno, siendo vehículo de una psyché, un alma inteligente que subyace al agua.

Hay que mencionar asimismo que la cita de Diógenes Laercio es importante porque alude a otra fuente (Hippias) que no es Aristóteles, lo que refuerza la posibilidad de que Tales realmente pensase de esta forma.

Todo esto nos conduce a los últimos fragmentos en los que se insinúa además que Tales no era ajeno a que dicho principio de vida, aparte de ser como una variante de la psyché, tenía un cierto carácter teológico:

«Y algunos dicen que el alma (psyché) está mezclada en el todo, de ahí también quizás que Tales haya pensado que todo está lleno de dioses»³⁷

«Algunos describen a Tales como el primero que sostuvo que el alma (psyché) era inmortal. Entre estos tenemos al poeta Choirilos»³⁸.

En lo que concierne al primer fragmento de Aristóteles parece casi seguro que ésa fue una frase textual de Tales, Platón menciona la misma frase en *Leyes* 899b, y aunque no define su sujeto es muy probable que sea Tales. Por tanto parece muy probable que ese principio húmedo, vital y animado interiormente fuese identificado asimismo como “divino”; la utilización del plural, no obstante, no parece que sea en el sentido religioso convencional y politeísta, sino en un *nuevo sentido*, en el sentido de que la psyché, las fuerzas vitales que animan la materia prioritariamente por el vehículo de lo húmedo, *también* puede entenderse como fuerza divina. A mi juicio debemos evitar asimismo caer en la tentación contraria, de atribuir a Tales una posición ilustrada, es decir, de la sofística helena posterior a él; la frase «todo está lleno de dioses» no puede ser interpretada de forma irónica como señal de su no aceptación de lo divino.

Resulta interesante asimismo la información de la cita de Diógenes Laercio acerca de que Tales fuese el primer griego que aceptase la “inmortalidad de la psyché”. Ha sido O. Gigon³⁹ quien ha sugerido que el poeta Choirilos citado se la inventó o exageró para desmerecer a Pitágoras que históricamente sería el precursor de esa teoría en Grecia; sin embargo, toda invención debe de tener algún viso de realidad para ser minimamente aceptada.

Han sido todos estos fragmentos los que han llevado a la tradición occidental a indicar que el “arché” de Tales como el de otros presocráticos de la Escuela Jónica no era exclusivamente material, sino que debía de entenderse como si la materia tuviera un principio inmanente de animación, es la famosa tesis del hilozoísmo con la que se abren los manuales de Filosofía.

La tesis del hilozoísmo es una teoría anacrónica; el término lo emplea por primera vez Ralph Cudworth y lo hace en el sentido de oponer hilozoístas a teístas que no era la intención

La revisión del tránsito del Mito al Logos

de Tales; al utilizarlo, pues, sucede como con el “panteísmo”, que empleamos un concepto moderno basado en la crítica al spinozismo para describir algo que es muy anterior. Con dicho término se pretende describir la posición filosófica moderna de postular que la materia por sí sola está animada; aunque una parte de esa concepción coincide con Tales, lo cierto es que vale más evitarlo ya que la posición de Tales con seguridad va más allá de este contenido dado que entra en juego el tema de lo que él entendía por “divinidad”.

Por otro lado, tampoco parece razonable definir la posición de Tales meramente como “animista” en el sentido de creer en espíritus o entidades detrás de las fuerzas naturales; es verdad que en la época arcaica el animismo está presente, pero precisamente Tales es un *sofos* que trata de profundizar mucho más en la naturaleza.

En consecuencia, estos fragmentos sobre el agua-humedad como vehículo de la *psyché* abarcando tanto lo orgánico como lo inorgánico, y señalando al mismo tiempo que estas fuerzas son de carácter divino, así como la afirmación de la inmortalidad y posible divinidad de la *psyché* (que en la religión griega olímpica no era en modo alguno una certeza), son algo realmente *nuevo* para la mentalidad helena de la época y desde luego no pueden venir *sólo* de la observación puntual de la *physis* y de experimentos manuales, sino que todo apunta otra vez a un contexto de inspiración más allá de Jonia, apunta como veremos directamente a Egipto.

La relevancia de la egiptosophia

Nuestro resumen de la doctrina cosmológica y metafísica de Tales sería, pues, el siguiente: no sabemos ni qué dijo o escribió Tales en toda su extensión, ni las palabras que utilizó, pero por lo menos podemos asegurar que inaugurando una nueva orientación de pensamiento y actitud respecto a la

physis, apuntó que la Tierra se halla rodeada y limitada por todas partes por una masa marina e informe de algo parecido al agua, y que contemplando la physis visible y concreta se puede afirmar que la humedad-agua (posiblemente la sangre en el hombre) es el medio básico de la vida en el planeta y su movimiento. Desde la óptica de su substrato cultural que era el griego arcaico, esto debía de interpretarse como que ese principio acuoso y húmedo debía de traducirse por psyché, por fuerza interior invisible a simple vista en todo el cosmos, y que esas fuerzas por ser interiores y no visibles a simple vista eran de procedencia divina, o eran en sí mismas divinas y posiblemente inteligentes. La última tesis, la de la inmortalidad de la psyché humana, ya no pertenece a la física, sino a la filosofía de la religión y es ciertamente un *novum* en Grecia si es que Tales se adelantó a Pitágoras.

La elaboración de una nueva doctrina se gesta, o bien por una nueva forma de observación y consiguiente reinterpretación de la naturaleza, o bien por una reinterpretación de la tradición cultural ya existente; a menudo ambas fuentes se combinan, el creador nunca parte de una *tabula rasa*. Existe una tercera posibilidad de creación: la revelación religiosa o mística. Como en Tales excluimos dicha tercera vía, debemos de aceptar que Tales, partiendo del substrato intelectual y cultural griego arcaico, fue más allá de éste a través de una observación personal de la realidad, pero en su caso vemos que el substrato intelectual del que parte no se encuentra en gran medida en Jonia, sino en Egipto. De las tres grandes tesis de Tales en cosmología: que la tierra se sostiene en el agua-humedad, que el agua-humedad es el vehículo principal de la vida y que, por tanto, ésta posee una animación interior que parece divina, casi no hay precedentes en la tradición cultural griega. Además únicamente la segunda podía haber sido conseguida *sólo* con una reinterpretación de la physis, mientras que la primera y la tercera necesitan de un

substrato previo interpretativo ya que no son visibles a simple vista.

Antes ya hemos mencionado que existen algunos textos de poetas griegos que señalan la relevancia del mar-agua cosmológicamente.

Veamos ahora dos citas de Homero:

«A éste ni el poderoso Aquelo le iguala, ni la gran fuerza de Océano, de profundo corriente, de quien, en verdad, todos los ríos, todo mar, las fuentes todas y los profundos pozos dimanan.»

«A cualquier otro de los sempiternos dioses podría yo fácilmente hacer dormir, incluso a las corrientes del río Océano, que es la génesis de todas las cosas [...] pero a Zeus Cronida no me atrevería yo a acercarme ni hacerle dormir a no ser que él mismo me lo pidiera»⁴⁰.

Consideramos a Homero y a Hesíodo como fuentes de una gran parte de la mitología griega, así como los educadores de Grecia, por lo que con toda seguridad Tales conocía perfectamente a ambos poetas. Mientras en Hesíodo el origen del cosmos se centra en el Caos, en Homero se señala que es el Océano, entendido aquí no sólo como mar, sino como el arquetipo de todo lo líquido y fluyente, que además como podemos ver en la primera cita, rodea la Tierra. Esta opinión de Homero se encuentra en otros poetas arcaicos.

En una primera lectura de estos versículos mitológicos ya advertimos que la información que transmiten es muy escasa; la posición del mar y sus funciones limitadoras son vagas, y aunque hay una relación entre la masa marina circundante y el agua interna de la Tierra, ésta no está especificada. Y la descripción de Océano como principio de todas las cosas, aunque enunciada, no está desarrollada.

Por el contrario, la tesis cosmológica de Tales más allá de su carácter secularizador del mito es compleja y específica, con lo que parece legítimo orientarse antes de pasar a su creación personal o a otra tradición.

Éste es el punto en el que debemos considerar los conocimientos adquiridos por Tales en Egipto, en especial si tenemos en cuenta un comentario de Plutarco:

«Podemos pensar que Homero lo mismo que Tales, aprendieron en Egipto a considerar el agua como el principio y la fuente de todas las cosas»⁴¹.

Este comentario, en primer lugar, abre un nuevo campo de debate, es decir, dado que la mitología griega es muy posterior a la egipcia, y además sabiendo que la estancia de Homero en Egipto parece muy probable, nos encontraríamos con una influencia indirecta de la religión y la mitología egipcias sobre la religión griega. El mismo Heródoto insiste en este punto alegando que la religión griega procede en gran parte de la tradición egipcia. No obstante, no entraremos en esta cuestión que nos llevaría demasiado lejos. Lo importante de esta cita es que señala directamente que existe una cierta influencia entre Tales y el conocimiento egipcio, y este conocimiento egipcio aquí ya no está expuesto como mito, sino que Plutarco conocedor de la estructura circunvalatoria de la mitología egipcia, muy diferente de la griega, señala ya dicho mito como dimensión metafísica.

Empezaremos por la posición de la Tierra en Egipto. En este sentido hay que recurrir primero a imágenes, las tenemos profusamente en los grabados de la tumba de Ramsés VI, en los grabados del *Libro de las Puertas* y en el dibujo del Cenotafio de Seti I.⁴² En estas imágenes acompañadas de jeroglíficos vemos a Nun como divinidad que con los brazos aguanta la barca solar con los dioses, y en su forma pictórica se cons-

tituye como un océano marino que envuelve y rodea todo el cosmos, incluyendo no sólo la Tierra sino a Nut, la diosa del cielo, y el mundo de los muertos o Duat simbolizado por Osiris. O dicho de otra forma: no sólo el planeta, sino todo el cosmos aparece como una burbuja de vida y luz envuelta por todas partes por el Nun, que el Nun es un océano y/o elemento líquido todavía es más obvio si vemos que el planeta Tierra se representa como *barca*. La Tierra es, pues, una nave que surca en los cielos una inmensidad representada por el Nun.

Esta concepción mítica egipcia encaja mucho mejor como inspiradora del fragmento de Aristóteles sobre Tales en el que se nos dice que el milesio había dicho que la Tierra se halla flotante sobre el agua, por lo que se pregunta el estagirita criticando a Tales dónde debe de apoyarse a su vez dicha agua. Si la concepción de inspiración de Tales es el Nun, entonces vemos que la función de envolver la Tierra del Nun no es exactamente la del agua terrestre que conocemos, sino de otra clase de líquido que no necesita de ningún apoyo, ya que él mismo es el límite del cosmos manifestado, y por consiguiente la crítica de Aristóteles yerra su objetivo.

Aunque la representación pictórica expone a primera vista aguas oceánicas, lo cierto es que el egipcio ilustrado sabe que ésta es una representación exotérica del Nun pero no real; el Nun es el elemento de la creación no manifestado que nadie ha visto *per se*, su naturaleza como límite del cosmos es oscura, informal e inerte. El Nun es, pues, la potencialidad todavía no realizada de la vida, el lugar donde no hay formas determinadas, sino sólo indeterminación, y por esa razón se elige el océano marino desconocido para *simbolizar* esa masa amorfa sobre la que las cosas flotan. Esta concepción no se halla como podemos ver lejos de la física moderna, que entiende el límite de la Tierra como éter, oscuro y sin luz y sin gravedad donde las cosas flotan y los astros navegan.

Pero el Nun no sólo es el origen sino el final del cosmos, en el *Libro de los Muertos* leemos que en el fin de los tiempos solo restará Osiris y el Creador y volverán al Nun, con lo que incluso la información que nos da el fragmento de Hipólito sobre el “arché” de Tales (que no hemos analizado por su influencia estoica) corresponde a la visión egipcia.

Pasemos ahora a examinar desde la mitología egipcia la segunda gran afirmación de Tales: la de contemplar a “üdor-úgros” como el principio de todas las cosas terrestres. Si continuamos con el escenario de la teología de Heliópolis que ya expusimos, veremos que el proceso de la creación es un acto multívoco y polivalente. En el principio, antes de la creación sólo había el Nun, el caos sin forma, sin tiempo y sin espacio y sin vida y sin luz, pero a la vez dentro de la infinitud del Nun yacía inerte y sin vida, como el mismo Nun, Atum el Creador. La emergencia de Atum del Nun constituye uno de los grandes misterios de la teología egipcia, y a pesar de que en Heliópolis hay varios mitos que lo explican (colina primordial, aparición de Kepher-Ra, pájaro de luz), fue la teología de Hermópolis la que describe detalladamente dicho proceso.

Con la teoría de la Ogdóada se nos explica el tránsito del Nun al Creador y luego a la creación del cosmos; dentro del Nun chapoteaban unas extrañas criaturas que en imagen exotérica tienen aspecto antropomórfico pero con caras de ranas y serpientes, aunque lo fundamental es que esotéricamente significan cualidades inertes y amorfas del Nun: Nun y Naunet o el caos líquido primigenio, en masculino, y Naunet la amorfia, en femenino, Kuk y Kauket, el Ilimitado y la sin límites, Hut y Hautet, el masculino tinieblas y la femenina oscuridad, y Amon y Amaunet, lo oculto y la no manifestada. Son esos elementos inmanentes al mismo Nun, pares duales complementarios que son, como hemos mencionado en anteriores capítulos, invertidos en su dinámica

por el Creador para generar el huevo primordial en la humedad de la primera colina, de donde surgirá Ra, el astro-Sol que será ya una forma concreta de Atum. O dicho en otras palabras: el principio de todas las cosas se origina en el Nun, el océano caótico, pero el Nun no es unitario, el Nun es al mismo tiempo Nun y Atum; Atum se dinamizará y creará el mundo, pero en este emerger del Nun aunque lo hará por sí sólo necesitará del concurso de la virtud inmanente en el Nun. Nun, Atum y Ra constituyen una tríada misteriosa en la que las tres fuerzas son una siendo al mismo tiempo tres. Pero el principio del origen pre-creacional es el Nun, por tanto, siguiendo nuestro análisis diremos que cuando Tales asegura que agua-humedad constituye el origen de las cosas, su modelo de inspiración es la metafísica de la Ogdóada de Hermópolis, ya que aquí se describe que tanto el Nun como Atum son aspectos cambiantes de un poder supremo y desconocido que desencadena la formación del cosmos.

Veamos ahora la tercera afirmación de Tales: la de que agua-humedad es el vehículo de lo viviente, de la vida. Para localizar el escenario orientativo de esta tesis hay que avanzar en los modelos de la creación egipcia. Más allá de la formación del creador Atum en conjunción con el amorfo Nun, el cosmos, el planeta, y con ello el tiempo, el espacio y la vida, empiezan a aparecer cuando del hermafrodita Atum por sí mismo se engendran a los dioses primigenios Shu y Tefnut, y con ello la primera dualidad. Como ya dijimos Shu y Tefnut son los primeros "ntrw" y, por tanto, significan funciones de la naturaleza; su aparición marca realmente el inicio del cosmos y el planeta ya que Shu que es masculino constituye el vacío, es el que genera el espacio para que la posición del mundo arranque, y lo sorprendente es que para ello, para que se gesté el espacio, el tiempo, la vida y el orden cósmico, es necesario el complemento de Tefnut femenina, que implica la

humedad original, pero esta vez ya no como Nun, como algo informe y caótico, o sea como océano, sino como humedad acuosa concreta que acompaña todos los procesos de gestación de la naturaleza. El simbolismo de Tefnut es, pues, el que corresponde a las opiniones de Tales acerca de que el agua-humedad constituye el vehículo asociado siempre a lo viviente: no hay vida en el planeta sin una humedad concreta y determinada tanto en la forma de semillas o semén como en los centros de la vida a través de la sangre, la savia, o las corrientes disolventes de los ríos. En concreto, en la mitología egipcia se nos dice, simbólicamente pero con una gran profundidad metafísica, que Tefnut y Shu, los dos hermanos primordiales cósmicos, siendo la condición de posibilidad de la Tierra y el cielo, son al mismo tiempo la identidad misma de Ankh y Maat, de la vida y del orden cósmico.

El cuarto grupo de afirmaciones de Tales tiene que ver con la tesis de que no sólo el ser humano posee psyché, sino que lo inanimado también muestra un principio de movimiento interior, esto inferido de ejemplos como el comportamiento del ámbar y el magnetismo mineral. Y de aquí se desprende según Tales la premisa de que toda la physis, de hecho, se halla llena de psychés, de poderes interiores no visibles a simple vista.

Los motivos de inspiración egipcia para estas afirmaciones podemos encontrarlos en la concepción “energética” que los egipcios tenían de la naturaleza. Aquí hemos de remitirnos una vez más al concepto de “k3”, a la energía, fuerza o poder no visible a simple vista e impersonal que para la mentalidad egipcia emana tanto de dioses como de hombres, animales vegetales e incluso del reino mineral. Como hemos visto en capítulos anteriores, la “k3” de un dios sincretizado en una función o una categoría de la propia naturaleza, constituye la expresión del movimiento interno y del *vitalismo* de este fenómeno natural. Resulta interesante destacar que es precisamen-

te la teología menfita la que ha precisado con más agudeza la noción de “k3” en lo que concierne a las entidades inanimadas, y que haya sido Menfis la ciudad de la que sabemos con cierta certeza que Tales visitó. En la teología menfita cuando se proclama a Ptah como el creador del cual todos los demás dioses obtienen su existencia se dice que: «legó su poder a todos sus dioses y a sus kau»⁴³ con lo cual está aludiendo al poder de los dioses y a su energía o magnetismo para cumplir su función; pero un poco más adelante en el texto indica textualmente: «Así fueron creados igualmente los kau y las hemesut, que procuran todas las provisiones y todos los alimentos benéficos». Es decir, el texto nos transmite que más allá de los dioses y de sus kau (“k3w”), por la palabra del Creador existe en la naturaleza asimismo kau (masculinos) y hemesut (o energías femeninas), que simbolizan los poderes de la vitalidad interna de vida y del movimiento de la naturaleza inanimada, y además ya se indica que ese poder o magnetismo de fecundación y crecimiento se halla constituido en su expresión por una composición dual de energías: Kau y Hemesut.

Parece plausible que Tales, que visitó a sacerdotes en Menfis, supiese de esta cosmovisión energética egipcia, que señalaba que lo aparentemente inanimado tiene a sí mismo una vitalidad interior, los Kau y las Hemesut, y que éstos tenían una procedencia divina. Tales busca luego el ejemplo de la piedra imán para poder racionalizar y experimentar dicha energía y hacerla visible en su caso más obvio: la atracción evidente de los metales tampoco visible a simple vista pero perceptible por sus efectos. Que este fenómeno sea, por el mismo Tales o por sus comentaristas como Aristóteles, traducido como psyché parece normal en un contexto griego arcaico aunque es dudoso que Tales lo utilizase; pero dicha traducción en ningún momento hace justicia a la semántica de “k3” del egipcio, el concepto de psyché se halla demasiado asociado a “nous”, es decir inteligencia, para que sea una traduc-

ción siquiera aproximada de “k3” que en este contexto no implica conciencialidad, sino sólo vitalidad y poder energético.

Por tanto, Tales en ningún momento, cuando centra su atención en la vitalidad interior de la naturaleza, está cayendo en un primitivismo animista de entender que hay espíritus en las cosas, sino que orientado hacia la mitología de Menfis apunta a una primera explicación des-mitologizadora de la existencia de fuerzas invisibles en la naturaleza aparentemente inanimada. La frase final de que toda la *physis* parece estar llena de dioses, a la luz de Menfis tampoco constituye una recaída en un politeísmo simplista, sino en la aguda observación de que las grandes categorías y funciones de la naturaleza están animadas *por sí mismas* interiormente a través de una energía vital de carácter recurrente y con una inteligencia armónica; de hecho, el «todo está lleno de dioses» quizás no sea nada más que el descubrimiento de lo que subyace a los “ntr” egipcios.

Respecto a la posible afirmación de Tales, sobre la inmortalidad de la *psyché* humana sin lugar a dudas su terreno de inspiración lo constituye la teología egipcia y su tanatología. La pervivencia de elementos antropológicos como el “k3”, “b3” y “jh3” cercanos a la noción de *psyché* griega están atestiguados en múltiples documentos egipcios, en especial en el capítulo XVII del *Libro de los Muertos* al que posiblemente tuvo acceso Tales cuando residió en Menfis.

Resumiendo. En relación a la primera afirmación, o sea la concepción del cosmos en Tales, existen pocas dudas: cuando el sabio griego afirma que la Tierra yace y flota en un océano acuoso se está orientando a la cosmología egipcia, y de esta forma en consonancia con Egipto lo que Tales quiere decir es que el planeta y los astros se sustentan en una masa desconocida y acuosa.

En la segunda afirmación de Tales sobre el agua-humedad como principio de todo lo existente, más allá de sus propias

La revisión del tránsito del Mito al Logos

experiencias y experimentos también se orienta hacia la teología egipcia. Dejando aparte la teología sacra y simbólica, Tales aprehende que la materia prima original de la que se gesta el planeta es el agua-humedad, ya que, como muestra la tesis de la Ogdóada, ese principio acuoso lleva en sí mismo el germen de la creación.

En la tercera afirmación sobre la tesis de que el agua-humedad es el vehículo de la vida, Tales junto a sus propias observaciones empíricas está influido por la misma teología menfita, la cual expone en sus textos más especulativos que la Vida y el Orden cósmicos no sólo en su principio sino constantemente necesitan de la humedad, o sea Tefnut, como condición suficiente para generar sus criaturas.

En la cuarta afirmación de Tales, la más exótica que ha dado pie a la tesis del hilozoísmo, el milesio aparte de sus propias deducciones parcialmente se orienta también a la *sophia* menfita, que le sugiere que no sólo las aguas son lo prístino cosmológicamente, y que en su concreción como humedad es el vehículo clave de la vida, sino que esta agua-humedad en sí misma se halla magnéticamente animada en su interior y posee el poder de su generación precisamente en esta cualidad energética invisible a simple vista. Que ese poder tenga un origen divino parece una inferencia razonable y en plena consonancia con el henoteísmo egipcio.

El paso del Mito al Logos en Tales de Mileto

A partir de esa aproximación entre la *sophia* egipcia y el pensamiento de Tales de Mileto, estamos en condiciones de por lo menos bosquejar lo que significó el famoso paso del Mito al Logos, cuyos prolegómenos se le atribuyen a Tales, pero esta vez desde la *orilla* egipcia.

Como hemos expuesto, Tales en sus viajes a Egipto se interesó en obtener información sobre cálculos de construcción

de templos y conocimientos astronáuticos egipcios que le permitiesen profundizar en sus propios conocimientos aritméticos y geométricos. Por eso, buscó el contacto con sacerdotes y escribas egipcios con los que discutir estos datos; lo normal en un griego avisado era que además preguntase a los sacerdotes por el origen de la *physis* y también parece razonable que los egipcios le transmitieran algo al respecto a través de su cosmovisión religiosa. No obstante, dado que ninguna fuente nos indica que Tales dominase la escritura jeroglífica, ni que fuese admitido dentro de los templos, podemos inferir de ello que la *sophia* egipcia que Tales asimiló fue una “mathesis”, un conocimiento práctico, empírico concreto y, por tanto, exotérico, y que en ningún momento se adentró en la vía de la iniciación egipcia y del conocimiento del simbolismo de su escritura. Sin embargo, cuando preguntó sobre el origen de las cosas y la vida y recibió una respuesta religiosa y mítica, debió de reflexionar sobre ello y deducir de esa mitología simbólica lo que a él le parecía más coherente en función de sus propias observaciones empíricas. Puesto que no tenía acceso directo a las fuentes, la respuesta tuvo que ser oral y más bien popular, y en este sentido implica dos niveles: a nivel genérico y popular, el origen de las cosas se halla en el Nun, pero no sólo en el Nun, el Nun es la materia prima, caótica y amorfa de la que se sirve Atum lo divino para transformarse e iniciar la vida, y en verdad la vida en Egipto siempre se halla relacionada míticamente con Tefnut la humedad, la inundación anual del Nilo y las cosechas del barro húmedo. Pero en un segundo nivel, el mismo Nilo y el agua de pozos y fuentes en Egipto, provienen del Nun que circunda la Tierra, y esa agua abisal constituye el principio de la resurrección y renovación de la vida, la vida únicamente puede continuar en el planeta no únicamente superando el caos del Nun, sino al mismo tiempo, como vimos, sumergiéndose de cuando en cuando en él.

Tales, que escuchó estos mitos populares (que por otra parte contienen dentro de sí un nivel simbólico respetable), por un lado los *desmitologizó*, es decir, dejó de lado la causalidad divina primera y a los diversos “ntrw” que junto al Nun aparecen como causantes invisibles de fenómenos naturales. De esta forma, el origen de la *physis* y la vida sin negar explícitamente la posible causa divina, pueden explicarse también sin necesidad de ésta reparando en los procesos y las funciones visibles de la propia *physis*, en este caso el agua-humedad como principio. Pero por otro lado, Tales, aparte de centrarse en los procesos visibles y medibles de la *physis*, esto lo hizo ya dejando de lado el simbolismo de la mitología egipcia y, por tanto, el modelo translógico de pensamiento; así, Tales aun entendiendo perfectamente el trasfondo del mito del Nun, parece que no captó la construida ambivalencia de su significación, no llegó a entender que el Nun es junto a esa lectura *positiva* que muestra el mito, otra lectura *negativa*, ya que el Nun al mismo tiempo es el no-ser, la nada, el caos y la hostilidad a la vida.

Es pues casi seguro que en Menfis, centro de una de las escuelas teológicas más respetables de la cultura egipcia, Tales profundizó en el gran tema de la cultura egipcia: el mito de la creación. Pero tan relevante es lo que le interesó como lo que no asimiló. Con Tales y otros griegos se inicia una perspectiva en torno a la creación radicalmente nueva: en primer lugar con la aparición de un término que en egipcio como tal no existe: *physis*. El concepto de “*physis*” aparece ya en la época homérica, una de sus primeras tematizaciones la tenemos en el momento en que el héroe Ulises⁴⁴ recibe de Hermes, para protegerle de los rituales de Circe, una planta que posee por sí misma una serie de virtudes que se apoyan en ella misma, es decir en su *physis* y no en algo oculto o más allá de ella. Pero serán los presocráticos los que utilicen dicho concepto en sentido universal a fin de describir la naturaleza en su conjunto,

desde la óptica del fundamento de la vida, de la energía que anima las cosas y las hace crecer (*phisein*) y de sus leyes recurrentes. Para los presocráticos como Tales, la *physis* sea particular o universal posee en sí misma *identidad*; y como fundamento de la vida y el crecimiento posee una estructura *visible*, unos ritmos y una clara inteligibilidad, y puede ser aprehendida por medio del *logos*, de la razón y del lenguaje. Es cierto que en los presocráticos el reconocimiento de las leyes de la *physis* no elimina la posible existencia de los dioses que coexisten en el universo, pero ya pierden su función naturalista, son superfluos para el conocimiento, y más adelante (en los textos hipocráticos) la misma noción de “divinidad” acabará por incorporarse al concepto mismo de *physis*.

En cambio, en Egipto la única palabra cercana a la *physis* helena es: “*iwn*”.⁴⁵ Significa ciertamente “naturaleza” además de color y/o cualidad; pero siempre esta noción de naturaleza se entiende como la determinación de una cualidad o una idiosincrasia de un objeto o de algo determinado, y nunca se extiende su connotación a la universalidad y a una identidad autosuficiente por sí misma. Sorprendentemente, la palabra que más se aproxima a los contenidos semánticos de la *physis* helena es *netjer* (divinidad), cuya significación consiste en fundamento de vida y energía, principalidad, poder, crecimiento y teleología. Y esto nos caracteriza la cosmovisión de la realidad que tenían los egipcios: para la mentalidad egipcia la naturaleza como entidad separada de la divinidad no existe, los “*ntrw*” *son* la naturaleza; toda realidad tiene, pues, una dimensión visible y otra invisible, una dimensión natural y una dimensión teológica. Cuando Tales y sus sucesores hablan del principio de la *physis*, y lo remiten a un elemento natural, visible e inteligible en sus ritmos, están abandonando no sólo una hipóstasis nominal, sino toda una orientación cognitiva de entender lo *natural* y visible relacionado con lo *transnatural* e invisible.

Como resultado de esa nueva orientación que la palabra *physis* nos señala, la creación antes expuesta, que en los egipcios tenía una complejidad enorme en temas metafísicos sobre todo en torno a los modos del origen de las cosas tanto en su vida, orden, sentido, cualidades espacio temporales, etc., va a quedar reducida a los principios visibles y concretos de la *physis*. O dicho de otra forma: el contraste entre la especulación egipcia plural en torno al origen de las cosas y el laconismo heleno del “arché” visible y perceptible contemplado desde la otra orilla, empieza a arrojar serias dudas sobre si el paso del Mito al Logos fue un progreso absoluto. Está claro que, comparando la filosofía presocrática con la teología menfita, los griegos no estaban interesados en el *origen* en sí mismo, sino en lo primero “que” aparece en este origen; de esta forma, todo el misterioso tránsito del “no-ser” al “ser” queda fuera de su interés y constituye uno de los grandes déficits de la cultura griega.

Como vemos, a Tales le interesó el mito de la Creación que conoció en Menfis, pero en la misma ciudad también entró en contacto con el otro gran mito egipcio aunque ciertamente debió de interesarle mucho menos. Nos referimos al mito de Osiris. Visitando Egipto era inevitable que Tales entrase en contacto con este mito antropológico y sus postulados tanatológicos. Su afirmación en torno a la inmortalidad del alma humana, pertenece sin lugar a dudas a las conversaciones que mantuvo con sacerdotes e hierofantes sobre la simbología de Osiris, que como ya hemos señalado anteriormente simboliza el destino de la *psyché* humana.

Desde la perspectiva de la cultura egipcia nos vemos, pues, obligados a matizar e incluso rectificar algunos aspectos de los postulados de Cornford y Vernant.

Es verdad que con Tales de Mileto y otros jonios se produce un enorme *cambio* cultural sobre todo si comparamos su prosa con la poesía de un Homero o un Hesíodo. Tales ya no

describe los fenómenos astronómicos como eclipses o fases lunares, como raptos o conflictos entre divinidades o castigos infligidos a los humanos. Ni tampoco presenta Tales la génesis del cosmos a través de entidades divinas que representan periodos históricos, geológicos o geoclimáticos, o caracteres psicológicos humanizados: la gestación de las categorías naturales ya no se lleva a cabo a través meramente de generaciones sexuales y matrimoniales y de procesos emocionales o políticos de la realeza. Tales inaugura, por tanto, un nuevo *logos*, un logos que focaliza y da dignidad a las categorías estrictamente naturales y visibles de lo que aparece y a sus cualidades y procesos, y sobre todo a sus causas y principios que son enumerados y clasificados. Y es un logos que se centra en el modelo lógico-racional de pensamiento, en una utilización consciente y reflexiva de los principios de identidad, no contradicción y razón suficiente aplicados al material empírico. Es cierto que como han señalado Cornford y Vernant algunas de las categorías lógicas que utilizan los físicos jónicos para entender la *physis*, como es el caso de la teoría de la *alloiosis* (contrarios) o la del origen (caos), se hallan ya prefijadas en la trama del mito heleno, pero a mi juicio estas correspondencias no son tanto un producto de la influencia subconsciente del mito en los presocráticos, sino más bien que la realidad estructural del cosmos de forma bio-dinámica muestra precisamente esta bipolaridad y esas síntesis de desarrollo, y tanto el mito que las simboliza como el logos presocrático que las piensa lógicamente, realizan una lectura de la *physis* en la que coinciden a posteriori.

El paso del Mito al Logos, por tanto, en este sentido existe y presupone una *ruptura* en el escenario cultural de la era arcaica. No obstante, *junto* a esta realidad y a este proceso se *interpone* al mismo tiempo la *sophia* egipcia. O dicho de otra forma: A menudo –y no sólo en el caso de Tales–, en el proceso de emancipación cognitiva de las estructuras míticas de

la religión griega realizada por los Sabios griegos, la orientación, la dirección e incluso la construcción de las nuevas teorías no sólo pertenecen a la creatividad emancipatoria de los griegos, sino que se apoyan en elementos de la *sophia* egipcia que ellos han descubierto en sus viajes y contactos. Dicho fenómeno cultural es como mínimo interesante, por el hecho de que algunos presocráticos consciente o indirectamente superan el mito heleno por medio de elementos pertenecientes a otro *mito*, aunque de naturaleza muy diferente. Como hemos señalado anteriormente, el mito griego es muy distinto de la mitología egipcia. El mito griego desarrollado por poetas y bardos no tiene ni la riqueza conceptual ni los niveles de interpretación de la realidad que muestra el mito egipcio, desarrollado por una elite de pensadores en una tradición milenaria, ni tampoco posee el mito griego la extraña cualidad de contar con un nivel popular y un nivel iniciático. Mientras que el mito heleno humaniza la naturaleza y a los dioses, el mito egipcio revela que en el macrocosmos se encuentran unas categorías divinas que conducen a la comprensión integral del ser humano y su destino. Por esta razón, Tales, Pitágoras, Ferécides y otros presocráticos tienen la suficiente sensibilidad no sólo para aceptar conocimientos pragmáticos y empíricos desarrollados por la cultura egipcia, por ejemplo las matemáticas o la medicina o la química, sino que advierten que los contenidos de la religión egipcia transmiten elementos constitutivos del conocimiento profundo y metafísico de la naturaleza y en algunos momentos se orientan hacia ellos.

De esta forma, en esta época se produce una gran *paradoja* cultural de carácter dialéctico. Por un lado, el nuevo modelo de pensamiento lógico-racional interpreta la realidad de forma diferente a los esquemas míticos, aunque todavía ligado estructuralmente a éstos; pero por otro lado, esta superación de interpretación de la realidad se lleva a término con

elementos procedentes del modelo de pensamiento egipcio que, de hecho, comparte una parte de las estructuras míticas que ellos están superando.

Los sabios y los presocráticos griegos en sus nuevas teorías sobre la *physis* realizan una ruptura con los esquemas míticos griegos, pero dicha ruptura no está libre sólo de pervivencias de elementos del mito griego en sus nuevas teorías, sino que se orienta muchas veces hacia contenidos de la vertiente exotérica de la cultura egipcia, aunque al mismo tiempo haya una ruptura con el modelo cognitivo egipcio de carácter translógico. El ejemplo más clásico de esta paradoja lo tenemos en la medicina hipocrática. Los fundamentos de la nueva medicina hipocrática influida por el concepto de *physis* de los presocráticos y por el nuevo modelo cognitivo de pensar lógico-racional, en su emancipación de la medicina asclepiada y sacra griega, utilizan sin lugar a dudas muchos elementos procedentes de la legendaria medicina egipcia. Uno de los fundamentos de la teoría patológica hipocrática, que es la teoría humoral de la toxemia en la sangre a través de la alimentación como causa de enfermedades, se halla estrechamente relacionado a través de la escuela de Cnido con la teoría egipcia de los “metu” y las correspondencias entre la enfermedad “wehkedu” y la teoría patológica griega del “perisomatta”. En diagnóstico existe también una clara relación histórica entre el médico griego Hierofalos de Alejandría y la teoría del diagnóstico egipcia de los pulsos; así, como el paralelismo que existe entre la descripción que en el papiro médico egipcio Edwin Smith se hace de un dislocamiento de mandíbula y el primer tratado hipocrático *Peri Arthon* escrito por el médico heleno Apolonio de Chipre en el siglo -I.⁴⁶ Es decir, el paso del Mito al Logos que realiza la medicina hipocrática, no puede desvincularse del paradigma de la medicina sacra egipcia; es verdad que la lectura hipocrática de la medicina egipcia no asimila la vertiente mágico-religiosa de esa

medicina, pero lo cierto es que utiliza muchos de los hallazgos empíricos de los egipcios a la hora de elaborar su nueva teoría de la salud y la enfermedad.

Hemos contemplado hasta aquí una cierta reinterpretación del paso del Mito al Logos a través del hilo conductor de Tales de Mileto y hemos centrado nuestra atención en lo que Tales asimiló de Egipto y en cómo lo recibió y su significación en el marco de los presocráticos, pero también es necesario contemplar por primera vez, durante ese tránsito, lo que permaneció olvidado y no asimilado en la orilla egipcia. Tanto en la física jónica como en la medicina hipocrática, presocráticos y médicos dejaron de lado como algo superfluo la vertiente invisible, religiosa y mágica de dichas teorías y se apropiaron selectivamente de conocimientos prácticos y empíricos a fin de integrarlos en sus nuevas teorías. Jónicos e hipocráticos tampoco no tuvieron en cuenta ni el simbolismo de los jeroglíficos, ni los ritos iniciáticos que coronaban aquellos conocimientos pragmáticos; con ello se cerró la posibilidad de entender la total significación de los mismos conocimientos empíricos según la mentalidad egipcia y, sobre todo, no se asimiló el modelo de pensamiento tanslógico que subyacía en estas vías, ya que se valoró este modelo simbólico como algo ilógico e irracional. La relevancia de lo que quedó desdeñado en la fascinación por la *physis* visible y perceptible y el rechazo de lo invisible lo podemos comprobar con mayor claridad en los avatares de la medicina hipocrática.

El esplendor de la medicina hipocrática se basa en el impresionante conocimiento que ésta consiguió de la causalidad natural, de su observación minuciosa de los ritmos naturales corporales de curación y regeneración y en un estudio sistemático de la anatomía y tipología humanas y de sus hábitos cotidianos corporales; en este sentido era necesario liberar a la medicina de su exagerada atención y fijación en la causalidad teológica y mágica como etiología de las enfermedades.

Pero al mismo tiempo la medicina hipocrática presenta su miseria: su opción por la *physis* visible, objetual, corporal y medible llevó a que las variables no visibles y sutiles de la enfermedad que en la medicina egipcia son constantes, permaneciesen fuera de la nueva teoría. Por ejemplo, la vertiente psicológica de la enfermedad con el tratamiento de la patología de lo inconsciente y de lo psicosomático que en la medicina egipcia, a través de los rituales religiosos, era abordable. Tenemos tratamientos psico-emocionales contrastados que por medio de la programación neurolingüística contenida en las fórmulas mágico-terapéuticas podían llevarse a término. Otro ejemplo lo hallamos en el tratamiento estrictamente energético de una dolencia con técnicas de imposición de manos, y sobre todo el componente de diagnóstico espiritual y de curación por la fe y la hipnosis nada despreciable, por no señalar la terapia onírica.

Occidente tendrá que esperar hasta las primeras críticas al paradigma hipocrático, hasta la figura de Paracelso y la irrupción de Freud en el siglo XX con el psicoanálisis, para recuperar valiosos elementos de aquella orientación terapéutica.

Ésa es la sorpresa de esta nueva lectura del paso del Mito al Logos desde la vertiente de la cultura egipcia vemos que el progreso absoluto que desde la Modernidad hemos adjudicado a este hecho histórico y real es mucho más relativo y ambivalente de lo que podamos pensar. Lo mismo podemos decir de la física y la cosmología de los jónicos: su emancipación del mito no sólo tiene esplendor sino miserias; el complejo y sorprendente corpus teológico y cosmológico de la teoría de la creación elaborado durante dos mil años por cuatro escuelas teológicas, utilizado en algunos de sus elementos para las teorías de los presocráticos, permanecerá en muchas de sus tesis relegado y no incorporado. Frente a lo que contiene este corpus de la Creación en riqueza especulativa y explicación sutil de la naturaleza, las teorías de jonios y eléatas

aparecen como desarrollos valiosos pero ya no tan exclusivos. No es, pues, de extrañar que apoyándose en las ideas egipcias se gestase en Alejandría la doctrina hermética y que ésta heredara espúreamente el modelo translógico de pensamiento y como faro de referencia iluminase ya desde el Renacimiento a toda la tradición simbólica y esotérica europea. Toda una tradición “maldita” del conocimiento europeo pudo entonces apropiarse de la Egiptosophia.

En una dirección opuesta, como la de la cultura judeocristiana, podemos decir algo parecido. El antiguo sacerdote de Amón y gran crítico de la cultura egipcia: Moisés, va a utilizar elementos centrales (a veces incluso escenas detalladas, como la tematización del mito de Ra e Isis al describir la escena de la mujer y la serpiente en el Génesis) del modelo de la creación egipcia para elaborar su relato del Génesis, y también en esta ocasión elementos sustanciales de la teología egipcia van a quedar rechazados o simplemente obviados en función de un relato de la creación más lógico-racional, paternalista y menos ambivalente.

Desde un criterio filosófico, es decir, desde el criterio para entender la realidad y la verdad, la física jónica se orienta hacia lo visible, lo funcional, lo empírico y lo concreto de la naturaleza y, sólo a veces, hacia lo ético en conexión con el orden de la polis, y esto lo hace a través de una forma de pensar rigurosa que se basa en aprehender la realidad prioritariamente a través de su comprensión racional e intelectual. No es que este modelo lógico-racional no existiese previamente en el modelo concienical del ser humano, lo que sucede es que ahora se aplica con rigurosidad y sistema y se aparta de lo invisible, y se universaliza y se emplea la causalidad de forma estricta. El criterio de aprehensión de la realidad, en cambio, —como hemos visto—, en Egipto se orienta al mismo tiempo hacia lo invisible/visible, hacia lo incomensurable/medible, hacia particular/universal hacia lo sutil/lo con-

creto, y esto se lleva a término por medio del modelo de pensamiento translógico que ya hemos definido, un criterio que utiliza los principios lógico-rationales de una forma no rigorista sino polivalente y complementaria. Fuera del milagro griego, permanecerá la tradición de un conocimiento iniciático, basado en el simbolismo circunvalatorio y energético, y en la aprehensión "experienciable" de la realidad cuyo modelo se asemeja al estético.

Sobre el origen de la filosofía

Lo cierto es que las conexiones entre Egipto y los presocráticos existen, y en muchas ocasiones de una forma mucho más explícita que en el caso de Tales. J. Faure en su estudio pionero *L'Egypte et les Presocratiques*⁴⁷ señala la influencia egipcia sobre Heráclito de Efeso. Faure hace hincapié en el tono egipcio de fragmentos⁴⁸ como: «Hades es lo mismo que Dionisos, por ello enloquecen las Bacantes» que se corresponden con la doctrina de Osiris e incluso su crítica a los misterios; pero sobre todo destaca el papiro egipcio de Boulaq⁴⁹ referido a temas morales: donde el desconocido autor egipcio compara la inestabilidad de las cosas humanas con el devenir incesante de la naturaleza universal; donde se menciona también el curso de los ríos, de una forma que tiene una cierta semejanza con algunos de los fragmentos de Heráclito; donde éste señala, través de la metáfora del río, el incesante cambio de todas las cosas.⁵⁰ Anaximandro y sobre todo Anaxágoras muestran, según Faure, en sus doctrinas elementos emparentados con la cosmología egipcia. En este contexto, la figura paradigmática para mostrar la interacción entre Egipto y Grecia es sin lugar a dudas Pitágoras de Samos.

Supera, sin embargo, los límites de este ensayo intentar ir más allá de Tales de forma sistemática, como máximo pode-

mos bosquejar algunas ideas y tesis, que creemos relevantes, concernientes a la tradición pitagórica y a sus críticos: los éleatas, con lo que la reflexión sobre Pitágoras desde la otra orilla, la extenderemos sucintamente a Jenófanes y Parménides.

A diferencia de la Escuela Jónica, Pitágoras de Samos y la tradición órfico-pitagórica antigua no sólo van a utilizar elementos empíricos y pragmáticos de la cultura egipcia, como las matemáticas, la astronomía o la música, es decir conocimientos exotéricos, sino que en su recepción de la religión y la mitología egipcias van a introducirse en la otra dimensión cognitiva: la esotérica, e incluso veremos a Pitágoras de Samos recorrer las dos vías o variantes de ese conocimiento: la iniciática y la simbólica.

Un estudio comparado de la cosmología pitagórica y de su antropología en relación con la teología y la antropología egipcias nos muestra muchas más correspondencias que en el caso de los jonios. Sin extendernos demasiado diremos que la noción de mónada y la forma triádica de su despliegue en lo limitado y lo ilimitado a través de dualidades bipolares, reproduce aproximativamente una parte del esquema metafísico subyacente en la teología egipcia. La relevancia que los pitagóricos atribuyen al vacío, también se corresponde con el papel central que la teología de Heliópolis otorga al dios Shu que simboliza el aire/vacío; e incluso la tesis pitagórica de que desde lo ilimitado se introduce en el cosmos el tiempo y el aliento (*pneuma*, o sea vida), empieza a corresponderse con la fijación del tiempo, espacio, vida y orden de la teología de Heliópolis. Pero la prueba más decisiva de la influencia egipcia la aporta la aplicación de la numerología a la cosmología. En muchos pasajes de los *Textos de los Sarcófagos* y los *Textos de las Pirámides*, encontramos la aplicación simbólica de principios numéricos para explicar cualidades teológicas o metafísicas de la creación; esta matemática sagrada que se basa en la vertiente simbólica y cualitativa que no cuantitativa de la arit-

mética y la geometría se corresponde en gran parte con la numerología pitagórica. Sin lugar a dudas, la exótica conexión y significación que en la doctrina pitagórica existe entre la dimensión generatriz de sólidos de los números naturales y su misma representación en planos y volúmenes no es desvinculable de la orientación simbólica y metafísica de la matemática egipcia. El mito de Osiris y su repercusión antropológica constituye asimismo un claro faro de orientación para la antropología pitagórica y su teoría de la inmortalidad de la *psyché*, así como las implicaciones de la metempsicosis (independientemente de que aceptemos el origen de la teoría de la reencarnación como hindú o como egipcia). La conexión entre pitagóricos y Egipto muestra incluso una conexión en el ámbito de la iniciación: las logias pitagóricas poseen una organización que recuerda a los colegios sacerdotales egipcios, con sus pruebas de aceptación y sus niveles de jerarquía. Pero incluso los preceptos éticos pitagóricos y los valores axiológicos se corresponden en varias ocasiones con los preceptos y reglas de los colegios sacerdotales egipcios; sentencias pitagóricas antiguas, como la prohibición de comer habas o de vestir o enterrar a difuntos con prendas de lana, se corresponden casi linealmente con preceptos egipcios.

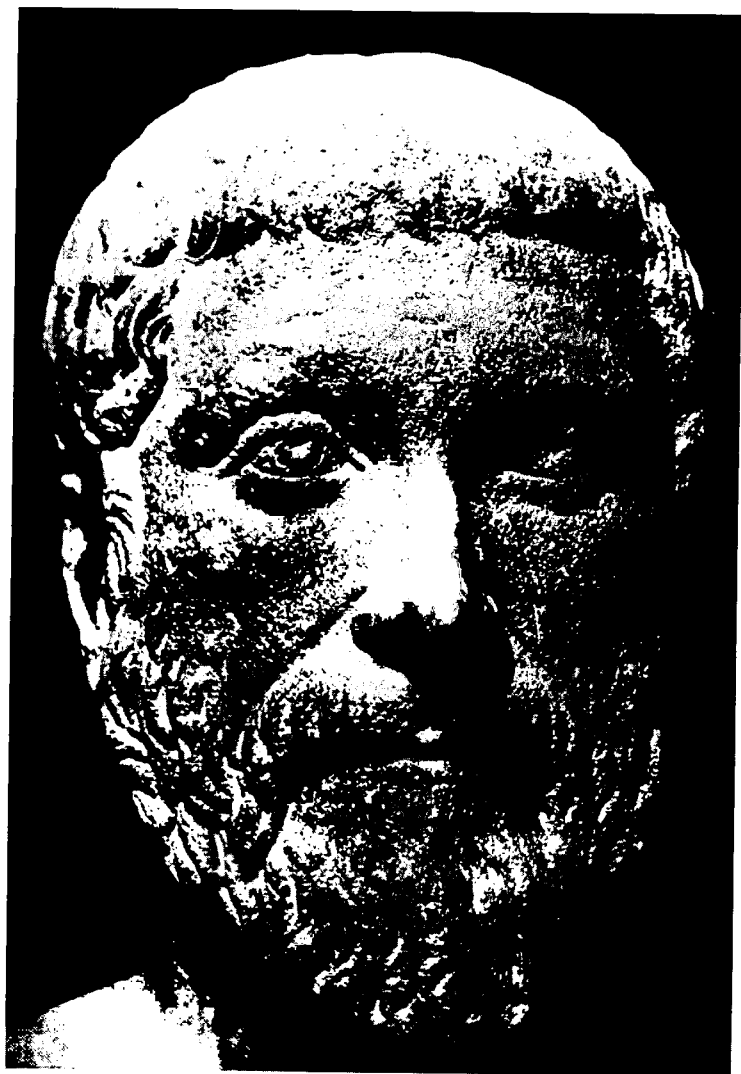
Por consiguiente, Pitágoras va a realizar una variante del “paso del Mito al Logos” en parte diferente de la Escuela Jónica. Es cierto que Pitágoras y su tradición van a superar los esquemas míticos griegos en torno a temas cosmológicos, antropológicos y religiosos, pero esta superación no va a rechazar los aspectos invisibles, simbólicos, energéticos, emocionales, espirituales e iniciáticos de la *physis*, sino que va a tratar de conciliarlos con lo visible, lo concreto, lo ético y lo empírico. O dicho de otro modo: el pitagorismo realiza prioritariamente una transición del “Mito al Logos” en el ámbito de la religión y la ética. En comunión tanto con la tradición religiosa persa como con la tradición teológica de los “ntrw”

egipcios, Pitagóras, apoyándose en el orfismo, elabora una nueva teoría religiosa que integra las vías místicas e iniciáticas de las que adolecía la escasamente desarrollada religión griega. El núcleo de esta revolución religiosa aportada por el pitagorismo se centra, siguiendo la teología menfita, en la prioridad de lo espiritual sobre la materia y en la certeza de que la parte invisible del ser humano, la *psyché* como afirman las teologías orientales, es inmortal y divina. Pero aparte de los contenidos también en el método se diferencia Pitágoras de los jonios. Pitágoras no va a continuar solamente con el modelo de lo lógico-racional para entender la naturaleza, sino que conociendo el simbolismo egipcio y la significación circunvalatoria, intentará por primera vez, al estilo egipcio, completar y complementar lo lógico-racional con lo intuitivo y místico. Su misma noción de dualidad en los opuestos es de tipo complementario y no excluyente.

Desde esta nueva óptica estamos de acuerdo en definir la tradición pitagórica como heredera del primitivo chamanismo griego según hizo Cornford; no obstante, no podemos seguir la argumentación del filólogo anglosajón cuando explica la complejidad del pitagorismo como si hubiera sido gestado por generación espontánea o por condiciones inmanentes socio-políticas. Es casi imposible aceptar que una doctrina religiosa tan simbólica y metafísica como el pitagorismo proceda directamente sólo de un chamanismo animista. Podemos seguir en principio a Vernant cuando asegura que los pitagóricos de forma original desdoblan la *physis* en varios niveles de comprensión, con lo que superan la ambigüedad del mito heleno y evitan con sus niveles racionales de distinción entre dioses y hombres la confusión en la que caía la mitología helena; pero lo que a Vernant se le oculta es que esta reforma de la religión griega se lleva a término gracias a los elementos espirituales y religiosos que Pitágoras –vía orfismo– ha traído de Egipto.

El mito egipcio presenta distintos niveles, pero éstos no recurren a una ambigüedad (como apunta Vernant) que conduzca a la confusión, al contrario, precisamente esta ambivalencia significativa circunvalatoria construida a propósito, es la que *permite* descubrir a quien domine la iniciación la subyacente estructura de la realidad, que de otra forma, con el pensar lógico y unívoco, es deficientemente aprehensible. Los pitagóricos van a exponer su sistema orientándose hacia la lectura coherente y racional de esa estructura simbólica múltiple.

Afirma Vernant, finalmente, que el pitagorismo en su versión política traslada los misterios de las logias al ágora de la polis, y eso es positivo para la evolución de la política en Grecia ya que la figura del chamán desaparece y se gesta la del filósofo comprometido. Esta interpretación sin ser incorrecta ha de ser matizada y sobre todo debe ser encuadrada en tesis más universales relacionadas con la política egipcia. Ya desde los viajes de Licurgo y Solón a Egipto, los griegos utilizaron muchos elementos jurídicos y sociales egipcios para construir la política griega, por no citar la fascinación de los viajeros helenos por la teocracia egipcia, como es el caso de Heródoto. Fue sin embargo Pitágoras quien profundizó en la teocracia faraónica y entendió la extraña función "política" de la cosmovisión sacerdotal egipcia, que consistía en posicionar una elite de iniciados comandados por el faraón a fin de dirigir una sociedad cuya última ratio política era la conexión con lo invisible/divino y, por tanto, con el orden cósmico de Maat. Esta concepción "religiosa-espiritual" de la política es precisamente la que los pitagóricos en sus logias van a exportar a las colonias griegas de Italia del Sur. En un principio, esta cosmovisión política va a estar dirigida contra la tiranía, pero a largo plazo algunos de sus fundamentos se utilizarán para completar las disfunciones de una democracia en apuros; estos ecos los hallamos incluso en Platón⁵¹ con la tesis del filósofo-rey de la ciudad ideal.



Pitágoras. Museo Capitolino, Roma.

Sobre Jenófanes y el origen del escepticismo

Una figura clave pero escasamente valorada en el panorama presocrático es, sin lugar a dudas, Jenófanes de Colofón. Jenófanes constituye el origen de la forma de pensar eléata y al mismo tiempo es el primer ilustrado-sofista de la tradición arcaica ya que critica profundamente a poetas y sabios en temas religiosos. Además, en dicho filósofo se encuentran junto a una cosmología, también los prolegómenos de por primera vez una teología racional relacionada con una crítica moral; algo insólito en los presocráticos orientados siempre hacia la *physis*. Jenófanes es asimismo el promotor de lo que podemos denominar la dialéctica antitética diferente de la teoría de la "alloiosis" de los jónicos y sobre todo de los primeros destellos del escepticismo filosófico. Estamos, pues, ante un pensador fundamental, una especie de bisagra del pensamiento griego, situado entre sabios jonios, pitagóricos y primeros sofistas de forma que en él, el tránsito del "Mito al Logos" se realiza a través de una polémica contra el mito establecido desconocida para los jonios y los pitagóricos.

Como bardo y poeta, Jenófanes contemporáneo de Pitágoras viajó profusamente como demuestran sus descripciones sobre los distintos pueblos del Mediterráneo, así como sus costumbres y observaciones en torno a la geografía y la geología de diversos países.

Dado además el interés de Jenófanes por lo religioso y lo divino y la fama de los egipcios en temas teológicos, parece normal que viajase y visitase por lo menos el delta de Egipto, y de hecho existen diversas citas de Plutarco en las que se sitúa a Jenófanes como espectador de procesiones religiosas egipcias. He aquí la más conocida:

«Jenófanes exhortaba a los egipcios a no honrar a Osiris en tanto mortal, si ellos lo consideraban como tal, pero tampoco a llorarlo si consideraban que era un Dios»⁵²

La tendencia de la tradición investigadora europea ha sido la de considerar estos fragmentos de Plutarco como equivocaciones o falsificaciones de un fragmento de Aristóteles en el que se viene a decir algo parecido pero de los habitantes de Eléa con respecto a héroes locales. No obstante, Plutarco insiste en diversas obras en situar en anécdotas parecidas a Jenófanes en con lo que no podemos excluir que Plutarco se refiera a otra fuente de la biografía de Jenófanes que desconocemos, con lo que la estancia en Egipto no parece inverosímil.

Precisamente, a través de esta nueva antitética, Jenófanes realizará una crítica sistemática y apriorística de los datos de la experiencia, que aplicará con todo rigor al tema de la divinidad que los jonios habían vadeado. El resultado de aplicar la nueva orientación cognitiva al mito y la religiosidad de Homero y Hesíodo será devastador para el mito griego, que será tachado de inmoral y vergonzante. Apoyado en la física jónica, Jenófanes —como en el caso de la valoración del arco iris— demostrará que muchas de las causalidades divinas como explicación de fenómenos naturales son superfluas; pero además criticará el antropomorfismo conceptual de la mentalidad griega respecto a la divinidad con agudos comentarios sobre la forma de los dioses en otras razas y países. No se detendrá aquí Jenófanes, por un fragmento de Cicerón⁵³ sabemos que rechazó la mántica, y por un fragmento de una elegía deducimos una irónica crítica a la metempsicosis de Pitágoras. Es decir, el criticismo de Jenófanes no sólo abarca la noción convencional de lo divino, sino que además rechaza también en gran parte la estructura de lo invisible. Sorprende además que entre todos los fragmentos que creemos que son de Jenófanes en prácticamente ninguno se menciona el concepto de psyché, y cuando una sola vez se cita, se hace en negativo para criticar el pitagorismo.

Tras esa crítica antitética e ilustrada pasa Jenófanes a construir en sus poesías por primera vez el concepto de un

“theós” (dios) diferente de los dioses convencionales del politeísmo y a expresar sus cualidades, es lo que la tradición europea ha definido como una «teología constructiva o racional». En esa teología, Jenófanes declara la existencia de un *único* dios sobre dioses y hombres, con lo cual aunque se oriente hacia un cierto monoteísmo éste no es exclusivista ni rigorista porque se acepta la permanencia de “los dioses”; al tiempo que a través de un análisis lógico riguroso se declara al “theós” eterno, inmóvil, totalidad, esfericidad y “nous” (mente). Más allá del debate sobre el posible monismo y monoteísmo de Jenófanes o la discusión sobre si el “theós” de Jenófanes ha de ser identificado con el planeta o no, lo que interesa señalar en función de nuestro ensayo son dos aspectos de esa teología positiva relacionados con Egipto:

- Por la forma en que Jenófanes describe al “theós” y su naturaleza, presentándolo diferente del antropomorfismo humano e incluso de los rituales y vestimentas y en contra de las traslaciones de lugar que acostumbraban a realizar los dioses olímpicos, Jenófanes está criticando a los poetas griegos. Esto lo hace aplicando el pensar lógico-racional en el ámbito de la religión y la ética. No obstante, si aceptamos las citas de Plutarco sobre la estancia de Jenófanes en Egipto como verdaderas, vemos que su crítica también se extiende a la religión y al mito popular egipcio, en este caso el de Osiris. Jenófanes crítica aquí la ambivalencia de la figura de Osiris, de la cual no se sabe bien si fue un dios o un rey humano, y coloca la ambivalencia típica del modelo de pensar egipcio frente a la antitética lógica recién estrenada.
- Faure en su obra ha intentado buscar correspondencias entre la teología positiva de Jenófanes y la teología egipcia, y evidentemente hay concomitancias, como los ras-

gos monoteístas egipcios y el “theós” de Jenófanes; e incluso desde la Modernidad y anacrónicamente podríamos decir que la filosofía naturalista de Akhenatón es por primera vez traducida al pensamiento griego en Jenófanes. Pero esta vez no puedo seguir a Faure en sus razonamientos. La construcción y obtención de la teología positiva o racional se obtiene aplicando de una forma mucho más rigurosa que los jonios los principios racionales y lógicos del pensamiento concienical, y en segundo lugar se obtiene creativamente empleando la dialéctica antitética que el mismo Jenófanes construye, que se basa en oponer argumentos con distinto sujeto y mismo predicado de forma antinómica y practicar en ellos una dialéctica de disyunción para obtener la superación de esta antítesis. En Jenófanes se crea un método rudimentario que luego el eleatismo elevará a su máxima potencia, y es ese método el que va a refutar la dialéctica polivalente y complementaria que Pitágoras ha elaborado como adaptación del pensamiento translógico egipcio. No negamos que en la doctrina de Jenófanes no haya elementos egipcios, pero no son decisivos, al contrario, como muestra su crítica al mito de Osiris, el “theós” de Jenófanes ya no va a ser una concepción de lo divino-tríada y complementaria entre el “no-ser” y el “ser”, entre lo particular y lo universal, sino que contundentemente se optará por una versión *unívoca* de lo divino.

No obstante, en un fragmento muy atestiguado de Jenófanes nos espera una última sorpresa:

«Ningún hombre ciertamente ha conocido de forma clara las cosas y no habrá en el futuro nadie que lo pueda ver, con respecto a los dioses y a todas las cosas sobre las que yo escribo.

Pues aunque hubiese alguien que de una forma extraordinaria pudiera decir lo completo, no sería de ello consciente: ya que sobre todas las cosas sólo existe la opinión (dókos)»⁵⁴.

No podemos entrar aquí en las distintas posibilidades de traducción del término “dókos”, ni en el debate que existe en la tradición investigadora europea sobre el grado de duda y escepticismo que Jenófanes admite. En una traducción generalista y consensuada podemos por lo menos afirmar que Jenófanes apunta a que aunque el hombre realizase un discurso lleno de perfección o afortunado (*tynchanein*) no conseguiría ver claramente lo dicho; por tanto, en todo lo que sucede, el hombre sólo tiene “suposición o estimación” (*dókos*). Es cierto que aquí Jenófanes no sostiene una posición escéptica radical en cuanto al conocimiento, es decir, la *physis* no es motivo de duda en sí misma, su duda se refiere a la estimación que los hombres se hacen de ella, incluso si esta estimación es muy fiel y reconocida socialmente. En otro fragmento de Jenófanes procedente de Plutarco⁵⁵ se nos descubre cuál es el criterio de verdad de Jenófanes: “*étymos*”. Es decir, el que exista un límite al conocimiento humano no significa que no se pueda alcanzar por lo menos lo “veraz”, que aunque no sea totalmente verdadero por lo menos es diferente de lo “pseudos”, de lo falso.

Sin embargo, a pesar de que la duda de Jenófanes no es radical ni escéptica en sentido pirrónico, lo cierto es que marca un hito histórico para la línea de nuestro ensayo. En el momento mismo en que la filosofía presocrática empieza a utilizar el modelo lógico-racional en su versión rigorista y sobre todo antitética y unívoca, los mismos griegos descubren con sorpresa que este modelo que acaban de descubrir tiene sus límites. Así pues, en la época en que los griegos llevan a cabo el paso “del Mito al Logos” a través de una nueva forma de pensar y aprehender la *physis*, descubren ya que este mismo

método posee una faz jánica. Por un lado muestra un gran esplendor en cuanto que es capaz de forma rigurosa, a partir de una utilización sistemática de la no-contradicción, la identidad y el principio de razón suficiente sobre el material empírico, de descubrir y dominar la physis de una manera insólita y efectiva, pero, por otro, ese mismo método conlleva una cierta miseria, en cuanto es incapaz de aprehender la complejidad total de los fenómenos de la realidad. Este hallazgo va a “hacer época” en la filosofía griega, en especial cuando Pirrón funde siglos después en contactos con el jainismo hindú el escepticismo radical, llevado luego por Sexto Empírico hasta sus últimas consecuencias escolásticas.

El discipulado de Parménides

Fuese Jenófanes o no el promotor de la escuela eléatica, lo cierto es que por lo menos el joven Parménides, de Elea, la ciudad en la que Jenófanes residió mucho tiempo, tuvo que leer su poesía filosófica. El poema de Parménides —que aquí no podemos ni siquiera esbozar— aunque dirigido prioritariamente contra pitagóricos y jonios, también contiene una cierta respuesta oblicua a las dudas y la limitación que Jenófanes había expresado sobre el nuevo conocimiento humano, y al hecho de que el saber del hombre sólo alcanza la apariencia de verdad. Parménides inicia su discurso proponiendo un método abstracto de pensamiento dentro del modelo lógico-racional de la conciencia que asegura puede revelar la “aletheia” (verdad). Lo sorprendente de ese poema es que en sus prolegómenos Parménides recurre al viaje chamánico, en una descripción que recuerda a los estados de conciencia alterada y a una realidad no ordinaria. En este contexto, vive el filósofo una revelación transnatural de la diosa Diké, la diosa griega de la Justicia y el orden cósmico, muy parecida por cierto a la Maat egipcia.

Pero aquí termina todo misticismo, el mensaje de la diosa que es utilizado como mera legitimación, inaugura el mensaje más lógico y racional que jamás haya existido.

El discurso comienza mostrando una vía correcta de exploración cognitiva, la vía de lo que «qué es y no es no-ser». Dicha vía acompaña siempre a la “*aletheia*” que consiste en una *disyunción radical* entre algo que es y algo que no es. La segunda vía que se expone como «qué no es y qué no-ser es necesario», resulta ser una vía no experienciable, una vía bloqueada que no puede explotarse para decir algo sobre la *physis*. La razón de la no viabilidad de este camino reside en última instancia en que “lo que no es” no puede ser ni percibido ni conocido. En fragmentos posteriores aparece finalmente el Sujeto, es este “que es”, ese Sujeto es el Ente⁵⁶ (τὸ εὖν) que se contrapone a “Lo no Ente o la nada” (τὸ μὲν εὖν). Se convierte así “τὸ εὖν” el diríamos “arché” de Parménides, el principio fundamental previo para entender la *physis*, no en el sentido de que sea algo objetual como un elemento al estilo de los jónicos, sino que el Ente es un concepto de carácter cognitivo y metodológico que puede ser incluso ontológico. O dicho de otra forma: El conocimiento se da sólo como conocimiento de aquello que se ha disyuntado radical y absolutamente del no-ente.

La tradición investigadora europea no se ha puesto de acuerdo todavía sobre la significación del misterioso término “τὸ εὖν”, el Ente, que inaugura en los prolegómenos de la filosofía helena la noción de metafísica. No obstante, es seguro que se trata de un principio de fundamento abstracto que parece estar más allá de lo sensible, accesible sólo al pensamiento radical y abstracto.

También en la primera parte del poema y antes de que la diosa defina los atributos (*semata*) del εὖν, ya se advierte que junto a estas dos vías mencionadas, existe una tercera alternativa intermedia que es pensable y practicable, pero que es

confusa y errónea, esta vía es la de la “doxa” (opinión). Ha sido Uvo Hölscher quien coincidiendo en parte con Reinhardt, destaca que cuando la Diosa termina el discurso sobre la “aletheia” y pasa a la “doxa”, emplea el verbo “mantháno”, es decir “llegar a saber” “aprender”, con lo que la Diosa ya no comunica algo directamente, sino que apela a una difícil comprensión ambivalente. Las cosas o entes como aparecen en sí mismas no constituyen ningún error, dado que se hallan fundadas tanto epistemológica como ontológicamente en el eón, y por tanto lo que percibimos y pensamos existe; el problema reside en que los hombres describen o nombran incorrectamente esto que se da. A continuación, la diosa indica a Parménides en qué consiste este error de los hombres. La frase exacta en griego es: «ou chréon estín morphàs gàr katétheino dúo gnomas onomázein, ton mían». Aquí vamos a seguir la interpretación que da a la frase «ton mían» Schwabl,⁵⁷ es decir, «se han decidido a nombrar dos formas, de las cuales el nombrar sólo una no es necesario o pertinente».

O dicho en otras palabras: el error y la confusión de los hombres residen no tanto en que emplean dos formas para comprender lo que acontece, sino que además el error central reside en que con este modelo cognitivo no consiguen describir la unidad entre ambas. Se trata, pues, que los hombres bicéfalos, interpretando la physis a través de un modelo cognitivo dual y opuesto, no son capaces de llegar a la unidad de las formas y la multiplicidad que reside en el eón.

El fallo, por tanto, de las cosmologías anteriores a Parménides, se desencadena cuando el hombre emplea una denominación de contrarios, duales complementarios u opuestos, es decir un esquema dual para comprender la naturaleza, con el cual es incapaz de pasar de los objetos que cambian constantemente a lo que hay detrás de ésta que es el eón. Con los opuestos, filósofos como los milesios y pitagóricos, interpretan de forma incorrecta la experiencia de la physis, creen que

porque lo que a-parece en la naturaleza es a menudo contrapuesto y da lugar a movimientos y cambios y pluralidad hay que aprehenderlos con un esquema dual. No advierten que la naturaleza tiene una Unicidad y una Identidad eterna, que subyace a todo lo que aparece.

Todo esto encaja con los dos fragmentos en los que Parménides relaciona el “noeîn” pensar con el “ser” (*eînai*). Aquí mencionamos el famoso fragmento B 3 de Diels-Kranz⁵⁸ el cual afirma «que lo que se piensa o conoce (noeîn), es lo mismo que lo que es». Es decir, no es el pensar que fundamenta lo “que es”, sino que es lo que está siendo y se halla presente lo que permite al “noeîn” tematizarse y proyectarse. Se afirma pues que para que se dé el “noeîn”, es necesario “lo que es”, lo contrario sería un vulgar idealismo. Por tanto, no existe en Parménides ninguna prioridad del pensar sobre el ser. No obstante, con Parménides la existencia de la realidad se expresa exclusiva y básicamente por medio del “noeîn”, o sea la parte intelectual de la conciencia. Se ha señalado, precisamente desde la filosofía oriental, que esta correlación exclusivista olvida la posibilidad de una tercera vía: que el ser pueda expresarse con un vehículo concienical que no debe de ser necesariamente el pensar lógico, y aquí se ha señalado la noción de “vacío” (*śûnyatâ*)⁵⁹ de la tradición oriental.

Resumen

Autores como Vernant han visto el principal problema del poema de Parménides en el hecho de que propone un modelo concienical de pensamiento demasiado abstracto, demasiado desvinculado de lo empírico y lo material, de manera que toda la filosofía helena tendrá que superar este obstáculo de juventud, de emborrachamiento del recién descubierto poder

del intelecto, y además será el responsable del inicio de un dualismo entre trascendencia e inmanencia que, empero, en Parménides no se halla —por lo menos de forma explícita— presente. Pero desde nuestra perspectiva del trasfondo egipcio, éste no es el *principal* problema de Parménides. Para nosotros, sin negar esta interpretación creemos que los siguientes puntos son más relevantes:

- En primer lugar la extraña relación de Parménides con el escepticismo. Parménides con su nuevo criterio de verdad, trata de emanciparse de la *doxa* y superar el escepticismo moderado de Jenófanes; pero esta empresa en manos de su discípulo Zenón, y de Gorgias, va a terminar en la construcción de una metodología (regreso al infinito, reducción al absurdo, etc.) que será adoptada por el escepticismo escolástico para negar todo criterio. Pero sobre todo es relevante que Parménides no detecte en absoluto una tesis que subyace a la doctrina de Jenófanes, a saber: que con el “noeîn”, con el pensar lógico riguroso el ser humano, no alcanza a aprehender toda la realidad de la *physis*. Gorgias atacará el poema de Parménides en esta dirección, y con cierto éxito.
- En segundo lugar, la tesis de la disyunción radical en favor de lo que es y del eón y la negación de la vía del “no-ser” así como la inutilización de la vía de la dualidad dialéctica, presupone la radicalización en la utilización de la identidad, la no contradicción y el tercio excluido, de forma que se propone a la conciencia humana que evite toda la herencia egipcia y pitagórica del modelo translógico cognitivo. Con la prohibición de no pensar el “no-ser”, se aniquila todo misterio y todo simbolismo circunvalatorio; intentos metafísicos como los de la teología de Hermópolis de pensar el “ser” de forma mul-

tívoca y complementaria al “no-ser” quedan definitivamente bloqueados. Es cierto que el aparente monismo de Parménides trae resonancias del Uno egipcio, pero precisamente la metafísica egipcia se vertebra sobre la emanación constante del Uno a sus Múltiples a través de lo dual, algo radicalmente rechazado por Parménides.

- Relevante desde nuestra óptica es el que Parménides opte por un modelo concienzial lógico-racional, frente a otras dimensiones concienziales que los Siete Sabios y los pitagóricos, influidos por Egipto, habían mantenido en los albores de la filosofía griega, es decir, sanciona definitivamente que los correlatos concienziales estético-emocionales, los correlatos concienziales energéticos, los correlatos concienziales inconscientes y los correlatos concienziales espirituales no van a ser dimensiones esenciales para entender la verdad de la physis, sólo la dimensión concienzial *intelectual* en su versión lógico-racional será el correlato del Ente, sólo lo mental podrá efectuar una ascensión hasta la estructura sobre la que se sustenta la realidad; y como ya señalamos ni siquiera la meditación en “vacío” como término medio es posible. Así, la recién inaugurada *metafísica* occidental va a sustentarse sobre un modelo de conciencia metodológico en el que “ser” y “pensar” serán correlativos, cuando realmente el “pensar” en el sentido lógico-racional no es para la cultura egipcia y los pitagóricos ni mucho menos el único correlato de comprensión del “ser”. Al mismo tiempo, otra consecuencia de este poema será el que la metafísica occidental caerá en la ilusión de que con el pensamiento se puede aprehender toda la realidad, de esta forma dejara de lado la *espiritualidad*, que siempre implica un estado concienzial translógico y, al renunciar a ello, a lo espiritual, emocional y lo estético

para entender la naturaleza; provocará una ruptura del equilibrio entre filosofía y teología. O dicho de otra manera: la ruptura entre metafísica y religión que distingue a Occidente de Oriente se localizará en Parménides.

A partir de Parménides, la filosofía, y en especial la metafísica, rechazará modelos concieniciales espirituales y energéticos, con lo que se perderá para la filosofía modelos concieniciales de exploración de la realidad que van a caer solamente en la religión. Pero al mismo tiempo la religión se verá influida a su vez por el modelo exclusivo lógico-racional, y sostendrá a su vez un monoteísmo radical, una ética rigorista, así como una espiritualidad desvinculada de lo energético y lo inconsciente. Con el poema de Parménides, finalmente, se instalará de manera definitiva el dualismo en la mentalidad occidental; aunque del mismo poema no se deduce la atemporalidad y la aespacialidad total del eón, lo cierto es que la separación radical de la *physis* entre “*alétheia*” y “*dóxa*”, y el hecho de que la “*alétheia*” sólo se pueda revelar en una disyunción abstracta e intelectual, creará un profundo hiato en la forma posterior de entender la naturaleza. Como indican Cornford y Vernant, el eleatismo va a desgarrar la filosofía presocrática y paradójicamente va a provocar a la larga la aparición del materialismo heleno de los atomistas.

La tesis final de Vernant de que el paso del “Mito al Logos” es deudor de dos grandes acontecimientos: un pensamiento positivo, que excluye toda forma sobrenatural y que rechaza la asimilación implícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos, y luego, un pensamiento abstracto, que despoja a la realidad de este poder de mutación que le prestaba el mito y que rehúsa la vieja imagen de la unión de contrarios en provecho de una formulación categórica del principio de identidad y de no-contradicción, es cierta, pero al mismo tiempo resulta incompleta.

La evolución del “Mito al Logos” no es un proceso sólo inmanente a la cultura griega; tanto la escuela jónica con Heráclito de Efeso incluido, como la órfica-pitagórica y después la eléatica, en mayor o menor medida reciben, en el momento de esta evolución, el influjo y la reverberación del modelo de pensar egipcio translógico y de su concepción de la realidad visible/invisible; por supuesto que esta influencia es reinterpretada creativamente por los griegos, pero la paradoja histórica la constituye el hecho de que la superación del mito humanizante griego a veces se lleve a término en conexión con el mito metafísico egipcio de carácter cosmoteándrico. Una gran parte de los sabios y presocráticos elaboran sus teorías consciente o inconscientemente en contra o en pro de la sabiduría egipcia.

En este escenario marcado por la relevancia subyacente de la *sophia* egipcia, la tradición griega tendrá dos rupturas con Egipto: una, la jónica, en la que se rechazará lo invisible como criterio de verdad de la *physis*, y la otra, la eléata, en la que se afirmará en la conciencia la prioridad de los correlatos lógico-rationales sobre el resto a fin de entender la verdad de la *physis*. Pero en la tradición eléata surgirá un problema inmanente: el nuevo modelo de pensamiento será un arma de doble filo y ambivalente, con el “noein” lógico-rationale llevado al rigorismo y como “*prius*” en lo visible, se gesta la posibilidad de que toda afirmación pueda ser refutada por su contrario y se abre la puerta a una extraña “*hibrys*”, un monstruo Scila del pensar heleno: el escepticismo.

Existirá, sin embargo, una tradición continuista con la *sophia* egipcia: la pitagórica. Pitágoras va a realizar el paso del “Mito al Logos” en positivo, no romperá simplemente con el mito griego, sino que a través del pensamiento iniciático egipcio lo reinterpretará, se llevará a término una versión positiva del esquema visible/invisible y se aprehenderá la *physis* con el simbolismo egipcio. Sorprendentemente, en el

pitagorismo se mantendrá la conexión rota con los milesios entre el conocimiento exotérico y el esotérico.

Desde este enfoque, por tanto, se entiende finalmente la exótica filosofía del platonismo. Platón, viajero a Egipto, conocedor de los discípulos egipcios que son los pitagóricos, él mismo iniciado, intenta la reconciliación de este escenario. Sin renunciar a la causalidad de lo concreto y visible, ancla dicha causalidad en lo invisible; y sin renunciar a la lógica y a la racionalidad la completa con la apertura a otros correlatos concieniciales, pero para ello se ve obligado a rectificar a Parménides y a derribar el corsé de su poema, y a pensar el “no-ser”. Y en esta tarea de reorientación hacia lo translógico y lo invisible, Platón encontrará lo trascendente, lo aespacial y lo atemporal y sobre todo cómo utilizar el escepticismo como “escalera” de Wittgenstein, para demostrar la necesidad de una fundamentación más allá de la realidad visible.

EPÍLOGO

Toda nuestra exposición anterior ha ido en la dirección de mostrar que la versión que la filosofía hegeliana ha dejado en el imaginario europeo, de colocar a Grecia en el pedestal de la historia y contemplar a Egipto como un exótico y fallido intento de resolver los interrogantes del cosmos y del hombre, es errónea y parte de una concepción del mundo occidente-centrista y judeo-cristiana. La cultura egipcia no es como afirma Hegel un “cul de sac”, no consiste en plantear un enigma y luego fracasar en resolverlo debido a que su método de pensar dual es particular y no universal, o debido a que su mezcla entre racionalidad e irracionalidad es confusa. Al contrario, nuestra exposición ha mostrado que la cultura egipcia posee un criterio de verdad distinto de la griega y que denota un pensamiento diríamos que metafísico “avant la lettre” discutible pero coherente. Hemos expuesto que su estructura concienzual era diferente de la griega, combinando la lógica con lo que complementa a lo racional, y que su simbolismo era un buen vehículo para dar respuesta a las preguntas existenciales del ser humano previniendo así el escepticismo radical.

Hegel se equivoca cuando afirma que la cultura egipcia no tuvo acceso ni a una moral desarrollada ni a una religión de alta espiritualidad. Educado Hegel entre la Ilustración y el cristianismo evangélico en el seminario protestante de Tubin-

Epílogo

gia, sólo ve grosero naturalismo y africanismo supersticioso en la religión egipcia y en su teoría de la inmortalidad. En nuestra exposición hemos insistido en que la espiritualidad y el misticismo egipcios están presentes en aquella cultura, aunque en una estructura muy diferente de la judeo-cristiana. En la espiritualidad egipcia no se condena en ningún momento ni se degrada lo natural, porque se descubre en lo natural precisamente siempre un elemento oculto espiritual y religioso; ni tampoco tenemos las típicas oposiciones y dualismos occidentales, entre cuerpo y alma, o entre inmanencia y trascendencia. Y en cuanto a la moral egipcia, sólo hay que reflexionar sobre la “Confesión Negativa” y ver con sorpresa que constituyó un faro de referencia de los mandamientos de Moisés.

No obstante, la herencia de Hegel ha sido persistente en la historia de la filosofía occidental, y ha influido sin lugar a dudas directa o indirectamente en los enfoques y posiciones de la filosofía contemporánea e incluso en sus revisiones históricas. Veamos sucintamente dos ejemplos en dos tradiciones muy divergentes: en la “teoría crítica de la sociedad” de la Escuela de Frankfurt del Meno y en la “filosofía existencial” de M. Heidegger.

En la introducción a la conocida obra *Dialéctica de la Ilustración* escrita conjuntamente por Adorno y Horkheimer en los años de postguerra del siglo xx se intenta llevar a cabo una revisión de la cultura occidental. Adorno y Horkheimer llevan a cabo un profundo análisis socio-histórico y político del concepto de Ilustración desde sus orígenes hasta mediados del siglo xx, en la era final del fascismo y en el inicio de la guerra fría entre socialismo y capitalismo.

La tesis central de los pensadores de la Escuela de Frankfurt arranca del análisis de la prehistoria, cuya figura principal de análisis es el mago o chamán de una tribu anterior al neolítico. El mito ancestral basado en el mana y las ideas

antiguas ctónicas tenía a través de su irracionalidad y arbitrariedad unos rasgos negativos de autoritarismo e imposición sobre la naturaleza y el hombre a través de la fantasía de los dioses. El mito neolítico posterior, creado como sugiere el texto en Egipto y Mesopotamia y heredado luego en la Grecia arcaica con la llegada de los nómadas como una primera racionalización del mito tribal y totémico, instaura categorías similares a través del patriarcalismo, la autoridad, el dominio de lo natural junto con el origen de la división del trabajo y la propiedad privada.

La Ilustración originada en Grecia y que rechaza el antropomorfismo ingenuo de los mitos, desencanta la naturaleza con la intención de superar el horror de la sociedad mítica y sus errores. No obstante, ya en sus orígenes algo va mal en este desencantamiento. La Ilustración que pretende superar la barbarie, no consigue con sus nuevas categorías lógicas y racionales producir un orden verdaderamente humanista, sino que recrea simplemente las mismas categorías de la mitología. En la Ilustración siguen viviendo bajo otras formas partes de las estructuras de la mitología y el barbarismo.

Adorno y Horkheimer señalan los principales defectos de ese concepto de la Ilustración que nació mermado en la historia de Occidente. En primer lugar y de forma central, la ciencia que pretendía superar la magia ha caído de hecho en parte en aquellas categorías; la ciencia moderna al entronizar la visión físico-matemática de la naturaleza, la ha convertido en algo a dominar y manipular; el drama principal de la comprensión matemática ilustrada es el mantenimiento del pensamiento abstracto en la pura inmediatez. Lo que existe es, pues, justificado, el conocimiento se limita a su repetición y el pensamiento es una mera tautología, textualmente:

«De esto modo la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido

Epílogo

en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta [...]. En el mundo ilustrado, la mitología se ha disuelto en la profanidad. La realidad completamente depurada de demonios y de sus descendientes conceptuales adquiere su limpia naturalidad, el carácter numinoso que la prehistoria asignaba a los demonios»¹.

Un segundo aspecto central de la crítica a la Ilustración consiste en que ésta aceptó en su estructura el liberalismo y el capitalismo económico, tema que aquí no desarrollaremos.

Sin centrarnos en la crítica socio-económica de las primeras sociedades ilustradas, lo cierto es que en esta exposición previa de Adorno y Horkheimer, el mito, la religión y la magia son evaluados en el sentido hegeliano antes mencionado. Podríamos decir que tácitamente religión, sociedad y mitología egipcias son contempladas como el reino de la barbarie. Los autores germanos no se toman siquiera la molestia de diferenciar y distinguir entre el animismo primitivo y el corpus religioso de las sociedades neolíticas, ni tampoco entre las diferentes clases de mitos, cuando nuestro ensayo hace precisamente hincapié en la opción antiimperialista y humanista de la cultura egipcia. No existe en la *Dialéctica de la Ilustración* un mínimo análisis de los contenidos del mito religioso neolítico ni mucho menos de sus substratos metafísicos. Y la magia continúa siendo vista por el prisma de la superstición y de los valores negativos que comparte con la ciencia, negándole cualquier espiritualidad y nobleza. Ya hemos señalado, en nuestra exposición de “heka”, que las coordenadas cognitivas de ese conocimiento tienen poco que ver con la mera hech-

cería o con el simple totemismo de la antropología cultural actual sobre los que se basan Adorno y Horkheimer.

En la *Dialéctica de la Ilustración* el paso “del Mito al Logos” se contempla, pues, como algo en principio positivo y necesario, pero al mismo tiempo como una posterior decepción y desesperanza; lo que nos lleva al escepticismo y al pesimismo cultural ya que en el horizonte no se plantean siquiera posibilidades de emancipación de los problemas socio-políticos. En este tránsito, la razón ilustrada se dejó fascinar inconscientemente por el mito, y reprodujo esquemas similares negativos. La Modernidad, por tanto, sólo puede tener esperanza si existe una reforma de la Ilustración, si se porfía en el humanismo y en la racionalidad ilustrada. Lo que nunca se pone en tela de juicio en la obra es que el mismo modelo concienencial cognitivo de la Ilustración sea el que impide su desarrollo. O dicho de otra forma: el análisis de la razón instrumental muestra a lo sumo disfunciones y déficits en el ámbito de su desviación físico-matemática y su desvinculación con la ética, pero no se nos dice cuáles son los correlatos metodológicos del pensamiento occidental que hay que variar.

Más allá de los herederos de Hegel, es conveniente al menos sucintamente recordar el esfuerzo realizado en el siglo xx por Martin Heidegger con el objetivo de renovar la metafísica occidental a partir de la fenomenología de Edmund Husserl. Para ello tendremos que remitirnos a la filosofía central de Heidegger expresada en su obra cumbre *Ser y Tiempo*² y sobre todo a obras posteriores como *Introducción a la metafísica* o *Qué es metafísica*³ en las que –antes de la “kehre”– matiza y explica a grandes rasgos su posición en la filosofía de la cultura.

De forma parecida a Adorno y Horkheimer con su tesis sobre la razón instrumental, que ha abandonado los fines para convertirse en servidora de medios, Martin Heidegger se

muestra crítico con el panorama social y filosófico occidental de la primera mitad del siglo XX, aunque por supuesto por razones de fondo muy diferentes. También apoyándose en los análisis de Husserl sobre el núcleo de la razón moderna expresada ya en la obra *La crisis de las ciencias europeas*,⁴ Heidegger señala las disfunciones que el modelo cognitivo matemático de la ciencia moderna e ilustrada ha introducido en la comprensión de la realidad. Heidegger apunta al férreo dominio que la técnica, hija de la ciencia, ejerce hoy en día sobre el hombre moderno, y el olvido que la técnica ha producido en parte en todos los órdenes del pensamiento de lo originario que él llama, siguiendo la tradición de la metafísica de Occidente desde Grecia, "Ser".

También al igual que en los pensadores de la Escuela de Frankfurt, Heidegger trata de aprehender las razones de esta decadencia de lo originario y del olvido del Ser, en un viaje filosófico hacia el origen de la tradición occidental intelectual que el pensador alemán sitúa en la Grecia arcaica y en los presocráticos. En análisis hermenéuticos y filológicos de gran creatividad, Heidegger localiza en el contenido de la poesía y la prosa de pensadores como Heráclito y Parménides, el origen de la metafísica occidental y la comprensión todavía no degradada del Ser del ente. La tesis general que de aquí se desprende afirma que en Platón se inicia en parte la decadencia del pensamiento occidental; mientras en los presocráticos se habría concebido la verdad (*aletheia*) como revelación del ser, o sea desocultamiento, Platón invierte la relación entre verdad y ser fundando el ser en la verdad. De este modo, la verdad deja de ser entendida como el desvelarse del Ser y se convierte en la normatividad u objetividad (valor) del pensamiento humano.

O dicho de forma más sistemática: en Parménides, la relación entre el pensar y el ser es originaria y positiva, en el sentido de que se capta la reunión del Ser del ente, consiste en

ejecutar el desvelamiento del ente y conservarlo en su originalidad. Por supuesto que en Parménides acontece una diferenciación entre logos y physis, entre “pensar” y “ser”, pero no es un enfrentamiento; en los presocráticos hay una interpretación todavía abierta del ente, en la que éste se puede expresar por sí mismo, es un logos de reunión y no enunciativo el que muestra el pensamiento presocrático. Viene a decir Heidegger que en Parménides había una sensibilidad todavía para captar junto con Heráclito (aunque en otra dirección) cualidades del ente más allá de lo matemático y analítico, cualidades de carácter existencial y posicional. La physis en Parménides se erige en totalidad del ente reunida, que se reúne al estar así erguido, o sea que se percibe el Ser en el ente. En el otro caso, “aparecer” en cuanto es algo que “ya se sostiene allí”, significa ofrecer un plano exterior, una superficie, es decir un aspecto, entendido como lo ofrecido de la visión.

La tesis fundamental es que en la nueva comprensión, la que propugna Platón, el “eidos” (idea) es visto como un aspecto de la cosa, es el rostro de una parte de la cosa y no ella misma. Según Heidegger hay un *doble error*, no sólo el que acabamos de definir, o sea la mixtificación de la parte por el todo, por la visión limitada, sino que el Ser va a residir en segundo lugar sólo en la Idea y el ente quedara como mera copia de ella.

Entonces a partir de aquí, el pensar lógico domina el Ser del ente, se le enfrenta, le dicta lo que tiene que hacer, es el logos enunciativo y no reunitivo.

La tesis de fondo de Martin Heidegger es significativa y coincide en parte con el propósito de nuestro ensayo. Frente al debate y el escepticismo en el que está sumida la filosofía occidental contemporánea parece razonable volver a su punto de partida y ver cuáles fueron sus posibilidades de desarrollo y dónde podemos hallar los primeros conatos de la actual crisis. No obstante, vemos que Heidegger sitúa el punto cru-

Epílogo

cial del análisis y la localización no en el paso del “Mito al Logos”, no en el tránsito de Oriente a Occidente, sino en el inicio del logos y la physis helena, en los primeros presocráticos. Veamos ahora en función de nuestro ensayo, sucintamente, los puntos de convergencia y divergencia con la obra de Heidegger.

En cuanto al origen del pensamiento y el lenguaje, Heidegger parte de la tesis de que el pensamiento coherente conciential se inicia en los griegos. Ese prejuicio es el que le impide entender la filosofía presocrática en su contexto global. Trata la aparición de los presocráticos como si partiesen de una *tabula rasa* original, cuando su posición frente a la physis sólo puede ser entendida y matizada desde esquemas de pensamiento previos como es el caso de la cultura egipcia. El trato que Heidegger da a la filosofía de Parménides es en este sentido paradigmático; se valora a Parménides como pensador originario todavía abierto a describir la existencia del ente, y no sólo la esencia objetual de éste, y eso puede ser más o menos discutible. Pero por falta referencial a Jenófanes y los pitagóricos y al substrato oriental de debate de esas escuelas, Heidegger no tiene sensibilidad para captar que a través de la disyunción radical negativa Parménides está creando por primera vez una metafísica de nuevo cuño que impone un logos exclusivamente racional y lógico como aprehensión de la physis, y cierra la puerta a otros elementos constituyentes y concientiales de la realidad más allá de los elementos existenciales e intelectuales que como hemos señalado son similares a los que se contienen en los correlatos concientiales de carácter espiritual, místico e iniciático. También, en la estrecha relación que Parménides establece entre ser y pensar, tenemos problemas parecidos que Heidegger no denota; con esta rígida aproximación se instaura en el origen de la metafísica griega un correlato exclusivo entre la existencia y lo intelectual, cuando la conciencia-existencia es

mucho más que el “noein”, no siempre donde se da el pensar en sentido intelectual está el existir; fenómenos antropológicos como la meditación en el vacío mental, o la iniciación mística, o la misma espiritualidad (por no hablar de lo inconsciente), quedan aquí excluidos. En consecuencia, aun suponiendo que la tesis de Heidegger de que a partir de los presocráticos se oscurece en Occidente la posibilidad de captar lo existencial del ente, lo cierto es que lo existencial no es lo único que queda oscurecido en la época arcaica. Como ya hemos señalado en nuestra exposición del pensamiento translógico son diversos los elementos y sectores cognitivos que en aquella época de transición se disuelven. La comprensión de Heidegger de Parménides se halla demasiado mediatizada por esa idea central, y no advierte la pluralidad de fenómenos cognitivos que implica la creación de la metafísica helena, en especial es sorprendente su olvido de los pitagóricos y el intento de construir la cognición arcaica sin referencia profunda a esta escuela, lo que le impide entrar en el debate de fondo que le abriría las puertas a otra pluralidad interpretativa. Dicho en otras palabras: No es en el tránsito de los presocráticos a Platón donde se halla el único problema, sino en el paso “del Mito al Logos”, de Oriente a Occidente. Y también es cierto que uno de los problemas fundamentales de Occidente es el olvido del Ser, pero no del Ser expresado sólo como existencia y temporalidad, sino del Ser como dimensión translógica al que el hombre puede aproximarse si antes redescubre ámbitos de cómo vivir interior y exteriormente experiencias prácticas y conocimientos no sólo olvidados, sino violentamente rechazados por todas las escuelas occidentales.

En el paso del “Mito al Logos” sucede algo que sorprendentemente la tradición occidental todavía no ha sensibilizado. Cuando se produce la ruptura entre filosofía y teología, entre intelecto y espiritualidad, se abandonan una serie de es-

Apéndice

trategias cognitivas y vehículos de conocimiento que empobrecen la conciencia humana. La nueva metafísica será excesivamente intelectual y abstracta, y las nuevas religiones axiales mostrarán una espiritualidad excesivamente orientada asimismo hacia lo intelectual y lo estrictamente teológico. Así habrá un olvido de otras poliédricas y a menudo ocultas dimensiones de la naturaleza y de la interioridad humana; será el olvido de lo transvisible.

Volvamos pues al inicio de nuestro ensayo, al *Timeo* de Platón y a la respuesta del sacerdote egipcio a Solón. Una vez hemos expuesto una breve introducción filosófica en aquella cultura, podemos entender mejor la ironía del viejo hierofante. La tradición egipcia nos está diciendo, a través del sacerdote de Neith, que la conciencia humana es un fenómeno muy complejo, que nuestra conciencia tiene enormes posibilidades de aprehender la naturaleza y que la tradición filosófica occidental sólo utiliza algunos elementos a fin de aprehender lo visible y además no conoce las vías para aproximarse a lo invisible. Somos pues como Solón, mozalbetes entusiasmados con nuestros propios juguetes, pero que nada sabemos acerca del origen y el final de las cosas.

Pasqua a Caldes de Montbui, 2006

APÉNDICE SOBRE LA VALORACIÓN DE LO INVISIBLE POR LA CULTURA OCCIDENTAL

La tanatología moderna

La rama de la tradición científica occidental que estudia el fenómeno de la estructura de lo “invisible” en el ser humano conectado con el fenómeno de la muerte se designa como “Tanatología”.

El debate moderno sobre la Tanatología se inició en Estados Unidos a principios de los años setenta del siglo xx, cuando una psiquiatra suiza afincada en Chicago, Elisabeth Kübler-Ross, publicó a finales de 1968 *On Death and Dying*. En 1975 apareció el libro de otro psiquiatra, el doctor Raymond Moody, con el conocido título *Life after Life*. Poco después en 1977 apareció la obra *At the Hour of Death* elaborada por dos investigadores específicos de la tanatología, el doctor K. Osis y H. Haraldsson. Este último libro había sido precedido ya por una obra del doctor Osis de corte empírico y estadístico *Death bed Observations by Physicians and Nurses*,

en la que los propios médicos y enfermeras estadounidenses relataban sus experiencias con personas moribundas y lo que éstas les habían relatado. En 1978 se publicó un libro destinado a crear otra visión del fenómeno de la Tanatología, nos referimos a *Beyond Deaths Door* del cardiólogo Maurice Rawlings que señalaba que algunas de las experiencias post mórtem no eran tan agradables como tematizan los otros investigadores. En 1980 apareció una de las obras más científicas e interesantes sobre el tema realizada por el doctor Kenneth Ring, catedrático de Psicología de la Universidad de Connecticut: *Life at Death. A Scientific Investigation of the near Death experience*. En 1981 encontramos un largo artículo en la revista *Psychologie heute* del estadounidense K. Siegel orientado hacia el conductismo cuyo título «Der Blick ins Jenseits- eine Halluzination?» negaba a través de interesantes hipótesis la relevancia de estas visiones, en especial por la semejanza de éstas en relación con la alucinación en la toma de drogas. Este tema ha sido desarrollado en dirección afirmativa en la obra de Stan Grof y Joan Halifax *The human encounter with the Death*.

El debate se centró en los años setenta en que la mayoría de las personas en trance de muerte que luego fueron reanimadas y volvieron a la conciencia, independientemente de clase social, sexo, edad e incluso raza o entorno cultural, coincidían notablemente en sus descripción de estas experiencias límite. En ellas se repetían con algunas divergencias parecidos sucesos: primero, la sensación en una muerte clínica de la continuación de la conciencia, de una paz inmensa y la capacidad, a pesar de estar separado ya el cuerpo de la conciencia, de percibir perfectamente los acontecimientos que sucedían en torno a la cama del moribundo. Segundo, la percepción de que se entraba después en una zona de intensa oscuridad parecida a un largo túnel, al final de la cual solía aparecer una zona de intensa luz en la que a veces se encontraba

el alma de una persona amiga muerta antes o de familiares por los que se sentía gran afecto. Tercero: en algunos casos aparición de una intensa luz o un ser de luz que facilita que el alma vea de nuevo en sentido inverso a su biografía las escenas más significativas y problemáticas de su vida. En general, durante esta revisión la conciencia retorna súbitamente sin saber cómo al cuerpo, y tras algún tiempo la persona es reanimada con éxito.

El psicólogo Kenneth Ring, presidente de la sociedad para la investigación científica de los fenómenos cercanos a la muerte, recopiló unos 106 casos de reanimados comprobados y trazó unas estadísticas de sus experiencias.

En alrededor del 60% de los casos se constató el sentimiento de paz enorme, en el 37% de los casos se verificó la sensación de separación del cuerpo y la conciencia, en el 23% se constató el efecto túnel, en un 16%, el encuentro con la zona de luz posterior, y en 10%, la entrada en esta zona y la aceptación consciente de ésta. En un 5% se detectó la vivencia de la revisión psicológica de la vida biográfica, y un tercio, o sea 35% también afirmó la experiencia de tener delante un ser de luz superior y un 7% también declaró haber visto parientes cercanos en estos momentos.

Como ya hemos señalado, el tanatólogo M. Rawlings fue el único que en su libro de pacientes en muerte clínica presentó datos algo diferentes. En numerosos puntos, los casos de Rawlings se parecen mucho a los que Moody y Kubler-Ross señalaron en cuanto a la entrada en el túnel oscuro y la sensación de separación del cuerpo; pero una parte importante de sus casos tras el túnel ya no tienen visiones de paz y alegría, sino que entran en vivencias desagradables que nos recuerdan a las descripciones infernales. Por ejemplo, en el interior del túnel se llega a estancias en las que la persona se encuentra con gigantes deformados desagradables que suelen tener un gran poder sobre la conciencia humana, y el recorri-

do por otros tramos del túnel se realiza a veces con una gran sensación de desasosiego porque en la oscuridad aguardan seres terroríficos. Otros pacientes describen pasajes tras el túnel extraños, como lagos de fuego y montañas ardientes que ellos mismos sienten a modo de prisiones de las que apenas pueden continuar si no es a través de alguna gracia divina; incluso en algunos casos, se relatan horrosas torturas. En otros, esas experiencias desagradables cesan con la aparición de una figura de luz, que algunos identifican con Jesús. Sorprendente es el hecho de que cuando los pacientes son agnósticos o ateos⁹⁰ no tienen visiones desagradables.

Los estudios de los doctores Osis y Haraldsson tratan de buscar pruebas para la supervivencia de la conciencia post mórtem en otra dirección: experiencias de moribundos en general sin que éstos hayan tenido la visión de una vuelta o un regreso al cuerpo físico en un traumatismo u operación. En el estudio antes citado se describen las vivencias de 442 pacientes estadounidenses y 435 casos de pacientes de la Península del Indostán que se encontraban en centros hospitalarios bajo control médico. En estas descripciones, el punto central se basa en 471 casos del total, en los que los pacientes en el hospital tuvieron extrañas visiones a veces insignificantes y poco después fallecieron. A menudo son fugaces visiones o intuiciones, cuando los pacientes están solos, de queridos familiares o amigos, pero también figuras pertenecientes a la tradición religiosa del paciente. Lo cierto es que históricamente —indican los autores— también existen numerosas descripciones biográficas que apuntan en este sentido, la mayoría de personajes históricos que antes de su inminente muerte (Julio César, Alejandro Magno, etc.) han tenido extrañas percepciones.

La tesis que manejan los autores del estudio es que una aparición de este tipo puede ser significativa para la prueba de una existencia post mórtem del ser humano. En este escenario hay

dos posibilidades: o bien se presenta como una mera alucinación o engaño fisiológico de los sentidos, o realmente se trata de la percepción de una entidad que existe después de la muerte, lo que apuntaría a supervivencias humanas post mórtem .

El doctor Siegel destaca la extraña correspondencia que existe entre dichas visiones y las alucinaciones de la mente bajo las drogas. En las visiones más allá de la muerte, las categorías que se repiten, como el viaje en el túnel, la visión de luz cegadora, extraños sonidos y el encuentro con seres amigos, también se dan en un estado de conciencia alterada por las drogas. Incluso la experiencia de rebobinar toda la biografía de la persona no es ajena a la toma de lsd o mescalina, ya que en algunos casos el sujeto siente que la realidad gira hacia atrás como una película y las imágenes de su vida se entremezclan. La tesis de Spiegel es que todo puede explicarse si lo reducimos a procesos fisiológicos y psíquicos. O dicho de otra manera: las vivencias de la luz y la oscuridad reproducen o reflejan los impulsos eléctricos de determinadas organizaciones de células situadas en el córtex visual del cerebro. Estos impulsos del sistema nervioso central deben de ir paralelos con una desorganización funcional de una parte del cerebro, el cual debía de regular y dirigir los estímulos de entrada; esto significa, como en el caso de las drogas, una tremenda limitación y reducción de la percepción del mundo exterior y una concentración hacia imágenes creadas interiormente. Estas imágenes internas que en cada persona se hallan acumuladas y que proceden de su propia biografía, compensan fisiológicamente el déficit de imágenes exteriores. En momentos de fuerte emocionalidad, de toma de drogas o un *shock* por accidente, este proceso fisiológico puede producirse y dar la sensación de que se vive una realidad objetiva cuando, de hecho, es un proceso alucinatorio.

Otros investigadores, sin embargo, tratan asimismo, puntos de contacto entre la toma de drogas y alteración de con-

ciencia y las experiencias de la muerte clínica desde otro enfoque y llegan a conclusiones diferentes de las del conductista Spiegel. Por ejemplo, los doctores Stan Grof y Joan Halifax, quienes elaboraron la tesis de que tanto en la toma de drogas como en supuestas visiones post mórtem existe un común denominador: la interrupción de la llegada de oxígeno desde el punto de vista enzimático. Según estos autores, la situación de falta de oxígeno de los pacientes en la muerte y en la toma de drogas produce una conciencia alterada, que a su vez activa un “modelo inconsciente” que quizás esté conectado con capas arcaicas del inconsciente. Se indica que frente a un estado límite, como accidente o *shock*, se activa este programa subconsciente, y este programa se halla unido a un estado de conciencia no ordinaria que abre una puerta a un tipo de realidad que en estado de vigilia difícilmente es alcanzable. Esta concepción de la falta de oxígeno y la activación de un programa subconsciente no eliminan la objetividad de las experiencias de muerte clínica, sino que más bien utiliza este cambio de conciencia como vía para entrar en otra realidad cuya objetividad desconocemos.

Como resumen podemos reproducir aquí textualmente las tesis finales del parapsicólogo Hans Bender, en vida director del Instituto de Psicología de Freiburg: «La parapsicología científica actual puede indicar que la hipótesis de una psique que puede trascender el tiempo y el espacio y que es capaz de actuar más allá del continuo espacio-temporal y existir allende un organismo, es hoy en día por el material científico acumulado mucho más creíble que la hipótesis contraria, es decir, que la hipótesis que contempla al psiquismo como un constructo dependiente de una concepción materialista y mecanicista del hombre».

De hecho, ante el material acumulado por la tanatología moderna estamos ante dos hipótesis disyuntivas. Por un lado, la hipótesis “animista” que indica que todos estos fenómenos

que se dan post mórtem son *subjetivos*, es decir, son proyecciones dependientes del psiquismo y el inconsciente humano, y que finalizan en cuanto lo orgánico cesa totalmente en su funcionamiento. Y por otro lado, la hipótesis "posibilista" que acepta que dichos fenómenos concieniciales son *objetivos* y que, por tanto, hay una cierta pervivencia de la conciencia post mórtem.

No obstante, independientemente de qué hipótesis aceptemos, lo cierto es que lo que es *objetivo* es el hecho de las claras similitudes y correspondencias entre el material de la tanatología moderna y las descripciones de los textos funerarios egipcios.

En primer lugar, la vivencia de estar separado del cuerpo físico y mantener, sin embargo, correlatos de conciencia como indican las experiencias clínicas, se corresponde con la existencia post mórtem del difunto egipcio.

En segundo lugar, la experiencia de que tras la muerte física la conciencia entra en una zona oscura que se asemeja a un viaje por un túnel, parece casi simétrica con la experiencia descrita en los textos funerarios egipcios como el viaje del difunto por el Duat, el país de la oscuridad. En tercer lugar, el encuentro en la zona oscura con personajes amigos o desfavorables de la tradición personal y religiosa del sujeto que nos refieren textos como el *Libro de los Muertos* no parece muy lejano de los encuentros positivos o negativos de los pacientes en muerte clínica. En cuarto lugar, la aparición en el interior de la zona oscura de lugares negativos y extraños, como el caso de lagos de fuego que mencionan algunos pacientes, nos recuerda a las lagunas de fuego, a las puertas y pilones que el difunto egipcio atraviesa en su periplo por los caminos de Ro-Setau. También el que algunos pacientes tengan experiencias negativas con entidades es algo común en el *Libro de los Muertos*, precisamente una parte importante de dicho libro está escrito con la intención de poder controlar y

superar dichos encuentros. En quinto lugar, lo más sorprendente se centra en la experiencia de revisión biográfica y la sensación de realizar un balance en positivo y negativo que aparece en muchas personas que han sufrido una muerte clínica; se parece en algunos rasgos a la “confesión negativa” y la psicostasis descritas en el *Libro de los Muertos*. Es cierto que la escenografía egipcia es otra, es algo mucho más religioso y solemne, mientras que la escenografía de personas del siglo XX aparece como sobria y personal en la que como máximo es una figura de luz la que acompaña a la persona en su *feed back* a toda su vida pasada. En sexto y último lugar, la experiencia moderna, tras el largo recorrido del túnel y los encuentros, desemboca en una gran luminosidad, también se asemeja bastante a la *salida al día*, que experimenta el viajero post mórtem egipcio una vez recorrido el Duat.

Vemos, pues, con sorpresa que las experiencias límite de pacientes que han oteado el más allá de la muerte y han vuelto a la conciencia de esta vida, lo que nos relatan, son escenas que fueron descritas en primer lugar y mucho antes que el cristianismo por la cultura egipcia; pero lo destacable es que la descripción de la otra dimensión egipcia encaja mucho más en las descripciones actuales que la visión que las religiones monoteístas han dado del tránsito a la otra vida. La versión egipcia, a pesar de ser la primera de carácter paranormal, es la más moderna de todas las que vinieron a continuación.

En resumen, la tanatología moderna nos muestra que el escenario sobre lo *invisible* que los egipcios reproducen desde su mentalidad y religión no es meramente un ejercicio de fantasía o de ilusionismo infantil, sino que –independientemente de la *objetividad* real de los fenómenos– la estructura reproducida sigue un patrón de experiencia humana psicológica y antropológica que se mantiene en líneas generales a través de los siglos y las culturas.

Sobre la energía humana

Con respecto a la otra estructura de lo *invisible*, es decir, la energía inmanente al ser humano y a la naturaleza viva que los egipcios describen, también sucede algo parecido a la tanatología.

En la tradición occidental, los primeros estudios sobre una energía invisible simple que existe en el ser humano y en todos los seres vivos se remontan al siglo XVIII y XIX. Uno de los pioneros fue sin lugar a dudas F.A. Mesmer, médico austríaco, y también el científico holandés y médico Van Helmont. Mesmer llegó a elaborar una interesante doctrina conocida como “magnetismo animal” que afirmaba que más allá del fenómeno eléctrico descrito por Leiden, existía en los seres vivos una energía o magnetismo que podía ser vehiculada como un fluido y utilizada con fines terapéuticos. De hecho, el magnetismo de Mesmer se hallaba asociado a varios fenómenos que posteriormente fueron separándose del tronco inicial y valorados aparte, como el hipnotismo y la imposición de manos.

A mediados del siglo XIX, el conde W. von Reichenbach dedicó muchos años a experimentar con un campo energético que él denominó fuerza “ódica” comprobando que tenía algunas propiedades similares al campo electromagnético convencional descubierto en la misma época por J.C. Maxwell. Determinó Reichenbach que los polos de un imán (algo que ya Mesmer había intuido) no sólo presentan una polaridad electromagnética convencional, sino una polaridad diferente relacionada con el campo “ódico”. Los polos de la fuerza ódica presentan las propiedades subjetivas de resultar “calientes” y “rojos” o bien “azules” y “fríos” a las observaciones cuidadosas de individuos sensibles. Reichenbach también detectó esta fuerza en algunos objetos, como cristales, y en el cuerpo humano; comprobó además que esa energía o fuerza

ódica en el organismo humano producía una polaridad similar a la que presentan los cristales a lo largo de sus ejes principales. Basándose en tal evidencia experimental, describió el lado izquierdo del cuerpo como polo negativo y el derecho como positivo. Un concepto similar a las dos polaridades yin y yang de la energía universal qi básica en el taoísmo chino.

En 1911, el doctor William Kilner dio cuenta, en sus estudios sobre la existencia, de un campo energético humano, localizado a través de superposiciones de pantallas y filtros coloreados. Describió una neblina brillante dispuesta en tres zonas alrededor de todo el cuerpo. Esa neblina consistía en: *a)* una capa oscura de unos 60 mm pegada a la piel rodeada por *b)* otra capa más vaporosa de unos 2,5 cm que fluía desde el cuerpo mismo y *c)* una delicada luminosidad externa de contornos indefinidos con una anchura de unos 15 cm. Kilner prefirió dejar de utilizar términos como magnetismo y fluido y denominó ese campo energético como “aura”. Este concepto energético coincide también con la tradición filosófica y médica ayurvédica hindú que denomina a los centros energéticos del ser humano “chakras”.

Investigaciones paralelas en este campo a mediados del siglo xx son las de los doctores G. de la Warr y Ruth Drown, quienes estudiando el campo energético humano terminaron desarrollando la “radiónica”, un sistema de prevención y diagnóstico del estado del campo energético de los órganos y la consiguiente salud humana. También los exóticos trabajos del doctor y psicoanalista Wilhelm Reich en Estados Unidos en los años cuarenta, en torno a un campo de energía biológica que él denominó “orgónica”, corren paralelos a estas investigaciones.

En la primera mitad del siglo xx se había localizado la existencia de un campo bioenergético humano, pero no se disponía de medios para poder cuantificarlo ni detectarlo con técnicas de laboratorio, eso fue lo que consiguió precisamen-

te un investigador ruso S.P. Kirlian quien en los años veinte y treinta del siglo XX fue capaz de construir una cámara que llegó a fotografiar dicho campo energético humano. De hecho, el régimen soviético apostó al principio por los experimentos de Kirlian dentro de un amplio programa de investigación del psiquismo humano, pero luego tuvo grandes problemas para continuar sus trabajos. A partir de las fotografías Kirlian que reproducían los campos energéticos humanos por contraste fotográfico se empezó a señalar que dichos campos podían corresponder a un cuarto estado de la materia, algo más allá de lo sólido, líquido o gaseoso; y se empezó a denominar a esa energía "plasma frío" o bioplasma.

Aparte de los experimentos de Kirlian en Asia, en el siglo XX tenemos varios investigadores asiáticos que siguieron el mismo camino aunque con metodologías diferentes. El doctor Zengh Rongliang de la Universidad de Lanzhou en la República Popular China midió la energía, tradicionalmente llamada qi del cuerpo humano, irradiada del cuerpo mediante un detector biológico formado por la nerviación de una hoja conectado a un dispositivo de fotocuento. Algo parecido llevó a término en la segunda mitad del siglo XX Hisroshi Motoyama en Japón, que logró medir niveles bajos de luz producidos por maestros de *yoga*. Este trabajo se realizó en un cuarto oscuro con la ayuda de una cámara cinematográfica de bajo nivel lumínico. Finalmente hay que destacar asimismo los trabajos llevados a cabo en Estados Unidos por la doctora Valorie Hunt sobre el campo energético humano. En su obra *A study of Structural Neuromuscular Energy Field an Emotional Approches* la doctora registró la frecuencia de las señales de bajo milivoltaje emitidas por el organismo durante una sesión de Rolfing (una técnica gimnástica y neuromuscular) a través de electrodos construidos con cloruro de plata colocados sobre la epidermis. De esta forma, la doctora Hunt fue capaz por otra vía de acercarse a los resultados de Kirlian des-

Apéndice

cribiendo frecuencias/onda en herzios y asignando a las diferentes bandas de frecuencia colores. En esta obra también se constata el hecho de que la energía es transmisible de un objeto a otro. El resultado lo podemos seguir en sus propias palabras: «A lo largo de los siglos, los sensitivos han visto y descrito emisiones aurales, pero ésta es la primera evidencia electrónica objetiva sobre frecuencia, amplitud y tiempo de los campos energéticos humanos».

De toda esta larga serie de aportaciones de científicos más o menos académicos pero muy honestos en sus trabajos, podemos deducir que a principios del siglo XXI la posibilidad de que tanto el cuerpo humano, como otros seres vivos, y el mismo reino mineral y vegetal emita campos energéticos diferentes de los electromagnéticos convencionalmente conocidos, y que estos campos tengan polaridades, colores y frecuencias, es algo muy verosímil. De hecho, la existencia de lo que se puede denominar bioplasma, por las mediciones efectuadas y las fotografías correspondientes, está mucho más probada como fenómeno localizado que la supervivencia de la conciencia post mórtem; por tanto, de nuevo vale la pena recordar la comprensión egipcia de esa energía invisible que en varias ocasiones hemos mencionado.

Por ejemplo una divinidad tiene el poder de “lanzar fluido”, o sea “Sa” (s'tp-s3): «Yo he establecido tu corona con mis propias manos», indica el Dios Ptah a Ramsés II después de la ceremonia de la realeza sagrada. «Yo he abrazado tus carnes dándoles vida y fuerza; el fluido (Sa) se halla detrás tuyo dándote vida y prosperidad». En este y otros cientos de ejemplos vemos que la imposición de manos en Egipto era conocida. Incluso los objetos en Egipto pueden ser irradiados con una energía o fluido divino, y ésta puede impregnar por ejemplo estatuas o amuletos; pero sobre todo la noción de Ka es la central en la transmisión de la energía de dioses a hombres y de hombres a objetos. La fórmula para conducir y diri-

gir esa energía vital que se halla en la base de la vida y originariamente emitida por los dioses es ciertamente “heka”, el término que ya hemos estudiado con anterioridad. “Heka” no describe tanto la energía Ka, ni Sa, sino que implica el conocimiento de cómo vehicular positivamente esta energía invisible humana y cósmica. Y hemos señalado que fundamentalmente el control de esa energía se utiliza para la protección de las personas, para su fortalecimiento psíquico y, sobre todo, para su curación física y espiritual.

Por consiguiente vemos una notable correspondencia entre la localización de campos energéticos de naturaleza biológica en la modernidad y las nociones de Sa y Ka en el antiguo Egipto, otra cosa es la traslación o lanzamiento más allá del tiempo y del espacio —la noción de “heka”— de dicha energía, tema sobre el que la parapsicología moderna todavía no ha aportado verificaciones pertinentes. En cuanto a la pregunta de si los egipcios eran conscientes de la existencia de campos energéticos humanos, existen indicios para contestar afirmativamente a esta pregunta; por ejemplo en las pinturas de la tumba de Sennefer perteneciente a la XVIII dinastía en Cheikh-abd-Gournah.

En resumen, también en el ámbito de la existencia de una “energía humana y cósmica” más allá del electromagnetismo, podemos constatar que los conocimientos modernos sobre el tema nos muestran que las nociones de “Sa”, “Ka” o “Heka”, aunque sean estructuras de lo invisible no constituyen constructos fantásticos y supersticiosos, sino que se corresponden con campos energéticos que Occidente empieza a estudiar en la actualidad.

NOTAS

Introducción

1. Platón. *Timeo* 22b.
2. Heródoto. *Historia*. Libro II 177.
3. Diodoro de Sicilia. Libro I 79.4.
4. Clemente. Strom 115.
5. Plutarco. *De genio Socrate*. VII.
6. Yámblico. *Myst*. I.2 y en su *Timeo* 21e.
7. Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band II. Hamburgo: F. Meiner Verlag, 1976, pág. 461. [Versión en castellano: *Leciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1997.]
8. Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: F. Meiner Verlag, 1967, pág. 487. [Versión en castellano: *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1966.]
9. Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos más ilustres*. Introducción. Barcelona: Orbis, 1996.
10. Faure, Jean Albert. *L'Égypte et les présocratiques*. París: Stock, 1923.

1. Prolegómenos sobre la religión egipcia

1. Lexa, F. *La magie dans l'Égypte antique*. París: Paul Geuthner, 1925, pág. 17.
2. Erman, M. *Die ägyptische Religion*. Berlín: Reimer, 1909.
Wiedemann, M.A. *Das alte Ägypten*. Heidelberg: C. Winter, 1920.
Brugsch, M.H. *Die Aegyptologie*. Leipzig: Heitz, 1897.
3. Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: F. Meiner, 1967, pág. 159.
4. Freud, S. *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza, 1980.
5. Wilson, E.O. *Sociobiology*. Cambridge: Harvard University Press, 1975. [Versión en castellano: *Sociobiología*. Barcelona: Omega, 1980.]

Notas

6. Hornung, E. *El uno y los múltiples*. Madrid: Trotta, 2002, pág. 33.
7. Schwaller de Lubicz, R.A. *Le Roi de la théocratie pharaonique*. París: Flammarion, 1961, pág. 25.
8. Assmann, J. «Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben» en H.P. Duerr. *Sehnsucht nach dem Ursprung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1983.
9. Baruq A. & F. Daumas. *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*. París: du Cerf, 1980.
10. Ídem. «Himno 76 a Amón». Papiro Chester Beatty IV, pág. 239.
11. Ídem. «Gran Himno de Amón del Cairo» n.º 69, pág. 191.
12. Ídem. «Himno de las siete Hathor» n.º 135, pág. 448.
13. Arroyo, R.P. *Music in the Age of the Pyramids*. Natural Acoustic recording 2001.
14. Baruq A. & F. Daumas. Op. cit. «Himno a Isis» n.º 140, pág. 458.
15. Hornung, E. «Altägyptischen Wurzeln der Isismysterien», en C. Beber, G. Clero y N. Grimal. *Hommages à Jean Leclant*. El Cairo: IFAO, vol. 3 bdE 106/3, 1994. Assmann J. «Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben» en H.P. Duerr. *Sehnsucht nach dem Ursprung*, Fráncfort: Suhrkamp, 1983.
16. Frazer, J. *La rama dorada*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1968.
17. Freud, S. *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza, 1970.
18. En un sentido objetivo y no peyorativo, "magia" para los griegos era la teología de los magos. Platón. *Alcibíades* 122^a.
19. Diels-Kranz. *Fragmente der Vorsokratiker*. Band I Fr.14.
20. Sófocles. *Edipo tirano*.
21. Eurípides. *Orestes*.
22. Platón. *Alcibíades* I 122^a.
23. Heródoto. I.101.
24. Brugsch, M.H. *Die Aegyptologie*. Leipzig: Heitz, 1897.
25. Serrano Delgado, J.M. «Instrucciones a Merikaré» en *Textos para la historia antigua de Egipto*. Madrid: Cátedra, 1993, pág. 90.
26. Moret, M.A. «La magie dans L'Égypte ancienne». *Conférences faites au musée Guimet*. París: Ernest Leroux, 1906.
27. Lexa, F. *La Magie dans L'Égypte Antique*. París: Paul Geuthner, 1923.
28. Barguet, Paul. *Les textes des sarcophages*. París: du Cerf, 1986.
29. Borghouts, J.-F. *Akhu & Hekau. Two Basics Notions of Ancient Egyptian Magic and the Concept of the Divine Creative World*. En: Roccati A. y Silioti, A. *La magia en Egitto ai tempi dei faraoni*, Atti Convegno Internazionale di Studi Milano 29-31 Ottobre 1985,
30. Barguet, Paul. *Les textes des sarcophages*. París: du Cerf, 1986.

31. Mayassis, S. *Le Livre des Morts*. Atenas: BAOA, 1952, pág. 311.
32. Giordano, Bruno. *Opera Magie*.

2. *Cosmología y teología egipcias*

1. *Les textes des sarcophages*. CT 76. Traducción de Paul Barguet, París: du Cerf, 1986.
2. Faulkner, O. (trad.) *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 1146. Oxford: Oxford University Press, 1969.
3. Libro de las Puertas en División 12 Tumba Ramsés VI, XX Dinastía. *Journal of Egyptian Archeology*. Londres, 1914.
4. Lamy, Lucy. *Egyptian Misteries*. Inscripción Edfú. 11-12 Londres: Thames & Hudson, 1981.
5. *Les textes des sarcophages*. CT 80 CT 714. Traducción de Paul Barguet, París: du Cerf, 1986.
6. Faulkner, O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 41. Oxford: Oxford University Press, 1969.
7. Budge, W. *The Egyptian Book of the Dead*. 17
8. Faulkner, O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 1248. Oxford: Oxford University Press, 1969.
9. Allen, P. y J. *Genesis*. In *Egypt*. Connecticut: Yale Seminar New Haven, 1988 (Allen señaló que "Shu" constituye el núcleo central desde el que ha de entenderse el proceso creacionista, pág 13).
10. *Les textes des sarcophages*. CT 80. Trad. P. Barguet. París: du Cerf, 1967.
11. *Les textes des sarcophages*. CT 80. Ídem.
12. Allen, P. y J. *Genesis*. Op. cit.
13. Lara Peinado, Federico. *El Egipto faraónico* n.º 17. Madrid: Istmo, 1992.
14. *Les textes des sarcophages*. CT 261. Ídem.
15. Allen, P. y J. *Genesis*. Op. cit., pág. 48.
16. Papiro Leiden I 350.
17. Papiro Leiden I 200.
18. No obstante, como Allen indica correctamente en el caso de Amón, en esta doble dimensión, sucede una extraña paradoja para la mentalidad epistemológica egipcia: recordemos que en Egipto la percepción cognitiva implica la internalización de la realidad en la mente. Este proceso supone la subordinación de lo percibido por el sujeto percipiente y explica así por qué el conocimiento del nombre de un objeto da un control real sobre esta individualidad. O sea que en la mente egipcia lo percibido establece una conexión magnética direccional entre Sujeto y Objeto. En este sentido unívoco de dominación, el percibidor como agente men-

tal es más constituyente que lo objetual. Dado que el Creador trascendente es más grande que cualquier cosa o sujeto percipiente, el conocimiento de parte de su identidad a través de su nombre se revela como una contradicción in adjecto, es una imposibilidad física que incluso puede aniquilar, a esto se refiere el versículo de la muerte súbita del hombre que pueda ver el rostro de Amón.

19. Baruq, A. & F. Daumas. *Hymnes et prieres*. N.º 79. París: du Cerf, 1980.
20. Soler, J. *Poesía y teatro del antiguo Egipto*. Madrid: Etnos, 1993, pág. 103.
21. Assmann, J. Die Haresie des Echnaton von Amarna. *Saeculum* 22, pp. 109-126
22. Allen, J. P. *The Natural Philosophy of Akhenaten* en: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. New Haven: Yale Univ. Press, 1985, pág 93.
23. Sólo se menciona el Duat como mero mundo subterráneo en función de la salida natural de las aguas del Nilo.

3. Antropología y la doctrina osiriaca

1. El mito de la Edad de Oro o tiempo del paraíso se localiza en la mitología del país del Nilo en la época en que dioses y hombres vivían en armonía antes de la cólera de Ra. El hombre es expulsado por su traición de ese estado, y Osiris es el Prometeo que trata de enseñarles a vivir en la cultura.
2. *Les textes des sarcophages*. CT II 42c. Trad. de Paul Barguet. París: du Cerf, 1986.
3. *El libro de los muertos de los antiguos egipcios*. ed. Paul Barguet, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000. cap. 17.
4. Heródoto. *Historia* II, 123. Madrid: Gredos, 1998. Diodoro de Sicilia Libro I. Madrid: Gredos, 1999.
5. *Máximas de Ptahhotep*. Max. 27. 413. Ed. de Christian Jacq. Madrid: Edaf, 1998
6. *Libro de los Muertos*. Ídem. Cap. 86.
7. Moret, A. *El Nilo y la civilización egipcia*. Barcelona: Cervantes, 1927, pág 209.
8. *Máximas de Ptahhotep*. Max, 26. 391 max 8.159
9. Faulkner, O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Pepi 235. Oxford: Oxford University Press, 1969.
10. Reina Hatshepsut. Templo de Hatsheput Deir-el-Bahari. Londres: Journal of Egyptian Archeology, 1914.
11. Un caso de bilocación de personalidad lo constituye la mística española sor Agreda en el siglo xvii, quien sin moverse de su convento en Castilla fue vista por testigos documentados en Sudamérica.

12. Diels-Kranz DK 14.7 Aristo fr 191.
13. Papiro de Nesitanebasheru XXI Dinastía.
14. Frankfort, H. *Reyes y dioses*. Madrid: Alianza, 1976, pag. 5.
15. *Máximas de Ptahhotep*. Max 38 525.
16. «Instrucciones a Merikaré» en J.M. Serrano. *Textos para la historia antigua de Egipto*. Madrid: Cátedra, 1990 pág. 90.
17. Papiro Museo Berlín 3024 XII Dinastía. Faulkner. *Journal of Egyptian Archeology* 42, 1956, Págs. 21-49.
18. *Libro de los muertos*. Ídem, cap. 92.
19. Guilmet, M. Documents insolites en *Egypte ancienne*. Grabado Maison 21 Hermópolis Oeste. Bruselas: Rossell, 1983.
20. En el escenario de la psicología psicoanalítica actual ha sido el doctor Jung quien ha elaborado la teoría de la Sombra. Véase Jung. *Obras Completas*. Madrid: Trotta, 2003, vol. 8.
21. *Libro de los muertos*. Capítulos 92, 89, 9.
22. *Máximas de Ptahhotep*. Max. 39, 561.
23. *Libro de los muertos*. Capítulo 9.
24. Faulkner, O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 654. Oxford: Oxford University Press, 1969.
25. *Libro de los Muertos*. Capítulo 154.
26. *Libro de los Muertos*. Papiro Ani. Ed W Budge- pág. 62.
27. *Máximas de Ptahhotep*. Max. 14.
28. *Libro de los Muertos*. Cap. 26.
29. *Libro de los Muertos*. Papiro Ani. W E.A Budge. Pág 69.
30. Naville, E. *Das Ägyptische Totenbuch*. Berlín: Asher & Co., 1886.
31. Barguet, P. *El libro de los muertos de los antiguos egipcios*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000,
32. Hornung, E. en *Hommages à Jean Leclant*, III, pág. 292.
33. Brunner-Traut, E. *Cuentos del antiguo Egipto*. N.º 35, Madrid: Edaf, 1999.
34. Ídem, n.º 5.
35. Heródoto. *Historia* II. Véase 123, pág. 414. Notas de C. Schrader.
36. Faure, J.A. *L'Egypte et les présocratiques*. París, Stock, 1923. pág. 102.
37. *Libro de los Muertos*. Cap. 17.
38. Mayassis, S. *Le Livre des morts est un livre d'initiation*. Atenas: BAOA. 1952, pág. 140.
39. Horapollo, *Hieroglyphika*. Madrid: Akal, 1991.
40. Yámblico. *Misterios egipcios* VII. Madrid: Gredos, 1988.
41. Lo cita S. Mayassis, pág 83.
42. Plutarco. *Isis y Osiris*. & 54.
43. Plutarco, Ídem & 78.

Notas

44. Damascios, véase cita Mayassis 58.
45. Platón. *Diálogos. Fedro*, pág. 58. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1968.
46. *Máximas de Ptahhotep*. Max. 39. 561.

4. La egiptosophia

1. Hornung, E. *El uno y los múltiples*. Madrid: Trotta, 2000.
Derchain, Ph. *L'Etre et le Neant selon la Philosophie Egyptienne Dialog* Leiden 1960.
2. Barget, Paul. *El libro de los muertos de los antiguos egipcios*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, capítulo 125.
3. Mayassis indica en su obra *Le livre des morts est un livre d'initiation* que "la ley de la existencia" apunta claramente a la inmortalidad del ser humano post mórtem, con lo cual "conocer lo existente" implicaría saber de la inmortalidad del alma.
4. Hornung, E. *El uno y los múltiples*. Madrid: Trotta, 2000, págs. 218.
5. Wallis Budge, E.A. Papiro princesa Nesikhonsu. En: *El libro egipcio de los muertos. El papiro de Ani*. Buenos Aires: Kier, 1992.
6. Diels-Kranz *Fragmente der Vorsokratiker*. Parménides B1. Weidmann 1889
7. Heliodoro iii, 16 Bek. pág 93
8. Damascius Vita Isidori Fragm, ap Photium Ed Westermann et Bekker P 1,2 – Photii, Myriobiblion sive Biblioth 1612 p 1028.
9. Wente E.F. *Mysticism in Pharaonic Egypt* en JNES 41, 1982, págs. 161-179.
10. Guilmot, M. *Les initiés et les rites initiatiques en Égypte ancienne*. París: Robert Laffont, 1977.
Lamy, L. *Egyptian mysteries*. Londres: Thames & Hudson, 1981.
Mayassis, S. *Mystères e initiations de l'égypte ancienne*. Atenas: BAOA, 1957.
11. Englund, G. *Akh une notion religieuse dans l'Égypte fharaonique*. Upsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Boreas 11, 1978.
12. Lieven A. von. «Mysterien des Kosmos: Kosmographie und Priesterwissenschaft» en Assmann, J. y Bommas M. *Ägyptische Mysterien?* München: Wilhelm Fink, 2002.
13. Más allá de esos tres vocablos que hemos expuesto, los egipcios no tenían un término previsto que designara las ceremonias iniciáticas como tales, pero sí tenían una palabra de aproximación que era la utilizada para designar estos eventos. Se trataba, como dice Moret, de "Iahu", que significa las cosas sagradas, las cosas que son gloriosas y útiles para la vida. Su jeroglífico consistía en un Ibis y una circunferencia o aro "shen". La referencia al Ibis apunta a lo eterno e inmortal, así como lo

- sagrado, y el “shen” apunta a eternidad y protección. Heródoto, quien había participado en estas ceremonias ya en la época helenística, indica que los mismos egipcios en aquella época las designaban como “Misterios”, en griego «τὰ kaleousi mustería Aigiptioi» (Heródoto II 171).
14. Yámblico. *Vida pitagórica*. Madrid: Etnos, 1991.
 - Porfirio. *Vida de Pitágoras*. Madrid: Gredos, 1998.
 15. Stromateis. Libro 5 Cap. 4 & 20.3
 16. Plotino. *Enéadas*. Trad. R. Harder Band III Hamburg: 1964, págs. 49-51. [Versión en castellano: *Enéadas*. Madrid: Gredos, 1985.]
 17. Assmann, J. Pythagoras und Lucius en *Ägyptische Mysterien?*. P.63.
 18. Assmann indica que en los tiempos tardíos, en la dominación persa y luego griega y romana, el tema de los misterios y las iniciaciones se pervertió. Dado que los egipcios se vieron excluidos del poder político y reducidos a los templos, puede decirse que iniciaron una especie de estrategia para recuperar por lo menos el poder religioso y hacerlo independiente. De esta forma explicaron los tres variantes de inicio a la escritura jeroglífica con la representación de la iniciación a los misterios. Así, los misterios egipcios de la época tardía son de alguna forma la continuación de la institución del Estado faraónico y la compensación a su pérdida de poder para obtener alguna relevancia.
 19. Confessio Cypriani 3, p 11^o7-1111 Ed Balusius, Venet 1758 Resumido por R.P Festugièere en *La révélation d'Hermès Tris*. París 1944 Vol I.
 20. Martín Valentín, F.J. *Los magos del antiguo Egipto*. Madrid: Oberon, 2002.
 21. Apuleyo. *El asno de oro* Libro XI, 23. Madrid: Gredos, 1988.
 22. Alfonso, Eduardo. *El Egipto faraónico*. Véase resumen Papiro de Herkulano. Madrid, 1923.
 23. Guilmot, M. Les rites initiatiques en *L'Egypte ancienne*. París: Robert Laffont, 1977, pág. 107.
 24. Ídem, pág. 127.
 25. Schwaller de Lubicz, *Isha. Her-Bak*. París: Flammarion, 1956, pág. 360.
 26. Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft. Einleitung*. Hamburgo: F. Meiner, 1957. [Versión en castellano: *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1978.]

5. La revisión del tránsito del mito al logos

1. Nestle, W. *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart: Kröner, 1972.
2. Zeller, E. y W. Nestle. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. Leipzig: Reisland, 1920.
3. Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1965, vol. I. [Versión en castellano: *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1984.]

Notas

4. Cornford, F.M. *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel, 1984.
Cornford, F.M. *Principium sapientiae*. Madrid: A. Machado Libros, 1988.
5. He aquí la correspondencia que estableció Cornford en síntesis:
En el comienzo existe un estado de indistinción en el cual nada se diferencia. De esta unidad primordial brotan, por desgarramiento, parejas de contrarios, como lo caliente y frío, seco y húmedo, que a su vez se diferencian en el espacio en cuatro regiones: el cielo o éter ígneo, el aire frío, la tierra seca y el mar húmedo.
Los contrarios se conexionan e interactúan cada uno superando alternativamente a los otros conforme a un ciclo siempre en renovación tanto en los astros como sobre la Tierra con sus criaturas.
6. Vernant, J.P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1973.
7. Thomson, G. *Studies in Ancient Greek Society*. Londres: Lawrence and Wishart, 1955, vol. 2.
8. Diógenes Laercio. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburgo: Felix Meiner, 1990, págs. 11-24. [Versión en castellano: *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos mas ilustres*. Barcelona: Teorema, 1982.]
9. Diels H-Kranz W. Thales A 3 Schol-Platonis in remp 600^a
10. Diels H.-Kranz. W. Thales. A 11 Procl. In Eucl.65,3 Friedl.
11. Diels H-Kranz W. Thales A 11.2 Solon 2.
12. Ídem A 11 Josefo Apion I 2
13. Ídem A 11 Aëtius de plac. I 3,1
14. Ídem A 5 Historia Natural II 53
15. Guthrie, W.C.K. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1971, vol. I, pág. 46.
16. Diels H-Kranz, W. Thales A 13 Aëtius II, 12 1.
17. Ídem. A 19 Apuleius Flor. 18 p 37, 10 Helm.
18. Aristófanes. *Las Nubes*.
19. Diels H-Kranz, W. Thales A 20 Proclo. In Eucl. 157, 10 Friedl.
20. Kirk & Raven. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1968, pág. 123.
21. Burnet, J. *Early Greek Philosophy*. Londres: Black, 1930. [Versión en castellano: *La aurora del pensamiento griego*. México D.F.: Argos, 1948.]
22. Tannery, P. *Pour l'histoire de la science hellène*. París: A. Diès, 1930.
23. Sarton, G. *Historia de la ciencia*. Buenos Aires: Eudeba, 1965, vol. I, pág 59.
24. Diógenes Laercio. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen I*. Hamburgo: Felix Meiner, 1968, págs. 23-27.

25. Diels H-Kranz, W. Thales. A 14 Aristóteles de caelo B 13 294^a.
26. Ídem A 12 Aristóteles. *Metafísica* I 3 983b 6.
27. Hólscher, U. *Anfängliches Fragen*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, pág. 41. 68.
28. Diels H-Kranz, W. Thales A 14 Met. I 3 982b.
29. idem A 13 Simpli. Física 23,21.
30. Mansfeld J. *Die Vorsokratiker* Thales Hippolytos Haer 11 Stuttgart 1978.
31. Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1971, pág. 55.
32. Diels H-Kranz, W. Thales A 22 Aristo De Anima I,2, 405^a.
33. Ídem A 23 Aëtio IV, 2,1
34. Ídem A 23 Aëtio I,7, 11.
35. Ídem A 23 Cicerón N d deor. N1 10,25.
36. Diógenes Laercio I 23.
37. Diels H-Kranz, W. Thales A 2 Arist. De Anima I 5, 411^a.
38. Diógenes Laercio 123-27.
39. Gigon, O. *Ursprung der grieschiche Philosophie* S 57. Basilea: Schwabe, 1945.
40. Kirk & Raven. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1967, pág. 31.
41. Plutarco. *Isis y Osiris* 34. Harvard: Loeb Classical, 1970.
42. Journal of Egyptian Archaeology. Londres, 1914.
43. Junker, H. *Die Geisteshaltung der Ägypter in der frühzeit Seite*. Colonia: Hermann Böhlhaus, 1961.
44. Homero. *l'Odysée*. París: Les Belles Lettres, 1950, págs. 10-303.
45. Faulkner, R.O. *Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute, 2002.
46. La fama de la medicina egipcia en Grecia se halla bien atestiguada, Homero hace referencia en *La odisea* (IV 227, 232), y tanto Heródoto como Diodoro alaban la medicina egipcia como el saber central de aquella cultura. La enfermedad egipcia denominada "wehkedu" que se presenta como una toxemia en la sangre en gran parte debido a una mala alimentación e incorrecta absorción de los alimentos, con estreñimiento y putrefacción intestinal, tiene connotaciones directas con la tesis del "perisomatta" de la Escuela de Cnido que incluyó notablemente sobre la teoría hipocrática general. Por las palabras de Heródoto acerca de que en Egipto el núcleo del desencadenamiento de las patologías se hallaba en la alimentación, puede intuirse una estrecha correspondencia entre las tesis del autor hipocrático de Sobre la medicina antigua y el conocimiento de las Casas de la Vida.
47. Faure, J.A. *L'Égypte et les presocratiques*. París: Stock, 1923.

Notas

48. Diels H-Kranz, W. Heráclito. B.15.
49. Faure, J.A. *L'Égypte et les presocratiques*. París: Stock, 1923, pág 102.
50. Diels H-Kranz, W. Heráclito B 49.
51. Platón. *República* VI. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1962.
52. Diels H-Kranz, W. Jenófanes A 13 Plutarco Amat 18.12 763d Plutarco Is y Os. 70 379b.
53. Ídem A 52 Ciceron Div 13,5.
54. Ídem B 34 Sexto Empírico Adv Mathe VII 49.
55. Ídem B 35 Plutarco Symposium IX 7 p. 746.
56. Ídem B 8 Simplicio Fis 145 1.
57. Schwabl, H. *Sein und Doxa bei Parmenides* Wiener Studien 66 (1953) 50ff.
58. Diels H—Kranz, W. *Parmenides* B 2 Proclo in Tim I 345 18 Diehl.
59. Nishitani, K. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 1999.

Epílogo

1. Adorno, Th. y M. Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración*. Concepto de Ilustración. Madrid: Trotta, 1989.
2. Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982.
3. Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 1978.
4. Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1970.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía sucinta para introducirse en la cultura egipcia:

- Barguet, Paul. (trad.) *El libro de los muertos de los antiguos egipcios*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Bender, Hans. *La parapsicología y sus problemas*. Barcelona: Herder, 1974.
- . Umgang mit dem Okkulten. Friburgo: Aurum Verlag, 1988.
- . Sterbeerlebnisse. Múnich: Piper, 1976.
- Brunner-Traut, Emma (comp.). *Cuentos del antiguo Egipto*. Madrid: Edaf, 1999.
- Castel, Elisa. *Gran diccionario de mitología egipcia*. Madrid: Aldebarán, 2002.
- Faulkner, Raymond O. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute, 2002.
- Frankfort, Henri. *Reyes y Dioses*. Madrid: Alianza, 1993.
- Gómez, F.J. y Pérez, A. *Egiptomanía*. Madrid: Alianza, 1998.
- Heródoto. *Historia*, Libro II. Madrid: Gredos, 2000.
- Jacq, Christian. *Nefertiti y Akenatón*. Barcelona: Martínez Roca, 1992.
- . (ed.) *Las máximas de Ptahhotep*. Madrid: Edaf, 1999.
- Lara Peinado, Federico. *El Egipto faraónico*. Madrid: Istmo, 1992.
- Ozanic, Naomi. *El libro de la sabiduría egipcia*. Madrid: Susaeta, 1996.
- Plutarco. *Isis y Osiris*. Barcelona: Obelisco, 1997.
- Soler, Josep (trad.). *Poesía y teatro del antiguo Egipto: una selección*. Madrid: Etnos, 1993.
- Vidal, César. *La sabiduría del antiguo Egipto*. Madrid: Alianza, 1994.