

Pensamiento y religión en el Antiguo Egipto.

La historia de un mundo en
abstracto.

Resumen:

Este estudio pretende ser un análisis de las bases religiosas y culturales del mundo egipcio conectando las mismas con la continuidad de su pensamiento. Una concepción compleja que ha requerido de un incipiente estudio antropológico y filosófico, ya que para comprender el pensamiento de los antiguos pobladores del Nilo, un análisis únicamente histórico sería demasiado limitado. El mundo egipcio destaca por su abstracción y complejidad donde su historia no sería más que el reflejo de esta realidad, una realidad dual a la par que trinitaria y única en su última expresión, una representación de lo múltiple en lo unitario.

Resum:

Aquest estudi pretén ser una anàlisi de les bases religioses i culturals del món egipci connectant les mateixes amb la continuïtat del seu pensament. Una concepció complexa que ha necessitat d'un incipient estudi antropològic i filosòfic, ja que per comprendre el pensament dels antics pobladors del Nil una recerca únicament històrica seria massa limitada. El món egipci destaca per la seva abstracció i complexitat on la seva història no seria més que el reflex d'aquesta realitat, una realitat dual alhora que trinitària i única en la seva última expressió, una representació del múltiple en l'unitari.

Tutor: Ferran Iniesta Vernet

Curs 2013 -14

Eduard Camps Vives

NIUB: 14895451

Agradecimientos a:

Ferran Iniesta Vernet

Profesor titular de historia de África de la Universidad de Barcelona y tutor de este trabajo.

Felip Masó Ferrer

Historiador y arqueólogo, profesor de Arqueonet S.L. Empresa de divulgación cultural.

Laura Ripoll Marcet

Activa colaboradora de Arqueonet S.L.

Índice

Introducción	pg.6
1. Base histórica – La continuidad del pensamiento egipcio	pg.8
2. La concepción de la divinidad	pg.12
2.1 ¿Monoteísmo, Politeísmo o Henoteísmo?	
2.2 Las figuras animales en el mundo egipcio	
2.3 Las manifestaciones de los dioses egipcios	
3. Hk' o hk3, la “magia” como eje del pensamiento egipcio	pg.21
4. El pensamiento egipcio	pg.27
4.1 La dualidad.	
4.2 El dilema de la existencia.	
4.3 La comprensión de la dualidad en base al mito – Osiris i Seth	
5. La muerte en el mundo egipcio	pg.39
5.1 Las tumbas pétreas en el antiguo Egipto.	
5.2 Los ritos funerarios como superación de la vida terrenal.	
Conclusiones	pg.47

Apéndice.

El juicio de Osiris y la dislocación supra-terrenal.

Anexos

Bibliografía

Introducción

Este estudio no pretende ser un análisis formal y simplista del mundo egipcio, sino que más bien justo al contrario, lo que se pretende es entender el pensamiento de dicha población buscando sus bases culturales, religiosas e ideológicas en su pósito original del Reino Antiguo. Para ello se ha hecho necesario el análisis de diversas obras clave que en muchos casos se apartan del análisis puramente histórico entrando en ámbitos filosóficos o antropológicos, ya que para comprender un periodo histórico siempre es necesario comprender el pensamiento y creencias de su población, por ello es inevitable hacer un trabajo multidisciplinar.

Para hacer un estudio rico en concepciones contrapuestas, se han usado autores de pensamientos plurales e incluso de épocas distintas. Evidentemente el estudio pretende estar actualizado y por tanto se ha basado en mayor parte en las obras referenciales de los últimos tiempos como *Uno y los Múltiples* de Erik Hornung o *Egiptosophia* de Octavi Piulats, en los ámbitos más bien religiosos o de cosmovisión. Aunque las pretensiones de este trabajo sean más bien etnohistóricas o culturales, siempre se hace necesario la utilización de métodos de carácter histórico a modelo clásico-positivista, ya que no solo marcan un eje, sino también la evolución cultural, como por ejemplo la obra de la *Cultura Egipcia* de John A. Wilson, que aunque desclasificada su teoría del origen mesopotámico de los egipcios, tiene una gran utilidad por su orden cronológico, hecho que es de mucha ayuda para marcar un hilo conductor. Pero otros autores aún siguiendo un análisis histórico-dinástico han analizado culturalmente la civilización egipcia, su amplitud de campo, los hace validos tanto para el análisis histórico como cultural – religioso, este es el caso de Ferran Iniesta en su obra *Thot. Pensamiento y poder en el Egipto faraónico*, Jan Assmann en *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura* y Henri Frankfort en su obra capital, *La religión egipcia*. Ya entre estos autores la disparidad de opiniones es grande, pero este estudio pretendía conocer de donde provenían estas opiniones y cuáles eran los precursores en analizar el mundo egipcio. Por eso se hizo necesario leer a Ernest A. Wallis Budge gran egiptólogo de principios del siglo XX conocido sobre todo por transcribir y traducir el *Libro de los Muertos*, hecho que le permitió escribir otras obras, como las *Ideas de los egipcios sobre el más allá*, que también será utilizada en este trabajo. Otro autor de principios del siglo XX aunque de la década de los años 30' y 40', es René A. Schwaller de Lubicz precursor en descubrir la funcionalidad “mágico-esotérica” de los templos egipcios, por

ello es muy reconocida su obra el *Templo en el Hombre*, donde analiza la estructura arquitectónica del templo de Luxor descubriendo su planta humana.

Una vez presentadas las obras referenciales que se van a usar en este estudio, aunque no las únicas, solo queda explicar la organización y pretensiones del mismo. Este trabajo está organizado en un primer apartado de análisis histórico, donde se priorizará la lectura continuista de la cultura egipcia, formulada por Jan Assmann y contrapuesta en parte por John A. Wilson. El segundo punto es pilar, trata la problemática de la religión y la divinidad en el mundo egipcio donde se analizará a qué modelo de religión responde la egipcia, si se trata de un modelo monoteísta, politeísta o henoteísta. O simplemente es que desde la perspectiva académica occidental pretendemos encajar las creencias egipcias en un estante que no le corresponde. Esto llevará a los dos puntos siguientes: los animales en el mundo egipcio, y el clásico debate de la sacralidad o no sacralidad de los mismos. Mientras también se hace necesario el estudio del sincretismo egipcio y las manifestaciones de los dioses o *ntr*. En conclusión en este punto se pretende hacer un breve análisis de lo que era la religión egipcia, el poder de sus dioses y sus atribuciones.

El tercer punto tratará del análisis del concepto de *hk3'* o *heka* en el Egipto Antiguo, donde utilizando las opiniones de Piulats y Hornung, se buscará dar la merecida relevancia a dicho concepto y alejarlo del concepto clásico de magia-brujería, desde su visión negativa del mundo occidental.

Esto mostrado hasta ahora nos sirve para introducir uno de los pilares de este estudio, se trata de la comprensión del pensamiento egipcio, que se ha dividido en tres puntos de análisis. El primero es la concepción dualista, donde se destaca que el sistema de pensamiento egipcio es eminentemente polivalente, por el cual, Si y No pueden ser complementarios y no antagónicos, a su vez esto se sustentaría y contrapondría al principio de complementariedad. Este punto quedaría sin sentido, sin la comprensión del Ser o no-Ser en el mundo egipcio, que fundamentaría no solo el sistema de dualidad, sino también su mitología. Para la mejor comprensión de la dualidad fundamentada en el Ser y no-Ser, se usará el mito por antonomasia egipcio: la lucha fratricida entre Osiris - Seth y la resurrección de Osiris en Horus, mediante el *hk3* de Isis. Pero se hace imposible hablar de este mito sin hablar de la muerte, así este trabajo pretende concluir su análisis con el estudio de la cosmovisión egipcia y la influencia de la muerte en su

imaginario, por ello se hace necesario el estudio de las edificaciones funerarias egipcias, entendidas como representaciones supra-terrenales. También se analizarán los ritos funerarios como pilares de la eternidad de la consciencia, y cómo no, el análisis del tránsito a la muerte y la inmortalidad del *Ba* egipcio. Dada la complejidad de este último punto, se ha añadido un apéndice suplementario sobre el juicio de Osiris, donde se puede encontrar su descripción y la dislocación del “cuerpo espiritual” egipcio tras la muerte terrenal.

En conclusión se ha pretendido dar una visión general a la par que sintética del sistema de pensamiento egipcio, fundamentando en la mitología, donde la concepción abstracta y metafísica suele primar sobre la lógica-racional de nuestro mundo occidental. De aquí devienen muchas de las dificultades que tienen algunos historiadores al analizar un mundo tan antiguo y simbólico, donde lo que realmente sería relevante era el simbolismo y la comprensión del “más allá” pero este nunca sería carente de una lógica propia. Por eso el mundo egipcio es tan apasionante a la vez que misterioso, su magia reside en nuestra comprensión simbólica, y esa solo es una de las muchas enseñanzas que ese antiguo pueblo nos dejó.

1. Base histórica – la continuidad del pensamiento egipcio.

La base histórica de este trabajo no responderá a un modelo clásico-cronológico, dadas las intenciones etnohistóricas del mismo. Cabe tener en cuenta que para el estudio cultural, religioso e ideológico egipcio no se hace indispensable el análisis puramente histórico-positivista, se ha preferido resaltar otros puntos clave. Aún así es necesaria una comprensión, ni que sea en términos generales, de la historia de esta civilización del Nilo. Para ello usaremos la obra de Jan Assman y en menor medida la visión de John A. Wilson. Se han escogido estos dos autores por el antagonismo de sus discursos, mientras Assman es un egiptólogo de pensamiento continuista en el ámbito cultural egipcio, Wilson seguirá una corriente mucho más positivista a nivel cultural, de imposición de un modelo occidental.

Pero este estudio seguirá en mayor medida la visión continuista de Jan Assmann, intrincada con la cronología clásica del mundo egipcio, propia del siglo XIX, pero que sería en parte aceptada

por su separación en dinastías¹. Este listado de dinastías fue redactado por un sacerdote griego en el siglo III a.C., bajo el reinado del griego Ptolomeo II.

La cultura egipcia destacará porque “los llamados <<imperios>> no sólo se concatenan unos con otros tras los correspondientes intervalos de decadencia, sino que realmente se sitúan los unos en referencia a los otros. El Imperio Medio conecta explícitamente con el Antiguo, y el Imperio Nuevo lo hace con el Medio (...) jamás se rompe del todo el contacto conmemorativo con el pasado” (ASSMAN, 2010, 12). Este pensamiento es el que legitimará por tanto este estudio, ya que “el Imperio antiguo se mantiene presente, en los momentos esenciales de su lenguaje de la formas y de su mundo de representaciones, a través de todos los cambios e invocaciones hasta la Época grecorromana” (ASSMAN, 2010, 12). En otras palabras que los conceptos, textos y pensamientos que eran validos en el Imperio Antiguo, fueron también validos hasta casi el fin “cultural” de Egipto.

Aún así se hace indispensable destacar algunos puntos clave de la historia egipcia. Si partimos del Imperio Antiguo, podemos ver que entre la III y la VI dinastía, el poder del faraón era supremo, esta es la opinión de muchos historiadores como Assmann y en este punto coincide con Wilson, el faraón era un dios. Esto es clave, porque tras el declive del poder del faraón en el Primer Período Intermedio, las herencias institucionalizadas darán el control de los *nomos* al funcionariado, desfragmentado el estado y quitando poder al monarca. Con la recuperación en el Imperio Medio el título que recibirá el monarca será el de “hijo de” dios. Así tras un período de crisis, cuando el monarca recupere su poder centralizado y unificador de los dos Egiptos², habrá perdido su legitimidad como “dios” terrenal, pero no su legitimidad de poder. En tanto que será “hijo de Dios” su preeminencia permanecerá asegurada, pero su legitimidad “religiosa” se verá mermada y con el paso del tiempo el estamento sacerdotal ganará poder. El Primer Periodo Intermedio habrá acabado con la visión del Dios-Faraón.

Pero volviendo al Imperio Antiguo, según Assmann, las construcciones de las pirámides simbolizaron “su cenit absoluto, nunca más alcanzado en tiempos posteriores” (ASSMANN, 2012, 25). Según dicho autor, la población iría a edificar estas monumentales construcciones fúnebres empujadas por su idolatría y necesidad de contentar al faraón, ya que tras su muerte

¹ Véase. Anexos - Figura 1. Cuadro histórico - cronológico del Antiguo Egipto. Desde la Época arcaica hasta el período grecorromano.

² Véase. Anexos - Figuras 4 y 5.

ellos debían estar próximos a él. Contrario a este encontramos a Wilson, según él, el faraón del Imperio Antiguo también era un dios y visto como tal, pero difiere a la hora de legitimar sus construcciones funerarias, según Wilson las gentes de Egipto no acudían “voluntariamente” a las construcciones sino que era el estado, y por tanto el monarca, que aprovechaba las épocas de crecida del Nilo, para contratar bajo sueldo a las poblaciones, dándoles así recursos en épocas de más escasez. Dicho de otra manera, era el estado que empujaba a las poblaciones y no las poblaciones que se movían por su faraón. Es evidente que nuestro pensamiento lógico-racional, tan propio de Occidente, nos induce a ver como más lógica la premisa de Wilson, pero a lo largo de este estudio se irá mostrando la importancia de los dioses y la religión en el pensamiento egipcio, hecho que ha llevado a muchos autores a inclinarse más bien por la opción de Assmann, porque como ya se irá apuntando, si por algo destaca Egipto es por un pensamiento de lo abstracto como divino.

Pero esta concepción del Dios-Faraón, se rompería en el Imperio Medio, aunque no completamente, ya que el imaginario del monarca como ente superior seguiría existiendo y legitimándose en base a la herencia del Imperio Antiguo. Mostrando esta continuidad que resalta Assmann, ya que a diferencia de otras culturas, los egipcios no pasaron un periodo oscuro o de gran ruptura, dado que un período de fuerte ruptura provoca que el poder central se legitime en base histórica y mitifique el pasado. Los egipcios no necesitaron de esto, se basaban en las herencias culturales del Imperio Antiguo, pero no maximizaban a las gentes de esas épocas como “mejores”, ya que no necesitaban un pasado mejor para comprender su presente, era una cultura de continuidad.

Una ruptura relevante para la mentalidad egipcia se produjo a finales del Imperio Medio, cuando la erosión estatal llegó a extremos insostenibles, situación que fue aprovechada por unos invasores, los Hicsos. Aún así, estos invasores, nunca rompieron con la cultura tradicional egipcia, sincretizaron sus dioses con los locales y eso salvo gran parte del imaginario egipcio. Aunque afectó a su visión de pueblo “escogido” y legitimado por los dioses, no se perdió la fe en el estado y la cultura egipcia se mantuvo intacta hasta el inicio del Imperio Nuevo, cuando Egipto se liberó de estos pueblos invasores, se inició entonces el mayor periodo de conquistas territoriales de la civilización del Nilo. Este hecho es interpretado por muchos autores, Wilson ve en ello, una reacción a la opresión extranjera y el miedo a su vuelta. Aunque si partimos del

análisis de Assmann, el monarca salido del Imperio Nuevo, se vería en parte deslegitimado no tanto en sus atribuciones de poder como en su necesidad de “ buen pastor que proteja a sus ovejas” (ASSMANN, 2012, 46). Según dicho autor, ahora el monarca necesitaría reivindicar su poder, aunque su legitimidad sea heredada de periodos anteriores, necesitará de otras vertientes para demostrar que el pueblo egipcio es fuerte, ya no solo por la figura de su faraón. Y para ello usa la guerra, perpetuándose así la política militarista de Tutmosis I y de pretensiones de anexión de Tutmosis III.

Dada la brevedad de este estudio, se dejará el análisis histórico en el Imperio Nuevo además cabe comprender que la pretensión de este trabajo es más etnohistórica y por tanto se buscaran las bases culturales de dicha cultura egipcia, y estas se encuentran en su mayor medida en el Imperio Antiguo como germen, en el Medio como magnificencia literaria y en el Imperio Nuevo en su expansión territorial y su desarrollo religioso. Su punto más destacado es la revolución de Amarna y el atonismo propuesto por Akhenatón, donde se hace patente que el faraón aunque depositario de todo el poder central, no puede cambiar la tradición religiosa y cultural del estado que sería heredada ya desde el Imperio Antiguo. Esto también se puede ver en el *Libro de los Muertos*, que aunque se cree del Imperio Antiguo se redactó en el Medio, para poner por escrito unos conocimientos que se estaban popularizando y evitar en parte que la muerte se convirtiera en un tránsito hacia el *Duat* igual para todos. Lo que interesa en este estudio es que los conocimientos del Imperio Antiguo, seguían sirviendo en el Medio y por igual en el Nuevo. Aunque en este último ya podemos encontrar un suceso de ruptura, el faraón tendrá legitimidad estatal, pero la población ya no veía a su monarca como dios o hijo de dios, sino que ahora ellos mismos se encomendarían a dios, ahora dios está en su corazón ya no es encarnado ni legitimado por el monarca, eso quedo patente en el Tercer Período Intermedio cuando el poder sacerdotal será el que fundamentará la descentralización y de nuevo la división entre Bajo y Alto Egipto. Pero este apartado ya no entra en este análisis, que se centrará más bien en la fundamentación cultural del Reino Antiguo y el Medio. Igualmente cabe tener en cuenta que aunque este análisis se remite al trasfondo cultural, si heredamos conceptos egipcios es porque estos proceden más bien de la Época Baja y la Grecorromana, por herencias culturales del mundo romano e influencias bíblicas, de una cultura que siempre fue continuista, ya que “su identificación cultural le permitía conectar con un pasado varias veces milenario.” (ASSMANN, 2012, 13).

2. La concepción de la divinidad

2.1 ¿Monoteísmo, politeísmo o henoteísmo?

A lo largo de este punto se intentará justificar y comparar las diferentes vertientes de la concepción divina del mundo egipcio en base al pensamiento de Erik Hornung y Octavi Piulats, el primero próximo al henoteísmo y el segundo defensor de éste, en oposición al pensamiento clásico monoteísta de otros autores como Antoine Vergote, o los defensores de la vertiente politeísta como Frankfort.

Así pues para iniciar el análisis es necesario primero dejar claro algunos conceptos, como el de *ntr*³ o el henoteísmo. Para comprender el concepto de *ntr*, se hace indispensable consultar a Hornung, que en su obra *El Uno y los Múltiples* reformula dicho concepto. Definir *ntr* en el mundo egipcio, sería harto difícil, ya que es un tema aún abierto y en debate constante, pero si nos basamos en el fundamento como hace Hornung podemos ver que “la noción de divinidad ha sido representada básicamente como una banderola o estandarte (ligado al origen totémico de Egipto y quizás a la momificación)⁴” (PIULATS, 2006, 45). La definición de *ntr*, en base a dicho jeroglífico ha sido interpretado de diversas formas, incluso como un fundamento de la noción de bandera, donde inicialmente podría simbolizar al propio dios de forma abstracta, pero que denigraría a una representación simbólica del mismo.

Pero si nos centramos en el análisis de los textos sapienciales podemos ver otras vertientes, así “en una lectura atenta del *ntr* de muchos textos sapienciales lleva rasgos inequívocamente solares, de manera que podemos sospechar que hace referencia al dios sol, que bajo diferentes nombres, fue adorado desde finales del Reino Antiguo como deidad suprema y sobretodo como creador y preservador de todas las criaturas y cosas” (HORNUNG, 1999, 52). Esto llevo a muchos egiptólogos a pensar un “politeísmo del pueblo, además de un monoteísmo filosófico” (HORNUNG, 1999, 50), como sería el caso de Vergote. En los escritos de dicho autor, podemos ver sus tendencias monoteístas en el mundo clásico o <<primitivo>>, donde hace apreciaciones como la siguiente: “el monoteísmo no es tan sólo un fenómeno cultural tardío fruto de la concentración en un sólo ser todopoderoso y trascendente de múltiples divinidades, representante de funciones y poderes diversos. En los albores de la historia ya los hombres

³ Generalmente traducido como dios o divinidad.

⁴ Síntesis de Octavi Piulats respecto al análisis de Erik Hornung.

tenían consciencia de depender de un ser divino y celeste al que se concebía como único señor y propietario de la vida y del mundo; un dios padre adorado, invocado y respetado en la ingenuidad de una cultura aún infantil. Es interesante señalar que esta actitud religiosa tan pura y simple se encuentra en los pueblos más desprovistos de medios económicos y más frustrados en el plano de la especulación intelectual, recolectores y pigmeos⁵. (VERGOTE, 1969, 63). Sólo partiendo de este fragmento se podrían analizar multitud de hechos, como la línea evolucionista de Vergote, que al catalogar estas culturas clásicas como “aún infantiles” y su referencia como “recolectores y pigmeos”, trazaría la tradicional línea entre la Grecia clásica con el *logos* y Tales de Mileto, contra unas poblaciones presuntamente inferiores o infantiles a nivel cultural, las africanas. Sin entrar a juicio de este procedimiento, que podría llevarnos al análisis de unos procesos que no conciernen al estudio, sólo destacar que si aceptamos la premisa de Iniesta, por la cual la cultura egipcia es descendiente y a su vez propulsora de un pensamiento y cultura negro-africanos⁵, estos “pigmeos” serían los mismos egipcios, y no se podría concebir un análisis de los “albores de la historia” sin un análisis previo del impase al Reino Antiguo egipcio. Pero volviendo al concepto monoteísta que concierne al estudio, se hace patente el pensamiento de dicho autor, que catalogaría las religiones “politeístas” no tanto como animistas en su expresión, sino más bien como monoteístas en su fundamento. Esto el mismo Vergote lo aprovecha para el mundo egipcio aceptando a un dios superior de carácter monoteísta para las élites, que se encarnaría en el mismo faraón, pero separado de un pueblo “infantil” de tendencias politeístas. En la argumentación de Vergote se ve clara su intencionalidad evolucionista y de trasposición de su realidad a contextos diversos y complejos, en fragmentos como el siguiente: “Se parte de una participación inmediata en lo divino expresado en símbolos, ritos e historias simbólicas (mitos originarios) y evoluciona hacia tentativas de explicación racional a través de la elaboración gnóstica de los mitos. La religión se racionaliza, los mitos se hacen menos religiosos, convirtiéndose en sistemas de explicación cosmológicas o culturales. Sobre la experiencia religiosa originaria, la razón destaca los elementos capaces de ser útiles a su empresa intelectual” (VERGOTE, 1969, 62-63). De nuevo dicho autor parte de la racionalización griega, para generalizar a todas las culturas clásicas y primitivas en una misma corriente de evolución, pero como Egipto se escapa a estas premisas al mantenerse la pluralidad religiosa sin un orden de características preestablecido, es necesaria

⁵ INIESTA, F., *El Antiguo Egipto. La nación negra*. Hospitalet del Llobregat: Sendai. 1989.

una vía de escape, un “monoteísmo intelectual” o de las élites. Cabe entender esto dentro del canon monoteísta-occidental actual, donde Vergote sólo buscaría una línea evolutiva lógica hacia dicho monoteísmo legitimando al mismo. Es preciso mencionar que este autor fue profesor emérito de la Universidad Católica de Leuven.

Esta hibridación monoteísta/politeísta, lleva a “preguntarse en este caso por qué los redactores de los textos sapienciales por regla general sólo le llaman <<Dios>> o <<un dios>> o <<dios de este país>>, y no Amón, Re o Ptah. Vergote da la respuesta: porqué los diferentes dioses con sus nombres concretos son para él sólo hipóstasis, manifestaciones del Uno, a quien llama *ntr*” (HORNUNG, 1999, 53), así según Vergote, *ntr* significaría una Unidad en lo divino, una concepción divina unitaria, monoteísta y sólo accesible a los iniciados. Pero si seguimos a Hornung y Piulats, este pensamiento queda sin razón de ser, “no es sostenible la tesis de Vergote” (HORNUNG, 1999, 54), pero “la suposición que de que los redactores de los textos sapienciales se hubieran referido con *ntr* a ese Uno, supremo Dios de los teólogos, se ha vuelto en gran medida cuestionable, incluso inverosímil, aunque tampoco pueda rebatirse con todo rigor” (HORNUNG, 1999, 54-55).

Para comprender la refutación, es necesario antes entender la base de dicha refutación, esto es en el henoteísmo, definido por el “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 la pluralidad de dioses” (PIULATS, 2006, 46), Piulats modificará parte de este concepto, asimilando la multiplicidad de dioses como una esencia única, incognoscible, que no monoteísta. Este concepto puede parecer contradictorio, pero es porqué partimos del sistema lógico-racional actual, donde la base de nuestro ser es la fundamentación de un hecho, en negación de otro, o sistema bivalente⁶, pero si aceptamos un sistema polivalente de concepción de la realidad, que defiende Hornung y por consiguiente el mismo Piulats, entenderemos el pensamiento henoteísta, donde las posibilidades no son excluyentes entre ellas, sino más bien al contrario, son complementarias. Cabe destacar que la perspectiva de pensamiento polivalente, se

⁶ Sistema bivalente: “Basada en decisiones de << si y no>> y en el principio del tercero excluido” (HORNUNG, 220; 1999)

fundamenta en el principio de complementariedad⁷, es necesaria esta aclaración ya que posteriormente pueden aparecer ambos términos, uno en referencia a la teoría de Hornung y el otro para aspectos más genéricos. Este punto será explicado con posterioridad pero ya se apunta aquí, como base de dicha cosmovisión.

Si aceptamos el principio de complementariedad, el henoteísmo sería más un hecho que una posibilidad, y se refutaría a Vergote fácilmente, así según Octavi Piulats: “es cierto que en los textos 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” (PIULATS, 2006, 46).

En este contexto también sería necesario citar a Schwaller Lubicz, que ya principios del siglo XX, hace referencia a esta concepción henoteísta, sin entrar en análisis y aún sin comprender dicho pensamiento, ve muy claro que “el pensamiento de los antiguos se expresa mediante todo un complejo de elementos que se sostiene sobre el mito” (LUBICZ, 2007, 106). Al decir “todo un complejo de elementos” ya deja abierta la posibilidad de una vertiente unitaria a la par que múltiple, donde una esencia creadora se desfragmentaría en diversas sin dejar de ser una, pero sin ser nunca una, más bien una trinidad. Como muy bien apunta Hornung “en el Papiro de Leiden no se dice <<Dios se manifiesta en tres formas>>, sino que se utiliza la forma en plural: <<Tres son todos los dioses: Amon, Re y Ptah [...] Oculto esta *su* nombre cuando se presenta como Amón; como Re *él* es percibido; *su* cuerpo es Ptah>> un plural, por tanto, contrarrestado por pronombres en singular” (HORNUNG, 1999, 54). Así se mostrará la trinidad como base, pero no una trinidad desunida y simbólica por separado, sino que unida en fundamento y separada en sus características internas o visibles pero en esencia conjunta, que a su vez se manifestaría en la pluralidad, eso es sin duda un claro ejemplo de henoteísmo. Para dicha comprensión, Piulats se aparta por un instante del mundo egipcio, y formula su base en la trinidad, de forma numérica, por la cual el 1 sólo es comprensible por la existencia del 2, pero este impase de 1 a 2, se produce mediante algo oculto que sería el 3, creando así la trinidad

⁷ Principio de complementariedad: se basa en que no se pueden conocer la totalidad de los hechos y es imposible acotar una realidad desde una sola visión. Esta teoría parte de la física cuántica, por el hecho que apreció Niels Bohr, la luz y los electrones actúan alternativamente como ondas o partículas. Y aunque estas no puedan observarse juntas son complementarias. Por tanto en la física coexisten los contrarios.

egipcia. Este proceso es fácilmente refutable, si aceptamos que la lógica nos lleva a dicha unión pero si comprendemos el principio de complementariedad, la perspectiva de esta fórmula es otra. Nuestro sistema de pensamiento actual no dudaría en afirmar que es la razón la que interconecta el 1 y el 2, pero esto que se tacha de razón es existente, por tanto, si existe en la medida que se produce, es necesario su comprensión y es aquí donde el mundo egipcio cogería un camino diferenciado⁸ en busca de esta explicación, que sólo se comprendería en base a un pensamiento abstracto y complementario.

Pero volviendo a la temática de este punto, cabe apuntar la importancia de los dichos textos sapienciales en el mismo mundo egipcio, “estas enseñanzas no son construcciones de pensamiento filosóficas, no quieren hacer afirmaciones definitivas sobre Dios, el mundo y las <<últimas cuestiones>> sino darle al alumno, al que se introduce en el curso del mundo, consejos prácticos, instrucciones pragmáticas para su comportamiento con el mundo. Se trata aquí de la cuestión de cómo comportarse en situaciones descritas con exactitud respecto al prójimo, es decir, a los superiores, compañeros, subordinados, pero también frente a los dioses.” (HORNUNG, 1999, 55). Así según este autor, estos textos sapienciales no responden a un carácter sacerdotal clave, pero responden como base del pensamiento egipcio, ya que estas eran las enseñanzas prácticas para todo buen egipcio si quería acceder al “funcionariado” o incluso tan solo comportarse correctamente en sociedad. Respecto estas enseñanzas, se hace patente la influencia de Frankfort sobre el pensamiento de Hornung, ya que según Frankfort “los autores de estas enseñanzas no se presentan a sí mismos como sacerdotes ni como profetas. Se presentan como funcionarios de avanzada edad que, habiendo llegado al final de su carrera activa y exitosa, desean transmitir a sus hijos el provecho de su propia existencia” (FRANKFORT, 1998, 138)

Pero respecto al henoteísmo como base religiosa, sustentada en una ambivalencia no contradictoria, el pensamiento de Frankfort partió de otra línea. Frankfort aunque es consciente de la necesidad de lo que él llama “no-contrariedad” que no distaría mucho del sistema polivalente de Hornung, aún sin partir del sistema bivalente de carácter binario, no entiende la religión egipcia como henoteísta o la representación de múltiples dioses encarnados en uno, sin ser uno. Frankfort cree ver en la religión egipcia características claras de politeísmo, según él:

⁸ En contraposición al *logos* o conocimiento griego, con aplicaciones prácticas de comprensión de la realidad tangible, sin perspectivas de aproximaciones propiamente esotéricas.

“se sostiene sobre la experiencia que tiene el hombre de un universo totalmente vivo. El hombre se enfrenta con fuerzas donde quiera que va y en el seno de estos enfrentamientos no se cuestiona su unidad última” (FRANKFORT, 1998, 88), de esta manera Frankfort, no sólo está negando el concepto de monoteísmo que posteriormente defendería Vergote, sino que además también, en parte, se contrapondría la fundamentación henoteísta de Hornung o Piulats. Aún así Frankfort, leería ciertas posiciones que posteriormente serían analizadas por ambos autores (sobre todo por Hornung) como el hecho que en la religión egipcia existen “un conjunto de doctrinas que nos sorprenden por su contradictoriedad” (FRANKFORT, 1998,87). Aquí se hace patente que Frankfort ve la problemática de la religión egipcia, con su multiplicidad divina, donde las evocaciones de los dioses serían variables y sin una funcionalidad patente o clara en cada caso, como sí se daría en el mundo griego, pero buscará una vía diferenciada para solucionar este conflicto, que aparentemente negaría el politeísmo tradicional (de nuevo a imagen del griego), utilizando objetos de carácter material y “animales sagrados” para dar un carácter más bien animista a dicha religión. Según él “determinados objetos sagrados poseían un significado profundo auténticamente simbólico, en cuyo caso la relación entre la deidad y el objeto sería comprensible”. En estas relaciones mentales de objetos y animales sería donde se sustentaría el politeísmo. Puede ser que el error de dicho autor sea no analizar el concepto de *ntr* desde su fundamento, perdiendo parte del eje de perspectiva histórica, intentando imponer un modelo clásico-religioso sin definir donde sustentarlo el mismo. Aunque esta visión de objetos y animales “sagrados” de modelo animista, no necesariamente negaría la fundamentación henoteísta por la cual estas características también podrían ser comprendidas como representaciones pictóricas de meta-lenguaje. Así Frankfort, incluso no analizando el concepto de *ntr*, analizará el simbolismo de las imágenes egipcias, pero a su vez negará que estas siempre sean totalmente útiles, ya que parten de una premisa de abstracción pictórica, así se puede entender en el siguiente fragmento: “puesto que los símbolos están definidos y son distintos, proporcionan un soporte engañoso a la investigación moderna. Y, así, se habla frívolamente de fetiches, dioses-sol, dioses-halcón, etc. ¡Como si la precisión de estos términos tuviera alguna relación con los mismos dioses!” (FRANKFORT, 1998,91) Aquí aunque de forma incipiente podemos leer una premisa que Hornung extenderá y aplicará a su obra, que todos los dioses son múltiples incluso en sus representaciones, así “lo que es un dios, no puede <<definirse>>. Cualquier afirmación que hagamos sobre él no excluirá una multitud de otras afirmaciones.

Visto desde otra perspectiva, cada dios lleva dentro de sí, toda la información de un determinado aspecto del mundo, que en él ha tomado forma y ha entrado como figura en la consciencia humana” (HORNUNG, 1999, 237). Mientras Frankfort leería esta multiplicidad característica de los propios dioses pero no entraría a analizarla, ya que su presunción politeísta limitaría dicho análisis a un mundo simbólico-material, y no en una esencia de un Uno como fundamento de esta multiplicidad.

2.2 Las figuras animales en el mundo Egipcio

Para revalidar su tesis politeísta, Frankfort se sustentará en la interpretación del antropomorfismo y los animales en el mundo egipcio. Frankfort, entiende desde buen inicio que “los animales desempeñan un papel completamente inusual en la religión egipcia” (FRANKFORT, 1998, 91), según él “no se trata de que ciertas cualidades divinas estuvieran articuladas por el animal” (FRANKFORT, 1998,92) sino que los dioses egipcios no tenían un sólo modelo de manifestación, y “no pretendían que sus diseños híbridos fueran imágenes de una realidad imaginada y que no deberíamos considerar a los dioses con cabeza animal por lo que parecen. Estos diseños era probablemente pictogramas, no retratos” (FRANKFORT, 1998, 94). Se resalta la palabra pictograma, ya que Frankfort hace una relectura simbólica del antropomorfismo egipcio que adoptará el mismo Hornung en su tesis, según él: “Es más acertada⁹ la propuesta de Frankfort de entenderlas como <<ideogramas>> o como signos pictográficos cargados de sentido de un meta-lenguaje” (HORNUNG, 1999, 109). Así ambos autores entenderían la necesidad de comprender las imágenes de los dioses como pictogramas que simbolizarían “algo” en meta-lenguaje, o como diría Piulats en lo abstracto, y nunca como representaciones reales; dicho en otras palabras el egipcio no imaginaba a Hathor con cabeza de vaca, sino que la imagen real de Hathor residía oculta para ellos. En este punto es donde las argumentaciones de dichos autores difieren entre ellos, mientras Frankfort afirmaría que “el egipcio interpretó lo no-humano como sobrehumano, en concreto cuando vio los animales (...) [donde] la continua sucesión de generaciones no experimenta ningún cambio (...) parecen compartir – en un grado desconocido para el hombre - la naturaleza fundamental de la creación” (FRANKFORT, 1998, 95-96), quedándose en una lectura superficial, no entraría en

⁹ En comparación al totemismo clásico que muchos autores intentaron imponer a la religión egipcia, por ejemplo John A. Wilson, que presupone características animales en las representaciones egipcias, por una herencia “primitiva” en transición con una adopción antropomorfa de contacto mesopotámico.

el origen de dichos pictogramas, si bien podría ser cierto esta lectura de inmutabilidad de los animales respecto al principio divino. Hornung buscará una salida más compleja, según él: “no debemos imputar al egipcio que se hubiera imaginado a Hathor como mujer con cabeza de vaca. Es más acertado ver en la vaca una manifestación posible de Hathor, en la cabeza de vaca y en la cornamenta vacuna, atributos que sugieren una forma de manifestación o un rasgo de la naturaleza de la diosa.”¹⁰ (HORNUNG, 1999, 107). Dicho en otras palabras, los pictogramas animales o antropomórficos, no serían más que representaciones de atributos de un dios, que en esencia se mantendría oculto, y además estos atributos aunque pueden estar relacionados a una sola divinidad, no tienen porqué pertenecer siempre a la misma. Por ejemplo “el demonio << con rostro violento >> (...) es representado con cabeza de gato y en los ejemplares más antiguos tiene cabeza humana con orejas de gato (...) y el mismo dios del sol puede adoptar la forma del <<Gran Gato>> para castigar a sus enemigos” (HORNUNG, 1999, 107). Por tanto, las características animales, no resultarían más que un atributo, para su comprensión humana, pero que no responderían propiamente a los dioses, sino que serían variables en funcionalidad y según la expresión del mismo dios en cada situación. Este concepto nos llevaría a otro punto que se iniciará a continuación, si estos atributos no son fijos en un mismo dios, sino que son aleatorios según la necesidad: ¿estos dioses no pueden ser siempre iguales? ¿Sus características varían según el momento? ¿Su forma real se mantiene siempre oculta?

2.3 Las manifestaciones de los dioses egipcios

Como se ha dicho en el punto anterior, según Hornung los dioses siempre se mantienen ocultos al ser humano y su conocimiento sólo se basa en sus atribuciones y repercusiones en la realidad. Pero un análisis en profundidad de dichos dioses, nos lleva a un paso de mayor complejidad, la pregnancia de estos respecto sus atributos y al ser humano. Así “la pregunta de los dioses pasa, como toda cuestión histórica, a través de los medios de la palabra y la forma; un contacto directo con los objetos de la cuestión no es posible. Pero un contacto con *estos* objetos sólo podría significar una profunda conmoción. Todas las preguntas tendrían que enmudecer en ese momento del contacto con la divinidad; toda mirada quedaría cegada” (HORNUNG, 1999, 231). De este fragmento podemos entender que el mismo dios se mantiene oculto a la esfera

¹⁰ Véase. Anexos – Figuras 6 y 7.

humana, su comprensión es posible mediante la palabra, pero no se le puede observar directamente.

En este caso, el pensamiento de Frankfort se asemeja al de Hornung, pero matizará su base para acercarla al politeísmo: “los dioses egipcios parecen cautivos de sus propias manifestaciones. Personifican el poder, pero, en tanto que personajes, siguen incompletos. Y estos vagos y grandiosos dioses no eran distantes ni intangibles; el egipcio vivía siempre en la esfera de sus actividades, es más, en gran medida abarcaban estas actividades en términos de existencia humana.” (FRANKFORT, 1998, 109). Para Frankfort los dioses no tienen una forma “original”, pero si concreta, y como ya se ha dicho los pictogramas serían representaciones simbólicas. Estos dioses sí formarían parte constante en la vida humana, al no ser distantes y intangibles, serían reales en la medida que el sol y el aire (Amón-Re) serían los dioses mismos, legitimando su modelo politeísta en un carácter animista, donde en el ejemplo de Amón-Re, encontraríamos que “ningún dios igualaba el significado combinado del sol y el aire” (FRANKFORT, 1998, 108). La teoría de Frankfort es refutada por Hornung, gracias a la pregnancia de los dioses; según éste, Amón-Re podría entenderse como sol y aire pero “lo que es un dios no puede *definirse*. Cualquier afirmación que hagamos sobre él no excluirá multitud de otras (...) cada dios lleva dentro de sí toda la información sobre un determinado aspecto del mundo, que en él ha tomado forma y ha entrado como figura en la conciencia humana” (HORNUNG, 1999, 110). Ambos autores defenderían una misma corriente por la cual los dioses pueden representar diversos aspectos del mundo, pero se intuye su diferenciación en cuanto a la manifestación del mismo; mientras Frankfort entiende estos dioses como representaciones naturales (aire, sol...), que no únicas pero si cognoscibles, para Hornung los ve como una manifestación de los mismos, pero que no se limitaría a esta forma, sino que tendría un carácter oculto, no entendible en el mundo conceptual pero no por eso no existente. Esto se debe unir al principio de complementariedad del pensamiento egipcio donde la pregnancia es innegable, “un dios se une con otro y es un nuevo ser con nuevas características para aparecer en el siguiente instante en una multitud de seres. Lo que él es realmente queda oculto, pero su luminosa huella se hace visible” (HORNUNG, 1999,236). Por ello Amón se une con Re, pero Amón no dejara de ser Amón y Re no dejará de ser Re, aunque a su vez puedan ser Amón-Re, la separación aún existe; en otras palabras 1 no sólo es 1, sino que será 2, que a su vez pasará a ser 3, cayendo de nuevo en la trinidad egipcia. Quizá la mejor definición posible de lo que significa

el dios primordial en Egipto sería la siguiente, dada por Hornung: “Dios como unidad en su veneración y revelación, como pluralidad en su naturaleza y aparición” (HORNUNG, 1999, 222), aunque autores como Ferran Iniesta matizarían dicha opinión, afirmando que el dios primordial sería unitario en su naturaleza y en su revelación, mientras su pluralidad se mostraría en base a su veneración y aparición.

3. *Hk’* o *hk3*, la “magia” como eje del pensamiento egipcio.

En este punto se intentará mostrar la importancia de la *heka* o el *hk3* en el mundo egipcio y su influencia no tan sólo en el pensamiento de estas poblaciones, sino también en su cosmología. Cabe destacar que el estudio del *hk3* en el mundo egipcio es relativamente nuevo ya que su traducción como “magia” ha llevado a muchos autores a menospreciar esto como una herencia folklórico-primitiva del mundo antiguo. Pero autores como Piulats, y en menor medida Hornung, han sacado a la palestra la relevancia de esta supuesta “hechicería primitiva”.

Primero se hace necesario definir el concepto de *hk3* y explicar porqué se cita al mismo en una transcripción fonética y no con su transliteración real que sería la palabra magia. Esto se debe a que “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 del concepto heleno de *mageia*; dicho término así como el de *magou* 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 como mago. También desde la óptica etimológica el término *mageia* (...) implica una mezcla y manipulación de ingrediente. 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” (PIULATS, 2006, 58-59). Así podemos observar que esta palabra ya desde la antigüedad griega responde a condiciones negativas, pero si se confronta a la fascinación helena por el mundo egipcio¹¹, con la

¹¹ Tales de Mileto, Licurgo o el mismo Pitágoras, estudiaron el Egipto, y su huella y fascinación del mundo egipcio es evidente. “¿No tuvo que esperar Pitágoras veinte años antes de ser admitido en el templo? [de Egipto] No se le impuso sobre su propio conocimiento el silencio bajo pena de muerte?” (LUBICZ, 2007, 106)

importancia real que ahora se mostrará del *hk3*, se hace patente que la palabra “magia”, no es completamente adecuada. Por eso se seguirá la metodología de Octavi Piulats, por la cual “todo esto 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” (PIULATS, 2006, 59). No por su significación real, sino más bien por las cargas peyorativas actualmente se atribuye a esta palabra.

Con esta breve indicación terminológica, se hace un análisis de la significación de la propia palabra *hk3*, según Piulats “la etimología del *hk3* es oscura, aunque con cierta seguridad parece derivarse del *ka*¹². Su jeroglífico nos presenta la imagen de una trenza con nudos que nosotros transliteramos como letra *h* (...) la imagen de los dos antebrazos humanos abiertos que semánticamente translitera el bilítero *ka*. En el caso de que *hk3* provenga de la acción humana se adjunta la imagen de un hombre sentando 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 barba ritual”¹³ (PIULATS, 2006, 62). Piulats analizará los jeroglíficos como pictogramas apartados de su sonido propiamente fonético y su transliteración, “se centra en la imagen de la trenza anudada y los antebrazos abiertos en paralelo; se trata de unir las nociones de <<energía o poder vital>> que conlleva el *ka* de un hombre o de un dios y la noción de la trenza donde la energía del *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 del *k3* humana a través de la palabra.” (PIULATS, 2006, 62). Aquí Piulats, hace una lectura muy particular y simbólica de dicho pictograma, en el que pretende ver en una conexión entre el *ka*, como energía inherente al ser humano, con la palabra, como herramienta del mismo (y de la creación). Posteriormente se analizará, en base a diversos autores, el concepto de la palabra como eje cosmológico y creacionista egipcio, pero sólo destacar que la lectura de Piulats encajaría a la perfección con la función creacionista egipcia.

Con esto podemos entender que “la noción de *hk3* se presente siempre más como algo abstracto que como una divinidad” (PIULATS, 2006,63). Como ya se ha dicho, muchos autores

¹² *K3* es igual a *ka*. Véase. Apéndice y Anexos – Figura 3.

¹³ Véase. Anexos – Figura 3.

entienden esto y evitan la mención de esta terminología “mágica”, bien por menosprecio o por miedo a ser tachados de “esotéricos”, un ejemplo de esto sería Wilson, que evitaría en todo momento la terminología próxima al pensamiento abstracto, dedicando sólo algunas pocas líneas al concepto de *aj* que se podría transliterar en espíritu. Pero se hace patente al poner como eje el espíritu, que su línea de estudio parte de que “los egipcios pensaban que lo útil era lo bueno. La idea de pragmatismo pedestre, sin huella de experimentalismo razonado y razonante, y la idea que una sola palabra (...) poseen significados amplios” (WILSON, 1953, 107). Aquí ya podemos ver dos vertientes de estudio que distinguen a Wilson de Piulats: el primero concibe el mundo egipcio como carente de “experimentalismo razonado” buscando la espiritualidad como único eje de conocimiento, y concibe la “palabra” egipcia, sólo desde la perspectiva de la traducción fonética, aunque admite que posee significados amplios. Mientras Piulats, se centra más en las funciones abstractas de los pictogramas¹⁴. Este autor, busca mediante las concepciones abstractas de los pictogramas una interconexión del *hk3* con “el más allá”, mientras desde la visión de Wilson sólo es necesario entender el concepto de espíritu, ya que para él, este punto es el único relevante en la vida *post-mortem*, por tanto tiene mayor vinculación terrenal y no necesita de un estudio filosófico de gran espectro.

Junto a estos dos autores, cabe destacar igualmente a Hornung, que sin hacer un análisis en profundidad como el de Piulats - sobre el concepto de *hk3* - su visión es mucho más similar al filósofo catalán y bastante alejada de Wilson. Respecto a la misma palabra “magia”, Hornung opina lo siguiente: “*Hk*, una palabra que en general es traducida como <<magia>> (nosotros utilizamos esta traducción entre comillas, para evitar asociaciones con lo que se entiende normalmente magia y brujería, que podrían conducir a error) (...) Será suficiente apuntar el ejemplo de la energía nuclear, en cual depende del hombre que la utiliza si significa salvación o destrucción” (HORNUNG, 1999, 192). Así según este autor, el *hk3* egipcio era una herramienta no sólo de control del entorno, sino que también supondría un arma de doble filo, que justificaría el ocultismo de las enseñanzas egipcias. Además el *hk3* “no necesita un medio especial para su transmisión” (HORNUNG, 1999, 193), para Hornung la “magia” egipcia puede interpretarse abiertamente, lo que simbolizaría *hk3*. Dicho de otra manera, según este autor, cualquier modificación humana que se considere que emplea el *ka*, sea físicamente o no, puede ser propia de *hk3*. Dicho autor coincidiría con Piulats al afirmar que el *hk3* “pertenece a

¹⁴ Véase, 2.2 – Las figuras animales en el mundo egipcio.

los tres poderes benéficos que están junto al dios creador y le acompañan constantemente en el viaje solar: *sia*, la <<invención>> planificadora, *hu* << la palabra>> creadora, y, en tercer lugar, nuestra <<magia>>, es decir el efecto que se irradia. El que las cosas tomen forma inmediatamente por medio de la palabra creadora de dios, eso lo causa esta energía <<mágica>>; sin ella la creación no sería posible”¹⁵ (HORNUNG, 1999,193). Así se organizaría el mito creacionista egipcio, donde el “Creador pues estableció a través del *hk3* el *orden natural* y sus leyes” (PIULATS, 2005, 63). En base a esto y combinando ambos autores, podemos entender que el Dios primordial, mediante su propia palabra (sonido fonético¹⁶) crearía la realidad, pero esta creación necesitaría de un mediador entre el dios primordial y el cosmos, esto sería el *hk3*. Además Piulats defiende que los egipcios concebían que “los canales antiguos de la creación con sus analogías permanecían inertes (...) el egipcio podía volver a activar los canales de la creación a escala reducida” (PIULATS, 2006, 64). A través de la palabra - como canal inerte - el egipcio podía llegar a comprender el “más allá” y por tanto, la palabra, puede llegar a ser no sólo el eje creador del dios primordial, sino también el eje creador del ser humano y para el ser humano, que entiende en medida que habla y eso sería parte del mismo *hk3*. Este hecho se veía en los textos herméticos, donde la influencia egipcia al mundo cristiano y su vertiente gnóstica, se hace más que patente, y donde el mismo Hermes Trimegistro, “tres veces grande” es un reflejo de la trinidad y es el sabio del ocultismo, la magia o la alquimia.¹⁷

Para el egipcio iniciado y siempre según su cosmovisión, se podía interconectar el mas allá con la realidad tangible mediante la abstracción¹⁸ para “la cosmovisión egipcia la premisa moderna de las leyes naturales y su orden hayan sido creados de un dios impulsor del Big Bang [no tiene sentido] sino que las leyes naturales fueron establecidas en dualidad a partir de un acto mental-espiritual de elección volitiva entre otras posibilidades” (PIULATS, 2006,65). En otras palabras el egipcio era incapaz de comprender un pensamiento donde un sólo acto provoca la realización de la dualidad, según su visión sería al contrario, el Dios primordial con acción de la palabra

¹⁵ Véase. Anexos. Figura 3.

¹⁶ Similitud evidente con la cultura Yoruba (actualmente en Nigeria, Benín, Ghana...), donde la creación vendría de la palabra, “ Olofin es todo y a la vez nada, es sólo él en su altísima vibración” PINERO, F. *Ifa y la creación*. Ediciones Cubanas, 1997, Ciudad de La Habana.

¹⁷ Véase. Anexos – Texto 1, *Textos Herméticos*, I-2

¹⁸ Cuando nos referimos a abstracción debemos entender las imágenes mentales que se sobrellevan cuando el egipcio ve iconográficamente los pictogramas, y los sentimientos que despierta en él. Eso sería también *hk3*.

como canal del *hk3*, crea la dualidad y es innegable que esta existe y no tiene porqué ser contrapuesta sino que la veían como complementaria.¹⁹

Este concepto puede parecer complejo pero es necesario entender el pensamiento egipcio desde una perspectiva espiritual, donde su propia dualidad del ser y no-ser²⁰ impregnaría su forma de entender la vida. No debemos imaginar a los egipcios haciendo “brujería” desde la perspectiva actual derivada del medievo, sino más bien como una “fuerza donde el plano adecuado de comparación no es el de la jardinería sino el de la física” (HORNUNG, 1999, 192). En base a esto deberíamos entender el *hk3* como toda fuerza que ejerce el ser humano sobre el cosmos, en contraposición al *hk3* de los demás participantes de este cosmos, por tanto se podría entender como la propia presión que hace el ser humano sólo por el hecho de existir, si comprendemos el mundo como una esencia unitaria donde todo ejerce su influencia, en una corriente variable. En la línea de comprensión de Hornung, podríamos encontrar igualmente, a Schwaller de Lubicz, que en su obra *Templo en el hombre*, haría la siguiente afirmación “la medida tiene para ellos [los egipcios] un significado universal que relaciona los objetos de aquí abajo con los de arriba (equivalencias vitales), y no únicamente un significado inmediato y práctico como el sistema cegesimal de la ciencia moderna, un sistema sencillo de equivalencia cuantitativa. Es realmente imposible especificar una base, inmutable y aplicable a todo, de acuerdo con la medida sencilla de los objetos, incluso si el objeto fuese la tierra. Todo se mueve, todo es mutable; esta es la propiedad de lo creado y, por tanto, del Universo” (LUBICZ, 2007,63). Aquí Schwaller de Lubicz hace referencia a la medida del templo de Luxor basada en la comprensión arquitectónica del mismo que se asemeja a la organización interna y externa del cuerpo. Pero igualmente apunta un hecho que nos puede ayudar a comprender la funcionalidad del *hk3*, para el egipcio, “todo se mueve, todo es mutable” y por tanto el mundo, según ellos, se comprende como un ciclo constante de cambio. Así el *hk3* se comprende como el motor de este cambio, desde la perspectiva física el ser humano puede modificar su ambiente, pero no evitar el ciclo que le modificará a él, por tanto puede emplear el *hk3* como canal de transmisión a lo eterno (pirámides, el templo de Luxor...). Pero su *hk3* nunca sería comparable al de los dioses y mucho menos escapar al torrente del tiempo, porque el “hombre adánico (Kadmon), (...)

¹⁹ Véase. 4.1 – La dualidad

²⁰ Véase. 4.2 - El dilema de la existencia

después de la caída se encuentra a sí mismo en constante oposición (Adán masculino y Eva femenino) y, por tanto, deberá nacer y morir; ya no puede entender nada uniéndose a la Unidad creadora, sólo puede entender mediante la comparación de opuestos” (LUBICZ, 2007, 53). Así según Lubicz, para los egipcios, cuando estos entran en la esfera terrenal, sólo pueden comprender mediante la comparación de hechos y la negación del contrario, pero no pueden entender la Unidad creadora, ésta es superior a ellos, pero aún existe el *hk3* como herramienta de aproximación a la esencia divina, una aproximación siempre alejada del conocimiento directo. La modificación de lo material para volverlo supra-terrenal sólo sería un reflejo tácito de este hecho.

Aún así lo comprenden como algo sagrado a la par que peligroso, que debe ser usado con sumo cuidado. Desde esta perspectiva se hace más comprensible el gran esmero de los egipcios en sus construcciones funerarias o religiosas y su doble funcionalidad, que simbolizaría el plano terrenal del tiempo y a su vez el plano supra-terrenal del más allá mediante el *hk3*. Todo esto es posible porque el ser humano tiene un don de los dioses, que se le otorgó a través del mismo *hk3*, la palabra. Ésta les permite no sólo comunicarse sino entenderse, para entender a los dioses y aproximarse a ellos, así se justificaría en el pictograma de un ser humano tapándose la boca, en funcionalidad de proteger u ocultar que la verdadera *magia* egipcia es la palabra.

Lo expuesto hasta ahora, vendría a definir el pensamiento de Hornung y algunas presunciones de Schwaller de Lubicz, donde la palabra daría la comprensión entre el ser humano, que llevaría a la manipulación física de su entorno, para comprender a los dioses y ante todo a la esencia creadora. Pero aún con esto Piulats pretende llegar aún más lejos en su comprensión del *hk3*, y lo separa en dos vertientes diferenciadas que ayudan enormemente al lector a entender que es realmente esta supuesta “magia”. Para él, el *hk3* podría 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* - y otro apartado en el conocimiento se centraba más en lo invisible, en el *duat*, en los *ntrw*²¹, lo podríamos distinguir como magia ritual o religiosa. Mientras que la *magia naturalis* se halla 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 conciencia” (PIULATS, 2006, 68). Se hace apreciable

²¹ Plural de Ntr: Dioses

que Piulats, a diferencia de Hornung, atribuye una mayor importancia al *hk3* al interpretar el mismo, no sólo como física (como dice Hornung), entendida aquí como *magia naturalis*, sino que además también lo entendería desde una visión ritual, donde la alteración de conciencia atribuiría conexiones espirituales, esta alteración de conciencia e interpretación de su entorno iría en función de una corriente constante, pero de esencia unitaria.

En conclusión la significación del concepto *hk3* es sumamente compleja, provocando muchos flancos posibles para su estudio. Aunque se puede afirmar, con seguridad, la gran trascendencia que el concepto *hk3* tenía en el mundo egipcio, sea desde una concepción físico-espacial o desde una visión más bien ritual e incluso esotérica. La única afirmación válida que se puede dar aquí es que para el mundo egipcio esta palabra simbolizaba la conexión entre lo “terrenal” y lo “espiritual”, esto se simbolizaría en el buen uso de la palabra, pero es en la aplicación de esta “magia” donde no encontraríamos una definición correcta.

Aunque seguramente se aparta del análisis propiamente histórico, acercándose más bien a los ámbitos de la filosofía o la antropología, se hace necesario el estudio del concepto de *hk3*, ya que si no se comprende la importancia de la “magia” en el mundo egipcio, es imposible comprender igualmente su “panteón”, su concepción de la vida y mucho menos aproximarnos a su pensamiento y si no nos aproximamos a éste, tampoco se entendería jamás su historia. Igualmente se ha evitado entrar en mayor medida en ámbitos más bien metafísicos, sólo un breve resumen del *hk3* sirve para justificar este análisis. Ya que para el egipcio, “La lengua [la palabra] del ser humano es el timón del barco y el señor universal su piloto”²²

4. El pensamiento egipcio

4.1 La dualidad

En el punto anterior ya se ha apuntado el concepto de dualidad desde la perspectiva de pensamiento polivalente de Hornung, pero este hecho es excesivamente limitado para comprender el pensamiento egipcio, que entendería el mundo como una dualidad y como también se ha dicho anteriormente, desde una visión de complementariedad. Para este punto se usarán diversos autores, donde sus similitudes son más que apreciables y donde la discusión es

²² Libro sapiencial de Amenemope, capítulo XVIII.

casi inexistente, sólo en la ampliación de estos temas a ámbitos cosmológicos o históricos, diferirán algunos autores.

Así de nuevo será necesario el análisis de la obra de Hornung, que como ya se va apuntando se destaca como pilar de este estudio. La dificultad de definir el pensamiento polivalente no reside tanto en su explicación como su comprensión, dado el hecho que nuestro pensamiento actual se basa en descartar o invalidar los opuestos, por las contradicciones que nos resultan. Pero si estas contradicciones no existieran el análisis sería mucho más simple, para Hornung: “cualquier aplicación de lógica bivalente, basada en decisiones de <<si y no>> en el principio del tercero excluido, lleva en el pensamiento filosófico y teológico de los egipcios, inmediatamente a contradicciones” (HORNUNG, 2006, 220). Apreciando este hecho muchos autores no dudaron en afirmar la religiosidad estatal o el control político-religioso, como único eje de pensamiento egipcio y que las contradicciones patentes no serían más que resultados del fuerte control del gobierno, es el caso de autores citados anteriormente como John A. Wilson o Antoine Vergote. Pero para Hornung, estos partirían del error de comprender el mundo egipcio desde la perspectiva de sistema bivalente actual, donde un hecho negaría la existencia de otro, mientras él propondría “dos alternativas. O bien equiparamos el pensamiento lógico con la lógica bivalente y entonces el pensamiento egipcio es innegablemente <<ilógico>> o <<pre-lógico>>, o bien admitimos la posibilidad de una lógica de naturaleza distinta, pero en sí exenta de contradicciones la cual entonces sólo puede ser polivalente” (HORNUNG, 1999, 220). Respecto a esta visión de una lógica sin contradicciones sería más acertado mencionar el concepto de poliocularidad de las civilizaciones africanas, y por ende válido para la cultura egipcia, este concepto de poliocularidad se definiría de la siguiente manera: “el hábito de los individuos y los grupos de percibir dioses e ideas bajo ángulos diversos y luces cambiantes” (INIESTA, 1998, 87). La visión de Iniesta, nos puede dar otra perspectiva sobre la concepción del mundo egipcio, según dicho autor, la visión poliocular muestra como varios conceptos comunes pueden ser a su vez polivalentes y no contradictorios, sin necesidad de partir de un sistema de contraposición binario o bivalente. Así aunque no se refutaría la concepción polivalente de Hornung, se hace apreciable que sería necesario un análisis más acorde con la visión africana y menos próxima a la concepción determinista del mundo occidental. Quizás la visión de Kant puede arrojar algo de luz sobre la realidad de la naturaleza, ya que “no todo lo pensable es cognoscible” dicho en otras palabras no todo lo real es susceptible a ser conocido.

Aún así, Hornung abre el margen de estudio a una nueva opción de no contrariedad donde “los contrarios son realidad, pero no se anulan mutuamente sino que se complementan. Una x dada puede ser A y puede ser no-A: *terminum datur*. Lo antiguo que es el principio, nos lo muestra el sistema de escritura egipcio, cuyos signos desde siempre pueden ser imagen y letra. Ponemos énfasis en << pueden >> porque no queremos excluir ni siquiera para el egipcio el posible caso excepcional de que x sea siempre A. Tres por cuatro son siempre doce para él nunca otra cosa. Pero el cielo es muchas cosas (...) dentro del sincretismo de la divinidad, A es al mismo tiempo –A” (HORNUNG, 1999, 221). O lo que es lo mismo, que todo puede tener más de una interpretación y no tiene que estar sujeto a un conocimiento tácito de la realidad, ya que la totalidad de la realidad no es cognoscible, como ya aprecia Kant y como se delimita en el término de poliocularidad. Sin entrar a debate, esta posición no solo es aplicable al mundo egipcio, es visible también en la religión cristiana la cual heredaría muchos conceptos egipcios, uno de estos bien podría ser la trinidad como eje partido a la par que unitario²³. Así esta concepción ya fue analizada a mediados del siglo XV por el religioso cristiano Nicolás de Cusa²⁴, que hizo apreciaciones como la siguiente:

¿Quién podría pensar tan admirable unión, la cual no es como la de la forma para con la materia, puesto que Dios esta desvinculado – que no informa – es inmezclable con la materia? Ésta sería, ciertamente, mayor a todas las uniones inteligibles, donde lo contracto, puesto que es máximo, no subsistiría sino en la misma maximidad absoluta, ni tampoco pasando a su naturaleza, puesto que es contracto. (...) Convendría, pues, pensar con la mente que ello mismo de tal modo es Dios, que también es creatura, de tal modo es creatura, que también es Creador; que es creador y creatura sin confusión ni composición. ¿Quién por tanto, puede ser elevado a lo alto de tal modo que piense la diversidad en la unidad y la unidad en la diversidad? Por lo tanto, esta unión habrá de ser por sobre todo intelecto.

(NICOLÁS de CUSA, 2009, 51)

A lo largo de este fragmento no solo podemos ver la base trinitaria del dios cristiano, con claras similitudes al dios primordial egipcio, sino que se apunta un punto muy relevante la diversidad en su manifestación y su doble vinculación, al ser parte de lo terrenal por su creación y parte supra-terrenal, es creador y en medida que crea sería creatura ya que las creaturas devendrían de él, pero eso no negaría su unidad última. Si esto se aplica a la visión de Hornung se hace apreciable que el mundo egipcio leería su realidad, de un modo similar a la visión de Nicolás de

²³ Véase. Anexos – Texto 1, *Textos Herméticos*, I-2; 4, 5, 6

²⁴ *De Docta Ignorantia*.

Cusa, donde el todo último sería manifestante en la diversidad, el Uno en las múltiples muestras, y estas muestras serían duales en par que disponen de parte del Creador pero se apartan de él en su visión incognoscible, ya que el sería el único que puede ser unitario a la par que Dual, o lo que es lo mismo trinitario.

Esto nos lleva a ver un hecho clave, que en el mundo egipcio los contrarios no se anulan se complementan entre sí, mientras a su vez se puede ver una diferenciación, donde los egipcios sabrían diferenciar entre la aplicabilidad de ciertos hechos para el uso terrenal como las matemáticas, por ejemplo, pero estas no tenían porque no tener un trasfondo de conexión espiritual ya que permitían comprender el entorno, participe de la esencia divina. Aquí se podría vincular esta doble vertiente de no contrariedad con el *hk3*, citado anteriormente. Podían comprender que “Tres por cuatro son siempre doce” pero a su vez esto podía ser una herramienta para comprender más allá de eso, sin caer en la contrariedad. Quizá una cita de Schwaller de Lubicz, nos aclararía este hecho: “dentro del espíritu occidental y conforme a una mentalidad directa, que nosotros denominamos <<mecánica>> porque cada elemento del pensamiento se da directamente y encaja con otro para formular una conclusión delimitada. También llamamos a esta mentalidad <<mecánica>> porque busca convertir en objetivo cualquier concepto y otorga todo el valor al <<objeto>>, o la idea acordada, es decir, delimitada por el tiempo y el espacio. La mentalidad faraónica es típicamente indirecta. Se utilizará una forma definida para evocar la idea de esta forma, es decir, el complejo abstracto dirige esta forma definida” (LUBICZ, 2007, 111). Aquí Schwaller de Lubicz, nos muestra no sólo el principio de poliocularidad del pensamiento egipcio, sino que aún va más allá en su análisis, delimitando nuestro pensamiento actual como directo o mecánico. Así un concepto *in mente* se buscaría delimitarlo como un objeto apreciable en el mundo sensorial, limitado a lo que nuestros sentidos nos permiten percibir, el espacio y el tiempo. Pero el mundo egipcio no parte de esa base, el pensamiento egipcio se definiría por un modo indirecto, contrario al actual, donde la forma definida u objeto responden a la necesidad de evocar una idea *in mente* y lo que define su forma no es más que esa idea y no al contrario. Por eso aún en la actualidad es difícil comprender la significación de muchos pictogramas, porque su valor trasciende lo fonético para basarse en lo pictórico, que a su vez daría una imagen abstracta. Un ejemplo para la fácil comprensión de dicho concepto sería la influencia del arte o la poesía en la actualidad, donde

una obra puede transmitir múltiples sentimientos o interpretaciones y estos a su vez variarían según el que lo observa.

Es evidente que la mente humana sólo puede “calificar una cosa o una idea, más que por comparación. La comparación opuesta será, para el Ser, el no-Ser. Una cosa no existe para nosotros más porque puede, en un análisis final, no existir. Ahora bien, la presencia es susceptible a sufrir cambios; pero la ausencia el no-Ser, es inmutable. Este razonamiento del absurdo es, sin embargo, la base de toda filosofía de la Unidad, es decir, <<Dios>>. En ese no-Ser de la naturaleza que comprende todas las <<cosas>> se concentra, como una semilla de todo aquello que puede ser” (LUBICZ, 2007, 113). Este fragmento de Schwaller de Lubicz nos permite ver otra perspectiva de esta dualidad, como ya se ha dicho es evidente que el ser humano sólo puede comprender en base a la comparación y de aquí el egipcio llegaría a la comprensión de la dualidad no contradictoria, pero para entender ésta cabe ir al fundamento de todo pensamiento, el Ser o no-Ser, y por tanto la existencia misma. Cabe destacar que todo el pensamiento dual egipcio se basa en esta dualidad del Ser y no-Ser y por tanto necesita un análisis en profundidad, ya que sin la comprensión de esto es imposible comprender el pensamiento, la cosmovisión, la religión o incluso el mismo estado egipcio.

4.2 El dilema de la existencia.

Como ya se ha apuntado, el concepto de existencia en el mundo egipcio es eminentemente importante para entender las afirmaciones de los autores anteriormente citados y ante todo cabe comprender su pensamiento dual, que relacionaría el Ser con el no-Ser, sin caer en las aparentes contradicciones. La relevancia del concepto de existencia en el mundo egipcio se hace patente en el hecho que estos “poseen una gran riqueza en el verbo ser, distinguen a menudo sutilmente entre los sentidos de *wnn* (ser) y *iw* (existir)” (PIULATS, 2006, 176). Aún con esta distinción, ningún autor entra a diferenciar ambos conceptos, pero la riqueza lingüística de las dichas palabras demuestra la trascendencia que tiene la existencia en el mundo egipcio.

Para entender este hecho es primordial primero comprender parte de la mitología creacionista egipcia, dada la limitación de este trabajo esto se limitará a una síntesis propia de Piulats, que buscará la legitimidad de la dualidad y la existencia egipcia, en el mito, que impregnaría el pensamiento egipcio, así según el dicho autor: “en Egipto nos encontramos con una bipolaridad,

es decir con un mundo dual, se puede afirmar que el estado caótico de las 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 del no-ser por sí mismo e inicia la dualidad y la diferenciación” (PIULATS, 2006, 176)²⁵. En este fragmento se hace apreciable el pensamiento del autor que buscará la legitimidad de su teoría en la fundamentación cosmológica de los egipcios. Así de lo no existente encontramos al Creador como Uno indiferenciado, él creará en base el *hk3* que tendrá como canal la palabra o el sonido fonético²⁶, lo existente que por el mero hecho de su existencia ya se basará en la dualidad, porque es existente pero proviene de lo no-existente.

La sustancia de la no-existencia sería correspondida a la palabra *nun* que a su vez se entendería prioritariamente en dos partes: el océano primordial o las aguas ilimitadas y las tinieblas primordiales donde no puede entrar la luz. Para el egipcio esta sería la base de la no existencia, donde no existirían los límites y respondería a un estado de pereza o no acción. Estas características que serían propiamente del *nun*, muestran un estado donde no podía existir movimiento o alteración alguna sólo la infinidad de las aguas y la oscuridad, donde la dualidad no existiría hasta la intervención del creador. Pero por el mero hecho de que el Ser nace del creador parte propia del no-Ser nos puede dar la idea que “aquello que había antes de la creación no queda eliminado con ella: junto a la suma del ser queda un resto infinito del no-ser, que nunca es convertido en ser” (HORNUNG, 1999, 164). Y de esta base nacería la primera dualidad comprendida por el egipcio, el Ser y el no-Ser vinculados a la par que contrapuestos. En lo no existente es donde se acabaría la influencia de los dioses o del faraón, pero si el egipcio puede aceptar el ordenamiento del mundo que conoce, ¿cómo puede comprender el *nun* en su infinidad? o más bien ¿cómo simbolizar un concepto de no-existencia? Para esto utilizará la figura de “Apofis (...) la serpiente enroscada sobre sí misma con el nombre de <<cola en la boca>> (...) el círculo cerrado del cuerpo de la serpiente se hace visible el no ser que rodea al mundo por todas partes y sin brecha alguna – hasta donde esto es posible -. Esta imagen aun era convincente en su poder simbólico durante la Antigüedad tardía, que los escritos gnósticos y las gemas mágicas con influencia gnóstica, hacen uso profuso de ella, e incluso simbolizan a

²⁵ Véase. Anexos – Texto 1, *Textos Herméticos*, I-2; 4, 5,6.

²⁶ Véase. 3. *Hk*’ o *hk3*, la “magia” como eje del pensamiento egipcio.

Uroboros las <<tinieblas últimas>> que rodean el mundo, es decir, a la postre lo no-existente, o, lo que viene a ser lo mismo, el confín último del mundo” (HORNUNG, 1999, 165 - 166). Con esta imagen de el círculo perfecto que encerraría el mundo egipcio vemos la forma egipcia de comprender un pensamiento de infinitud y no existencia, así “para el egipcio lo existente está encuadrado por todos lados dentro de la inmensidad de lo inexistente” (HORNUNG, 1999, 166). Este sería el círculo de la existencia que impregnaría la mentalidad egipcia, lo que se suele llamar el círculo de la vida.

A partir de esto se hace patente que el mundo egipcio basaba gran parte de su conocimiento en la dualidad de la doble vertiente de la existencia con una rica cosmología, esta base cosmológica llevo a muchos autores a tachar la cultura egipcia de “ilógica” y excesivamente mística, donde todo el conocimiento giraría entorno a las funcionalidades religiosas y por ende estatales. Pero aunque la influencia de la religión y el mito es fundamental en el mundo egipcio, no sólo se trata de comprender una religión, sino como esta, mediante la cosmología no sólo influye en el concepto del “más allá” sino que también del propio pensamiento egipcio. No se trata exclusivamente de poseer el conocimiento para comprender su entorno y modificarlo a su necesidad. Para el pensamiento egipcio comprender su entorno sería comprender la ordenación divina y la existencia del Ser y por tanto el concepto dual del no-Ser. Como dice Schwaller de Lubicz: “cuando dibujan una figura geométrica, ya no es esa figura lo que interesa, sino la <<Ley inevitable>> que la impone y la consecuencia inevitable que la provoca” (LUBICZ, 2007, 114). Esta ley inevitable o << ley natural>> es la que Schwaller de Lubicz compararía con la proporción aurea y la sucesión de Fibonacci²⁷, ya que los egipcios comprendería la existencia de una ley constante en la naturaleza, por lo que entenderían la existencia dentro de la vida con un ordenamiento creado por el Uno Creador y que se mantiene gracias a los dioses, por ejemplo Ptah²⁸. Este concepto sólo respondería a una pregnancia de modelo henoteísta donde todos dioses serian duales (masculino y femenino) con una esencia creadora común, atribuible a todos pero incognoscible tanto para los dioses como para los seres humanos, en sus facetas puramente mortales²⁹.

²⁷ Secuencia matemática en base a la cual se hace una sucesión de consecutiva de números naturales, que coinciden con las “leyes de la naturaleza” el ejemplo clásico es el hecho que un conejo podrá tener 1,2,3,5 u 8 crías, pero jamás 4 o 6, eso es una ley natural inalienable.

²⁸“ Venerado principalmente como dios creador, patrono de la artesanía” (HORNUNG, 1999, 257)

²⁹ Véase. Anexos. Texto 2. Tratado I-2; 13 - 15

Usando el método de comparación con el mundo heleno, empleado por Piulats, vemos una diferenciación clara entre un pensamiento y el otro, mientras los helenos apartarían el mito de su análisis de la realidad basándose en el *logos* analítico de su entorno, el mundo egipcio basaría todo su conocimiento en el análisis en base al mito y la comprensión de la cosmología sería su único eje de referencia, sin apartarse nunca de esta. La no ruptura de este sistema de pensamiento sólo se puede entroncar en la vertebración de un pensamiento dual donde todo es a la par que no es. Si comprendemos este pensamiento dual, entendemos la supervivencia del pensamiento egipcio del Reino Antiguo al Nuevo, sin apenas alteraciones en lo que a cosmovisión se refiere. Así “los antiguos egipcios nunca han <<vulgarizado>> nada; no dieron a lo profano más que un significado estrictamente práctico. La explicación, la filosofía, el vínculo secreto del mito con las ciencias era propiedad de un reducido número de hombre instruidos” (LUBICZ, 2007, 106). Si aceptamos la premisa de Schwaller de Lubicz, vemos que el modo de pensar egipcio se basaría en una vertiente práctica y una científica-cosmológica sólo para los iniciados y muy hermética a la hora de revelar sus conocimientos, si esto lo enlazamos con el concepto de *hk3*, explicado anteriormente, comprenderemos que los mismos sacerdotes entendían el conocimiento cosmológico como una dualidad, beneficiosa en una vertiente del *hk3*, pero muy peligrosa por otro lado, así se entendería el hermetismo de estos conocimientos. Si se combina esto con el hecho que el conocimiento egipcio se basaba en pictogramas de construcción abstracta, entendemos las dificultades que aún hoy en día se plantean sobre dicha interpretación. Por ejemplo el mismo pictograma egipcio sería en última instancia una representación del Ser y el no-Ser, estos pictogramas tenían su interpretación fonética para pronunciar-se como canal de transmisión al Dios creador, la palabra, pero a su vez son una muestra de abstracción que debe interpretada por el iniciado y esto sólo se puede hacerse mediante las imágenes *in mente*, que a su vez necesitarían de la palabra del sabio. Estas interpretaciones que formularía nuestro cerebro no serían existentes más allá de la mente humana, y aún sin pertenecer al no-Ser como tal, serían un canal de comprensión hacia el mismo que sería incognoscible pero no incomprensible mediante el simbolismo de Apofis, el círculo de la vida que continuaría tras la muerte. En otras palabras, en pensamiento humano

sería razonante y en medida que es razonante es parte de la misma esencia divina, pero este pensamiento necesitaría a su vez de un elemento indisociable de él, la palabra.³⁰

4.3 La comprensión de la dualidad en base al mito – Osiris i Seth

El ejemplo clásico de dualidad suele ser la lucha mítica y fratricida entre Osiris y Seth, hermanos descendientes de la tierra Geb (masculino) y el cielo Nut (femenino), si resumimos brevemente el conflicto entre ambas divinidades, se trata que Seth matará a su hermano Osiris y lo desmembrará entonces la hermana de ambos y esposa de Osiris, Isis, buscará todos los restos del cuerpo el único que no hallará será el falo³¹, de esta reconstrucción Isis daría a luz a Horus, hijo de Osiris y su heredero. La trascendencia de este mito es muy relevante para el mundo egipcio y se podría analizar des de diversas perspectivas, pero para este estudio el concepto realmente importante es la dualidad que simbolizan este conflicto y su influencia en el pensamiento egipcio. Ya que se supone que se trataba de un mito de repercusión popular, algunos autores han buscado una significación política, es el caso de John A. Wilson, que se plantea las siguientes preguntas: “¿Qué significa el hecho de que, de pronto, en la Segunda Dinastía, el faraón fuese también el dios Seth, factor opuesto a Horus? ¿Hubo una rebelión de una parte de Egipto consagrada de la doctrina de la realeza divina? Aquí señalamos el hecho como indicio únicamente de la lucha sostenida por el Estado para lograr el reconocimiento nacional” (WILSON, 1953, 105). Se hace patente que el estudio de Wilson pretende legitimar la religiosidad en base a la función estatal confrontada al poder sacerdotal, aunque es innegable dicha vinculación, como ya se ha dicho este mito se entiende que es de carácter popular y la afectación que tendría en la población podría ser superior a la legitimidad estatal, además Seth se trata de un dios violento y del caos, ¿qué interés podría tener un faraón - des de la perspectiva de Wilson - en legitimarse en la violencia?

Esto nos lleva a preguntar-nos la verdadera funcionalidad de dicho mito, muchos autores han aceptado que en vida el faraón simbolizaría a Horus de aspecto batallador y juvenil o vivificador y Osiris en la cara de la muerte del faraón. Así si aceptamos la pregnancia egipcia, el faraón vivo podría representar la imagen de Horus y tras su muerte se uniría a Osiris. Pero realmente este mito sería aplicable a todo egipcio o ser humano, en la figura de Osiris “de la misma

³⁰ Véase. Anexos. Texto 1. Tratado I-2;6

³¹ Isis reconstruye su falo mediante su *hk3*.

manera que Osiris el ser humano se halla desconcertado e impotente ante la muerte física. Pero como Osiris, el ser humano posee una parte concencial divina no corruptible que permanece post mórtem, esta 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 consciencia divina humana, la parte inmortal que es capaz de reagruparse por sí misma; por otro como diosa de Egipto es señora del *hk3*, es decir, Isis la gran maga que es capaz de aplicar la técnica de momificación y los rituales reagrupadores de la unidad de la consciencia y el cuerpo” (PIULATS, 2006, 165). Así la complejidad de dicha interpretación va más allá de la simbolización faraónica en estos dioses, aunque de nuevo podemos observar la dualidad egipcia, no sólo simbolizada en Isis y Osiris sino que también en la misma muerte, donde la parte corruptible o el cuerpo humano como el de Osiris no perece del todo por la reagrupación y *hk3* de Isis, pero tampoco vive como forma directamente física, para evitar esta degradación Isis usaría la momificación conservando así el cuerpo y ligando la parte concencial del mismo individuo a Egipto, aunque no físicamente. Mientras que el nacimiento de Horus simbolizaría la herencia dinástica, la legitimidad del hijo frente al padre difunto que se encuentra con Osiris, legitimando a su vez el acceso al trono.

Pero se hace necesario apuntar otro hecho, la tríada Osiris – Isis - Horus simbolizaría las fases por las que debe pasar el alma humana - cabría interpretar la misma como eterna – Osiris sería el alma humana en su descenso a lo material, Isis la parte regeneradora que permitiría la supervivencia de dicha alma tras la muerte del cuerpo físico para finalmente engendrar a Horus, una nueva existencia. Así legitimaría este mito la funcionalidad eterna del alma humana y como volvería a su existencia tras la muerte, y sólo un fallo contrario en el tribunal de Osiris llevaría una alma al no-Ser, porque el hecho más temido por todo egipcio siempre fue la no existencia. Ya a principios del siglo XX, Ernest A. Wallis Budge apreció este hecho, aún sin descifrar la compleja simbolización de la triada, vio que el descenso diario del sol muestra el impasse del alma a la muerte y su posterior resurrección, en palabras del mismo autor: “se pretende hacer una comparación entre la muerte diaria del sol y la muerte del difunto” (BUDGE, 2006, 72), en su descenso simbolizaría la muerte del monarca que se encontraría con Osiris, que tras juzgarlo podría resucitar gracias a Isis. No se hará más hincapié en este punto de resurrección, ya que la temática de la muerte es tratada con posterioridad, pero aquí ya se puede apuntar que el

imaginario popular, que según Wallis Budge, se tenía respecto la muerte, era una resurrección a imitación de Osiris.

Es muy relevante, aún sin intención de ser repetitivo, que se puede volver a observar la trinidad egipcia en este mito, si aceptamos a Osiris como 1 mientras Horus podría significar 2, entenderíamos el impasse pero nos faltaría un punto que los interconectará a los dos, en este caso Isis y como ya se ha apuntado anteriormente el *hk3* cumpliría esta función y dicha divinidad, es propiamente la “poseedora del *hk3*”.

Pero volviendo al mito en sí y su funcionalidad de interpretación dual, es necesario retroceder sobre nuestros pasos y centrarnos en la figura de Seth contrapuesta a la de Osiris. Para muchos autores la lucha entre ambos dioses no sólo legitimaría la herencia faraónica y su religión en función de la última trinidad creadora, que si se entiende en función henoteísta no sería más que una representación de tres que a la par puede ser uno, sin dejar de ser tres. Pero este mito contiene otras enseñanzas quizás de menos nivel cosmológico, pero igualmente relevantes. Si entendemos que Osiris- Isis –Horus simbolizan el impasse del alma, ¿qué simbolizaría Seth para el ser humano?

Para comprender la importancia de Seth en contraposición a Osiris, se recurrirá al mito narrado en el Papiro Chester Beatty conocido popularmente como *Las contiendas de Horus y Seth* y la interpretación que hace Henri Frankfort. Primero se hace necesario resumir dicho mito “cuando Horus, hijo de Osiris e Isis, criado en secreto por su madre, habiendo llegado a la mayoría de edad, reclama a los dioses la herencia de su padre: la realeza de Egipto. Seth, el asesino de Osiris, se opone a la petición. El dios-sol, que preside el tribunal falla en favor de Seth (...) Osiris des de el mundo subterráneo, escribe una carta amenazando con encargar a sus terribles mensajeros que lleven ante él a todo el tribunal en la tierra de los muertos. Entonces se falla el veredicto en favor de Horus” (FRANKFORT, 148, 201-202). Esta síntesis es la que nos da Henri Frankfort del dicho mito, ahora bien las interpretaciones del mismo pueden y suelen ser variables. Ante todo se hace patente la fuerza de Seth, que en primera instancia es elegido como sucesor de Osiris en el trono egipcio y hasta la intervención del mismo Osiris no se consigue que Horus entre al trono. La lectura occidental de este hecho se declina muchas veces por hacer la distinción entre el “mal” simbolizado en Seth y el “bien” simbolizado en Osiris-Horus, esta dicotomía aunque no se puede tachar totalmente de errónea, debe ser matizada. Seth

simbolizaría el caos y la destrucción, ¿pero entonces porqué el dios sol, podríamos decir Atum-Re, falla a favor de él y posteriormente cambia de veredicto en favor de Horus? Pues si seguimos la opinión de autores como Erik Hornung porqué estos dos dioses simbolizaría la lucha interna humana en primera instancia, no tanto entre el bien y el mal como entre el control y el descontrol. Si se encarna este pensamiento en la figura del monarca se puede entender mejor la dualidad, un faraón egipcio necesita una parte de Seth o de desorden, pero a su vez necesita ser Horus para ejercer Maat³² en su justa medida. Osiris fue un gran monarca pero su confianza permitió su muerte a manos de Seth, entonces el monarca no puede ser exclusivamente Horus³³ porqué su rectitud podría llevarle a que de él y de su pueblo se apoderará Seth llevándoles a la perdición, por eso se necesita parte de Seth. Dicho de otra manera el tribunal del dios-sol, no falla en favor de Seth o de Horus, acaba fallando a favor de los dos porqué en su hibridación se encuentra el monarca correcto, esta visión del mito reforzaría aún más la comprensión del pensamiento egipcio en base a un principio de complementariedad.

La imagen que se acaba de mostrar es seguida por Erik Hornung, que pondrá hincapié en no comprender a Seth como la personificación del mal, para él es sólo el desorden necesario que forma el mundo: “los dioses de Egipto pueden ser terribles, peligrosos e imprevisibles, pero no malvados. Esto es válido, al menos originalmente, para Seth, el asesino de Osiris. La lucha, el constante enfrentamiento, también la confusión y el cuestionamiento del orden establecido, como lo practica Seth en su calidad de especie de *trickster*³⁴, pertenece a las condiciones necesarias del ser, el desorden limitado que es imprescindible para que un orden este vivo. Pero dioses y seres humanos deben preocuparse de que el desorden no se apodere completamente de la justicia y el orden; a esto se refiere su compromiso junto con Maat” (HORNUNG, 1999, 197). En este fragmento se hace patente la imagen que tiene Hornung respecto a la figuración de Seth, este simbolizaría una parte muy humana el engaño y el desorden, esto a su vez sería parte de la naturaleza, pero en la dualidad con Osiris/Horus los humanos debemos contener a Seth, no se le puede eliminar porque forma parte de nosotros y nuestro entorno pero si queremos tener justicia y orden, Maat, se tiene que limitar a Seth, pero nunca olvidar su existencia o

³² “Maat (...) es el orden la justa medida, que está en la base del mundo, el estado de cosas deseable y perfecto, así como responde a la intenciones del dios creador. (HORNUNG, 1999, 197)

³³ Horus entendido como Osiris.

³⁴ Embaucador.

terminaríamos como Osiris. Esta posición también sería la defendida por Iniesta, afirmaría que “Los dos combatientes [Seth y Osiris] serían los hermanos gemelos que operan separadamente, explicándose así alegría y tristeza, abundancia y escasez o nacimiento y muerte” (INIESTA, 2012, 43). Así Seth y Osiris simbolizarían la dualidad del ser humano y su entorno, y legitimarían las desgracias y los malos momentos a una acción de Seth, esto solo es otra vertiente de lo que puede venir a significar la confrontación entre Osiris y Seth.

En conclusión sí entendemos este mito, no solo comprenderemos la tríada egipcia como base de la vida y el ciclo del alma, sino que también dará legitimidad a muchos autores para afirmar que este mito sería una descripción tacita del ordenamiento del mundo y la realeza, simbolizado en la herencia de Horus. Mientras a su vez la lucha fratricida entre ambos hermanos simbolizaría la lucha interior de todo ser humano entre el caos y el orden, hecho aplicable también al monarca o al orden del mundo. Donde el desorden puede ser necesario pero siempre debe estar controlado, en cierta medida, por el orden. De aquí derivaría la gran trascendencia de Maat como ejemplo a seguir de cómo debe estar organizado el mundo tanto exterior como interior del ser humano. En palabras de Erik Hornung “El no-ser como realidad constantemente presente desafía al egipcio a tener dos caras: una hostil [Seth] y otra regeneradora y fecunda [Osiris]” (HORNUNG, 1999, 166).

A lo largo de este punto se han ido apuntando diversas referencias a la muerte y la posterior resurrección y es un hecho para nada dezmable, ya que si algún eje es importante en el mundo egipcio es la muerte.

5. La muerte en el mundo egipcio

Como ya se ha expuesto en el punto anterior, la importancia de la muerte en el mundo egipcio es prioritaria. La mayoría de autores creen ver una cultura de la muerte o un misticismo continuador, al igual que muchas otras culturas clásicas que al desarrollar el concepto de lo que podemos llamar “alma”, creían en la continuación de la vida tras la muerte, en este punto las divergencias académicas son mínimas. Pero es en interpretar este impase hacia el más allá, donde la mayoría de ellos diferirían en sus opiniones. Para este punto se usarán autores de corriente más clásica que los anteriormente citados, aunque también se usará la visión de Octavi

Piulats del proceso de la muerte. Es evidente la dificultad de este punto, por la multiplicidad de opiniones, y dada la complejidad y lo breve de este trabajo, se intentará hacer un análisis más bien sintético, pero intentando mostrar igualmente la mayor variedad de opiniones al respecto.

5.1 Las tumbas pétreas en el antiguo Egipto

Uno de los hechos que más ha llamado la atención de los especialistas y a su vez ha propiciado más debate es la importancia de las tumbas en piedra. Este “supuesto lujo faraónico no ha dejado rastro, tras cuatro mil años de africanidad egipcia, salvo en sus construcciones pétreas destinadas a la eternidad, templos y tumbas egipcias” (INIESTA, 2012, 9). Esta apreciación de Ferran Iniesta nos permite introducir un concepto clave, la pretensión de la eternidad en las construcciones egipcias, donde solo se emplearía la piedra en templos y en tumbas. En este hecho se hace apreciable la preocupación egipcia por el ámbito religioso de la vida y de la continuación tras la vida terrenal, donde la edificación de las tumbas en piedra, podrían ser interpretadas como la supervivencia del “alma”. Este pensamiento se refleja en la obra de Henri Frankfort, según él: “la tumba era el instrumento por el que se evitaba la desintegración de la personalidad del hombre como resultado de la crisis de la muerte” (FRANKFORT, 1998, 172). Si aceptamos esta premisa de Frankfort, la tumba sería el instrumento para evitar la desintegración de la personalidad o “alma” egipcia, y en consonancia no podía tratarse de una construcción débil, sino que como el hombre tras la muerte, esta debía ser duradera, evitando así su propia desintegración y por ende la del “alma” egipcia. Otro autor que se basaría en esta interpretación de las construcciones pétreas, es Assmann, según él: “una élite de individuos tiene la oportunidad de entrar, con la identidad de su personalidad histórica, en el espacio sagrado de la permanencia. Éste es el sentido de las tumbas monumentales” (ASSMANN, 2012, 23). Aún así se puede apreciar diferencias substanciales entre Frankfort y Assmann, mientras el pensamiento del segundo, seguiría una corriente más próxima a la de Iniesta, dando una mayor importancia a la eternidad de las construcciones y por tanto del “alma” egipcia, Frankfort interpreta la muerte como una crisis. Mientras Iniesta o Assmann entenderían la cultura egipcia desde una visión más vitalista y por tanto totalmente contraria a este supuesto “gran terror a la muerte”. No se apuntará más hechos sobre este concepto, ya que será tratado con posterioridad, pero se ha querido remarcar dicha distinción para mostrar que incluso dos interpretaciones

aproximadas, pueden modificar sus puntos de vista por una concepción que es base para el conocimiento, en este caso, de la actitud del egipcio ante la muerte.

Pero volviendo al tema que nos ocupa, es necesario destacar obras como las de Schwaller de Lubicz, que aunque de principios del siglo XX, ya dan mucha importancia a las tumbas egipcias como construcciones, no carentes de significado, sino como interpretaciones arquitectónicas de prototipos de pensamiento y muerte. El mismo Schwaller de Lubicz hace afirmaciones metafísicas en base a las construcciones y la medida egipcia como la siguiente: “No es la forma lo que se transmite, sino el momento <<permanente>> de la substancia. Este momento permanente (el *ka* egipcio) guarda la experiencia de forma temporal. La vida es (...) un complejo ternario formado por causa activa contra resistencia pasiva que es, sin embargo, reactiva a continuación. Esta reacción es el efecto aparente, y el todo es el fenómeno vital” (LUBICZ, 1981, 135). Aunque en este fragmento, el autor, hace referencia a la concepción de la vida en el mundo egipcio, nos puede servir para vincular esta vida constante con la comprensión de perdurabilidad de las tumbas. Si comprendemos que para el egipcio la forma no era más que el momento permanente en el que se ejerce una fuerza contra una resistencia pasiva, podemos entender la pretensión de la tumbas, donde ejerciendo el *ka* como fuerza vital, se intenta trascender el fenómeno vital y hacer por tanto una construcción eterna. Dicho en otras palabras, el egipcio con sus construcciones funerarias no solo pretendía enaltecer al muerto, sino que representaban la inmortalidad de su propia alma, en construcciones que perdurarían a su forma física, pero que trascendían la misma.

Cabe entender que Lubicz fue un precursor en comprender las construcciones egipcias, como integrantes y representativas de su propio pensamiento, donde la organización del Templo de Luxor, que él estudio, no sólo sería una construcción a modelo corpóreo humano, sino que además mostraría la trascendencia del “alma” humana al más allá. Esta división del templo en partes humanas, puede venir muy relacionado con la el mito de Osiris–Seth citado anteriormente, como eje de unión entre la vida mortal y la vida post-mortem, con conexión con el *hk3*. La desmembración de Osiris por parte de Seth se reflejaría en la construcción de los templos y tumbas, y por ende en sus ritos funerarios, así lo refleja Wallis Budge en el siguiente fragmento: “las tumbas prehistóricas de Egipto, en las que parecen mezclarse los métodos de enterrar entero el cuerpo y desmembrarlo; pues aunque en algunas de ellas el cuerpo ha sido

roto en pedazos, es evidente que se han llevado a cabo con éxito intentos de reconstruirlo” (BUDGE, 2006, 73). Así podemos ver la trascendencia que tiene el cuerpo humano, en los ritos funerarios y su clara imbricación con la concepción mitológica del desmembramiento de Osiris.

A modo de introducción al fenómeno de la muerte, los egipcios la comprendían des de la visión regeneradora de Isis y concebían el cuerpo humano como eje vertebrador de la construcción y la comprensión del más allá. Así podemos observar una cultura basada en la creencia de la continuidad de la vida no corpórea, tras la muerte, pero que a su vez entendía el cuerpo humano no solo como una limitación física, sino que también respondería a una parte supra-terrenal, de aquí la desmembración propia de épocas prehistóricas al concebir la reencarnación de Osiris como propia.

Con este punto, se ha tratado de mostrar de forma sintética la trascendencia de las construcciones funerarias egipcias, como muestras de la eternidad, mientras no se conservarían apenas monumentos civiles, si que se conservarían grandes construcciones funerarias como las pirámides, mostrando así como para el egipcio la vida terrenal tan solo podía ser un paso a la vida espiritual, que podía ser eterna en la medida que se seguía el corazón (entendido como destino). Solo él que no seguía a su corazón podía caer a las fauces de la no-existencia tras el juicio de Osiris³⁵. Esta eternidad del alma se mostraría en estas construcciones, que a su vez, representarían un ámbito de la dualidad egipcia al ser terrenales por sus limitaciones materiales y supra-terrenales por su función eterna, a semejanza, con el individuo que yace enterrado en su interior. En palabras de Henri Frankfort: “la arquitectura de las tumbas ponía de manifiesto la expresión de un vínculo entre los muertos y los vivos” (FRANKFORT, 1998, 170).

5.2 Los ritos funerarios, como superación de la vida terrenal.

Pero más trascendente que las construcciones egipcias representativas de la muerte, serían los propios ritos funerarios y la concepción de supervivencia del cuerpo espiritual o *aj* tras la muerte corporal. Como ya se ha ido marcando, la tríada Osiris-Horus-Isis sería la base de la concepción de la muerte, donde cada cual simbolizaría el impase del alma humana entre el factor terrenal de Horus, la supervivencia no corpórea mediante la “magia” de Isis y la continuación de la vida en Osiris. Autores como Wallis Budge apreciaron enseguida este hecho

³⁵ Véase. Apéndice y Anexos – Figura 2.

y lo intentaron relacionar con ciertas tradiciones, como el hecho que los egipcios enseñaran a sus invitados un esqueleto humano en una caja, según este autor, esto “no pretende representar, como algunos imaginaron, las desgracias personales de Osiris, sino más bien recordarles su mortalidad y exhortarles con ello, a hacer uso y gozar libremente de las buenas cosas que se le ofrecen, al ver que muy pronto serán como lo que han visto allí” (BUDGE, 2006, 53). Esta interpretación de exhortar la vida terrenal, aún conscientes de la mejora de la supra-terrenal llevo a Wallis Budge a hacer una curiosa apreciación; si los egipcios creían en la resurrección como representación de Osiris, por qué debían apreciar la vida como tal, ¿por qué no cayeron en una corriente nihilista, solo en busca del más allá? Sobre este punto John A. Wilson opinaría que la cultura egipcia, lejos de caer en el nihilismo, buscaría una trascendencia vitalista. Este autor aún sin delimitar de donde provendría esta visión, marcaría un punto básico que sería el vitalismo de la sociedad egipcia, que no caería en la deserción. En su imaginario cultural colectivo el corazón (destino) sería el eje que vehiculiza, y sin él no se superaría el juicio de Osiris, y esto llevaría a la no existencia y esa si es la “verdadera muerte”. En otras palabras, los egipcios debían “vivir la vida” para seguir su destino y así evitar lo no perteneciente a su ciclo natural, el no-ser. Recordarles la muerte con la visión de un esqueleto era recordarles que debían seguir su corazón, sino, no serían nunca eternos o “uno con la creación”. Otro autor que seguiría esta corriente de visión vitalista, es Ferran Iniesta, según él: “ni siquiera en las representaciones funerarias, los antiguos daban espacio al sufrimiento (...) incluso en los sepulcros buscaban el restablecimiento de la vida y la recuperación de la hermosura (...) generaciones de egiptólogos (...) han repetido hasta la saciedad que aquel mundo antiguo del Nilo vivía con una obsesión a la muerte y multiplicando esfuerzos mágicos por zafarse de ella: sabemos que no fue así, ya que en la mayoría de textos e imágenes se expresa una profunda y tranquila confianza en que la existencia personal perdurará más allá del tránsito a la muerte” (INIESTA, 2012, 11). Contrario a esta visión vitalista de la muerte, encontraríamos a Henri Frankfort, según dicho autor, “las ideas de la vida del más allá en la tumba y como *ba*³⁶ están sobrecargadas de inquietud y ansiedad; el temor a la muerte, que no puede aliviarse, se expresa en un sinfín de preocupaciones” (FRANKFORT, 1998, 177). Así este autor se posicionaría contrariamente a la supuesta mentalidad vitalista del mundo egipcio, e interpretaría que esta cultura viviría con temor a la muerte, no por la falta de creencia en la supervivencia de su cuerpo espiritual, sino

³⁶ Ba: alma-animada. Véase. Anexos. Figura 3.

que más bien por el temor a que el juicio de Osiris fuera negativo. No es casual ver que ambas interpretaciones se sustentarán en el mismo punto, ya que dada la peculiaridad de los ritos funerarios, las interpretaciones del mismo pueden ser variables. Así autores como Piulats, Budge, Iniesta y en menor medida, Wilson, pretenderán ver en la conservación de los cuerpos mediante diferentes ritos, una conexión terrenal-espiritual de fundamento vitalista porque el alma humana pasaría a un estrato consciencial superior. Pero esta interpretación también puede ser llevada al punto contrario, donde Frankfort verá en la conservación de los cuerpos³⁷ un temor a la muerte, que se pretendería solucionar atando el cuerpo a su fase terrenal.

Pero volviendo al fenómeno de la muerte, es evidente que “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 el de 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 sus correlatos físicos y espirituales” (PIULATS, 2006, 148). Aquí Octavi Piulats hace una apreciación de mucha trascendencia, el hecho que nuestro pensamiento occidental actual no se basa en el conocimiento del destino inevitable del hombre, dicho de otra manera nuestra vida no gira en torno al fin común de los mortales. Mientras en el mundo egipcio, la prioridad base sería precisamente el conocer e investigar como vadear estos límites mortales. Según Piulats, los habitantes del Nilo, en todo momento intentaron variar y comprender el fenómeno de la muerte, desde esta perspectiva se comprenderían mejor las “técnicas de alteración, modificación o retardamiento de la muerte. Se creía que por medio de esas técnicas de las cuales poco sabemos, el difunto podía auto-controlar su dinamismo y evolución en la dimensión de lo invisible” (PIULATS, 2006, 149). De este punto podríamos comprender algunos de los ritos funerarios egipcios, como el antes citado de la desmembración prehistórica a imitación de Osiris, se podría interpretar como un incipiente estudio para la conservación de la parte material, aún siendo dislocada y vuelta a coser. Al comprender el cuerpo propio como el de Osiris, se pensaba que una parte física (como en la reconstrucción del Dios), poseía atribuciones supra-terrenales y su reconstrucción daría como resultado la eternidad del “alma”.

Pero hasta ahora se ha obviado uno de los puntos claves y a su vez más intrigantes de la religión egipcia, la momificación. Así según Piulats, la momificación sería el sistema que finalmente

³⁷ Entiéndase por conservación de los cuerpos: la momificación o la desmembración y reconstrucción del cuerpo.

descubrirían los egipcios para preservar la parte corporal, evitando la dislocación de la identidad. Otro autor que se asemeja a la visión de Piulats, es Ferran Iniesta, según su perspectiva “la otra vida no tendría soportes corporales (...) lo momia no era un cuerpo para <<resucitar>>, sino la base de la unidad humana, sin la cual la personalidad podría disolverse” (INIESTA, 2012, 11). Así según estos autores, el proceso de momificación no respondería a la concepción de resurrección o de volver a la vida terrenal, sino que por el contrario sería un método para que la consciencia del individuo no se perdiera en el “más allá”. De nuevo podemos observar que Henri Frankfort, parte de una línea de análisis completamente diferente, según dicho autor, los egipcios, al admitir que “el hombre sufría una muerte física y, sin embargo, sobrevivía, no podían imaginar esta supervivencia sin un sustrato físico. Un hombre sin cuerpo les parecía algo incompleto e ineficaz.” (FRANKFORT, 1998, 171). Es evidente que la vinculación del *ba*, en el más allá se conecta con el cuerpo, pero aquí Frankfort hace una apreciación completamente diferente de los demás autores, que si bien entienden que el cuerpo se mantiene para que la consciencia sobreviva, no dan tanto valor al cuerpo en sí, ni mucho menos limitaban al egipcio a solo comprender la supervivencia del *ba* en base al cuerpo, al contrario entenderían la supervivencia de la consciencia ligada al cuerpo.

Así mismo, Piulats dividiría la funcionalidad de estos ritos funerarios en tres distintos, pero comunes al proceso: “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 del autoconocimiento que permitía controlar hasta cierto punto la evolución psico-espiritual post-mórtem, su dinamismo y sus transformaciones” (PIULATS, 2006, 149). En otras palabras, lo que nos plantea Piulats, es que la pretensión de los ritos funerarios partía de la concepción que tras la muerte perdíamos parte de nuestra propia consciencia de existir, para evitar esto se hacían ciertos rituales de conservación y modificación del cuerpo (momificación, la ceremonia de apertura de la boca...), en base a estos, creían ligar una parte concienencial ahora supra-terrenal con el cuerpo aún conservado en el mundo terrenal. Así se mantendría parte de la consciencia y esta se podría guiar en su tránsito hacia el más allá.

Dada la brevedad del estudio, no se podrá entrar en mayor profundidad al análisis de los ritos funerarios como tal, pero basta con apuntar que la mentalidad egipcia giraría entorno a la

comprensión de la muerte basada en el mito, además la gran preocupación por la conservación de los cuerpos, es llevada a la perfección por el proceso de momificación. Esto propicia diversas interpretaciones, de las cuales la más aceptada parecer ser la de comprender estos procesos como creencias en la supervivencia de la consciencia propia en el cuerpo, así como Osiris alcanzaba la inmortalidad de la reconstrucción de su cuerpo. Los egipcios entendían que ellos también necesitaban de la conservación de su cuerpo para lograr su eternidad, ya que su consciencia se conservaría gracias a la momificación, y así conseguirían superar el juicio de Osiris y “resucitar” en una forma no-corpórea, propia del *duat*.

Llegado a este punto, me permitiría la licencia de citar a Thomas Mann - profundo conocedor de las culturas orientales y la egipcia - que en su novela *La Montaña Mágica*, nos hace diversas apreciaciones sobre la muerte. En este contexto me gustaría transcribir la siguiente conversación entre el protagonista, Hans Castrop y Naphta, un atrevido religioso miembro de una orden, que en mi opinión refleja la percepción egipcia de la muerte, la tumba y la necesidad de conservación del cuerpo:

- *Uno de los principales símbolos de la transmutación (...) era la cripta.*
- *¿La tumba?*
- *Sí, el lugar de la descomposición. Es el símbolo del hermetismo por excelencia. La tumba no es otra cosa que el vaso, la retorta de cristal que se guarda como algo precioso y en la que la materia es sometida a su última metamorfosis, a su máxima depuración.*
- *<<Hermetismo>> es una buena palabra señor Naphta. <<Hermetismo>>, siempre me ha gustado. Es una auténtica palabra mágica que evoca un amplio abanico de símbolos. Perdóneme pero no puedo dejar de pensar en los tarros de conservas (...) Allí están durante meses y año (...) lo que hay de mágico es que la conserva escape al paso del tiempo.*
(MANN, 2013, 746).

6. Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha pretendido mostrar una visión general del pensamiento egipcio, pero es evidente que el lector asiduo del Egipto Antiguo puede echar en falta algunas apreciaciones y puntos relevantes, como la figura del faraón y su trascendencia durante la prolongada vida del mundo egipcio. Igualmente se ha intentado dar algún apunte a dicho monarca en el primer apartado de análisis histórico, aunque de forma muy breve. Esto no solo se debe a la limitación espacial de dicho estudio, sino que también a la priorización personal.

Aún así la elección de los puntos tratados se ha centrado en tres ejes clave: la religión egipcia y su modelo, el estándar de pensamiento egipcio en bases metafísicas y mitológicas y finalmente la muerte como eje del mito y el pensamiento egipcio. Estos son los puntos más importantes que han esquematizado este estudio, pero se ha requerido de diversas aproximaciones antes de entrar al análisis de los mismos, se hizo necesario un primer punto de base histórica que marcaría la línea continuista de dicha cultura. Un caso aparte sería el tercer apartado del *hk3* como eje del pensamiento egipcio, este ha sido una problemática constante para el trabajo, ya que se trataría de un ámbito poco estudiado y de condiciones excesivamente filosóficas para este estudio, provocándome grandes dudas de su inclusión o no en el trabajo final. Finalmente decidí incluirlo por la trascendencia que merece y además como base para la comprensión del pensamiento egipcio, ya que sin comprender mínimamente el *hk3* se hace imposible comprender la resurrección de Osiris.

Como ya se ha planteado, el análisis histórico se ha hecho a partir de la base continuista de Jan Assmann, según él, las concepciones culturales de la civilización egipcia serían de continuación desde el Reino Antiguo al Reino Nuevo, donde la visión de la figura del faraón podía variar pero no el imaginario colectivo que se basaría en una cultura varias veces milenaria, esta idea se basa en los textos heredados del período Medio y sobretodo Nuevo, como el *Libro de los Muertos*³⁸. Pero se hace evidente que sin comprender dicha cultura, un análisis histórico es incomprensible, por eso se enlazará este punto con la religiosidad egipcia y su concepción de la divinidad. Precisamente la religiosidad egipcia siempre se ha planteado como una cuestión de debate académico, sobretodo en el modelo aplicable a su panteón, por eso se ha hecho

³⁸ En su transliteración correcta sería: *Libro para salir a la luz [del día]* en clara referencia al ciclo solar y la concepción de resurrección a modelo osiríaco.

indispensable partir del debate sobre si la cultura egipcia es monoteísta, politeísta o un concepto relativamente nuevo, el henoteísmo. Con ello se ha podido ver la evolución de dicho análisis en el mundo académico, así el modelo clásico de discusión fue siempre entre una sociedad politeísta, a imagen de la helena, o una visión monoteísta fundada en la base de la comprensión de un solo Dios creador, desde una premisa de imposición occidental-cristiana. Para la fundamentación politeísta se utiliza a Henri Frankfort, que leerá la complejidad de la religión egipcia y buscará su legitimidad en un primitivo animismo heredado de las épocas prehistóricas, y aunque no se ha citado hasta ahora, Assmann sería también un defensor del politeísmo egipcio. Mientras para la visión monoteísta se ha usado la visión del estudioso de religiones Antoine Vergote, que al ver la complejidad religiosa de los egipcios, buscaría una base politeísta popular sustentada en un monoteísmo propio de las élites. Ambas teorías aunque fundamentadas, no resolverían la problemática de la religión egipcia como tal, pero de su profundo análisis nacería una nueva idea, el henoteísmo. Esta teoría aunque se fundamenta en las culturas orientales se podría ajustar al esquema egipcio, ya que según sus fundamentos las creencias henoteístas partirían de la base que existe un Dios único que ejecutaría la primera acción creadora, de donde nacerían varios dioses, que a su vez organizarían el mundo para los humanos. Esta concepción encajaría en gran medida con el primer movimiento del dios Primordial en el *nun*, y de su sonido fónico nacería las demás conexiones del mundo terrestre. Cabe destacar que actualmente muchos autores se posicionan en favor del henoteísmo, es el caso de Piulats o Hornung, que ya en el título de su obra nos dejaría clara su interpretación henoteísta, y que sería un resumen de la religiosidad egipcia: *El Uno y los Múltiples*, el uno como dios primordial de donde nace la primera acción que seguiría en esencia con sus representaciones terrenales como facultades propias, pero independientes a él. Se hace evidente que las interpretaciones más actuales tienden al henoteísmo, pero se hace necesario ver sus bases, para encontrar las contradicciones entre las diversas visiones del panteón egipcio. Por ello se ha requerido un estudio en profundidad de las representaciones animales y las propias manifestaciones de los dioses. Un punto donde la mayoría de autores coinciden, es en afirmar que las representaciones egipcias no eran retratos de entes reales, sino que se tienen que interpretar desde un punto de vista iconográfico de meta-lenguaje, en este punto coincidirían tanto Frankfort, Piulats y el mismo Hornung que se fundamentaría en Frankfort. Sobre las figuras animales en el mundo egipcio, se ha pretendido deslegitimar ese clásico pensamiento

occidental de interpretar las representaciones animales como manifestaciones puras de los dioses y como seres únicamente sagrados. Como en la mayoría de campos de estudio, la complejidad vence a las necesidades de simplificación, por eso este estudio se fundamentará en la perspectiva de Hornung, en base a la cual, las representaciones animales en el mundo egipcio no sería representaciones del mismo Dios o *ntr*, sino que pueden ser vistas como características del propio dios, que realmente permanecería oculto a los ojos de la gente. Entonces si aceptamos la premisa de Hornung esto nos llevaría inevitablemente a hablar del sincretismo de los dioses y sus propias manifestaciones. Respecto estas manifestaciones de los dioses se usaran las tesis de Frankfort y de nuevo Hornung, aunque ambos coinciden en el hecho que para los egipcios los dioses eran incognoscibles, discrepan en un punto clave. Para Frankfort el viento o el sol podían ser representaciones concretas del mismo dios, aún no presentándose en su forma original, el ser humano las podía comprender a través de sus sentidos. Esta teoría de Frankfort vendría de su propia necesidad de legitimar su visión politeísta de la religión egipcia, mientras Hornung afirmaría que los dioses egipcios serian siempre incognoscibles, y solucionaría la conflictividad de los hechos como el Sol, el viento, la confluencia del río... afirmando que aún pudiendo representar hechos concretos su sincretismo constante con innumerables factores naturales y la variabilidad de sus representaciones animales y naturales, evita que se pueda dar un solo significado a un dios y por tanto, ningún *ntr* egipcio puede tener una definición común o simple en un fenómeno natural.

Toda esta concepción de las divinidades en el antiguo mundo del Nilo quedaría incompleta sin una comprensión del pensamiento egipcio, que se introduce con un punto sobre el *hk3* o la “magia”, característica muchas veces menospreciada por los egiptólogos, pero que sin ella se hace imposible entender la comprensión egipcia del mundo, las construcciones de perspectivas supra-terrenales o la fe en la resurrección tras la muerte. El *hk3* sería lo que los egipcios comprenderían como la única forma de traspasar las leyes naturales, una herencia muy apreciada desde los inicios de la creación, la palabra. Con esto sería mucho más fácil comprender el sistema de pensamiento polivalente egipcio, donde los contrarios no se auto-negarían justo al revés, todo lo existente sería comprensible en base a la dualidad que en un último término sería una trinidad. A lo largo de este trabajo se ha ido apuntando las bases trinitarias de los egipcios, que en parte serían la base del pensamiento religioso cristiano, no se ha entrado a analizarlo de nuevo por la brevedad del estudio. Solo apuntar que el pensamiento

egipcio tuvo que hacer un gran estudio sobre la mente humana para llegar a comprender, en épocas tan distantes, que el ser humano es incapaz de interiorizar nada sin su contrario, y de aquí llegar a entender que si comprendes algo en base a la distinción con su antagonista es que algo en ti te hace conectar esos dos pensamientos. Esto solo es posible en una cultura donde los opuestos nos se contradicen sino que son complementarios, llegando además a aplicarlo a su mitología y su concepción de la vida misma.

Esta concepción dualista a primera vista y trinitaria en su base, me llevó a la necesidad de buscar su procedencia y el patrón común de toda civilización, que forma sus estratos de pensamiento, es la concepción del Ser y el no-Ser como tal. A primera vista se hace evidente que la existencia en el mundo egipcio es a la vez dual, donde la no-existencia o no-Ser sería el peor temor de estas poblaciones, que concebirían su propia muerte como un impase hacia la resurrección en un estrato supra-terrenal superior, más próximo a los dioses. Esto se ejemplifica en el mito fratricida de Seth y Osiris, donde el egipcio interpretaría que a su muerte, todo lo hecho por Osiris, se haría a él mismo. Pero habría otra vertiente, si el tribunal de Osiris fallaba en tu contra te destinaban para siempre al *duat*, donde con el tiempo dejabas de existir y esa era la verdadera muerte para el egipcio.

El mito de Seth y Osiris conduce inevitablemente al que es el último punto de este trabajo, la muerte para los egipcios. Así se finaliza el trabajo con un análisis sobre la trascendencia de las construcciones funerarias en el mundo egipcio, como algo más que simples edificaciones. Siguiendo a autores como Frankfort, Schwaller de Lubicz o Iniesta, se hace un análisis donde se entiende que si las construcciones funerarias eran en piedra, a diferencia de las civiles, era por su pretensión de ser conservadas, conjugando eso con los descubrimientos de Lubicz en el templo de Luxor se puede llegar a afirmar que para los egipcios las tumbas serían elementos supra-terrenales que a la vez sobrevivían al tiempo. Podían ser a semejanza del cuerpo humano, un cuerpo humano que también recibía una serie de modificaciones para conservarse de la corriente continua del tiempo. Así cabe entender la momificación como el acto de perfección conseguido por los egipcios, al conservar el cuerpo del tiempo. Esto se debía a que para ellos la descomposición del cuerpo podría suponer la descomposición de la consciencia humana y esa debía sobrevivir para llegar al juicio de Osiris y a la existencia eterna. Por eso la gran preocupación egipcia por la muerte, no la concebían como el fin de su “vida”, su cuerpo

espiritual sobrevivía a tal percance pero necesitaba un soporte, una consciencia propia, que se conservaba en el cuerpo, la momificación fue la perfección hecha funeral. Muchos autores conciben la momificación como reconstrucción del cuerpo de Osiris por parte de Isis, y su posterior resurrección en un cuerpo espiritual eterno, ya que si Osiris necesitó de la reconstrucción y conservación de su cuerpo, los egipcios debían ejercer tal acto como Osiris, si querían que su cuerpo espiritual superara al juicio de Osiris. Finalmente sólo destacar que se ha hecho un pequeño apéndice de introducción al juicio de Osiris y las partes humanas dislocadas tras la muerte, este punto no es parte del trabajo, pero se entiende como apunte necesario para su comprensión.

En conclusión este trabajo pretende dar una visión general y sintética - si es que eso es posible- de la religión y el pensamiento en el Egipto Antiguo, una religión y un pensamiento que aún hoy en día atormenta a innumerables investigadores por la complejidad de sus interpretaciones. Porque como ya se ha ido apuntando durante el trabajo, los egipcios nunca comprendieron el mundo como nosotros, las representaciones no eran sólo símbolos fonéticos, eran pictogramas de lo abstracto de eso que solo nuestra mente puede comprender. Como los dioses para ellos, para nosotros el mundo egipcio siempre será algo a lo que nos podemos aproximar pero que difícilmente llegaremos a comprender.

*“¡Salve, dios grande, Señor de la Verdad y de la Justicia, Amo poderoso: heme aquí llegado ante ti!
¡Déjame pues contemplar tu radiante hermosura! Conozco tu Nombre mágico y los de las cuarenta y dos
divinidades que te rodean en la vasta Sala de la Verdad-Justicia, el día en que se hace la cuenta de los
pecados ante Osiris; la sangre de los pecadores, lo sé también, las sirve de alimento. Tu Nombre es: “El-
Señor-del-Orden-del-Universo-cuyos-dos-Ojos-son-las-dos-diosas-hermanas”. He aquí que yo traigo en
mi Corazón la Verdad y la Justicia, pues he arrancado de él todo el Mal.*

Confesión negativa de Heliópolis. *Libro de los Muertos* (BUDGE, 2007)

Apéndice

El juicio de Osiris y la dislocación supra-terrenal.

Hasta ahora se ha hablado de las interpretaciones de los ritos y la trascendencia de la vida tras la muerte, pero aún no se ha citado nada sobre el mito que impregnaría dicho pensamiento, se trata del juicio de Osiris. Así para el egipcio tras la muerte “descendería” al *duat* donde guiado por Anubis, iría atravesando diversas puertas durante doce horas nocturnas, cada una de las cuales le podría reforzar su propia consciencia, pero a su vez también podría propiciar aturdimiento o incluso su involución. Si el *ba* es capaz de atravesar todas las puertas del *duat* llegaría donde espera el tribunal, allí Anubis le presentaría. El tribunal estaría formado por Neftis, Isis, Osiris como juez supremo, Maat en función de espectadora y diversos dioses más que representarían todas las *nomos* egipcias. Una vez delante de ellos, el *ba* pronunciaría la <<confesión negativa>>³⁹, entonces el dios Thot-Anubis cogería su corazón (destino) y lo pondría en una balanza, como contrapeso se pondría una pluma de avestruz de Maat, como medida del orden y seguimiento de su “destino”. Si el veredicto es favorable este *ba*, se volverá un *iakhu*⁴⁰ ascenderá al cielo, navegará en la barca de Ra (el ciclo diario del Sol) y podrá incluso dialogar con los dioses, estará en el *dat*. Pero si por el contrario el veredicto es negativo, caerá en las profundidades del *duat* donde espera la bestia Amnit y su último destino será la no-existencia.⁴¹

De este mito se han dado muchas interpretaciones, pero en este estudio solo se utilizará la comprensión simbólica de Octavi Piulats y el análisis del *ba*, *ka* y el *aj* de Henri Frankfort, ya que la complejidad metafísica de dicho mito puede abrir muchos flancos de análisis, pero la brevedad de este estudio no permite tal hecho.

³⁹ Véase pg.43. Primera confesión negativa de Heliópolis. Al pronunciar esto delante de Osiris los egipcios creía superar el trance del juicio.

Propia de *La salida a la luz del día* mal traducido como *el Libro de los Muertos*.

⁴⁰ Las traducciones más aproximadas serían: esencia, iluminado o ente luminoso. Está claro que pretende designar luminosidad.

⁴¹ Cabe destacar que para algunos autores la caída al *Duat*, no tenía por qué ser siempre la destrucción del ser, algunos autores entendían este “castigo” como una reencarnación corporal.

Antes de entrar a analizar dicho mito cabe dejar claro que es el *ba* y que es el *aj*, pero no sin una breve mención antes al *ib*, el *ka*, el *sheut* o el *ren*. Todos ellos se separaban tras la muerte física. El *ib*, se trata del corazón del lugar donde residen los sentimientos, pensamientos, la conciencia y la moralidad este elemento sería supra-terrenal, pero el *haty* como corazón corpóreo sería una representación del *ib*, así se entendería la gran importancia que tenía la conservación del corazón físico en la momia, que se disecaba por la extracción del cerebro nunca se tocaba el corazón más que para poner un amuleto encima del pecho. El *ib* era lo que debía guiar las palabras del difunto ante Osiris. El *ren*, suele ser transliterado con la palabra “nombre” aunque su significado simbólico (una boca) es eminentemente fonético y podría entenderse como la Palabra, el eje creador y espiritual, además mientras el *ren* fuese pronunciado nunca moriría. Otro caso es el *sheut*, que se suele transliterar como “sombra” suele ser la vertiente negativa del ser humano, que como la misma sombra siempre le acompaña es una representación del caos de Seth, contrapuesto al *ka*.⁴² Estas serían tres de las partes primordiales de la dislocación del ser, tras la muerte en el mundo egipcio.

Pero aquí solo analizaremos la trascendencia del *ba*, el *ka* y el *aj*, el primero se transliteraría como “alma”, el segundo como “fuerza vital” o la “vida” y el último como “espíritu”. Para Frankfort, el *ka* sobrevivía parcialmente a la muerte del cuerpo, pero en Egipto este *ka* necesitaba de comida para mantenerse, de aquí las provisiones hechas para la tumba. Este *ka* era necesario como principio de energía vital que se uniría con el *ba* tras la muerte y se manifestaría en la tierra, mientras el *aj* sería una manifestación espiritual de carácter superior y abstracto. La noción de *aj* es muy vaga pero se podría decir que “los muertos podían manifestarse en la tierra en forma de *ba*, pero eran *aj* en lo más peculiar y exaltado de su existencia.” (FRANKFORT, 1998, 176). Dicho de otra manera, el *ba* se impulsaría por la fuerza del *ka* para atravesar el *duat* y si el juicio de Osiris le era favorable, de él aparecería el *aj* que solo se podría manifestar en su vertiente terrenal como *ba*, y esta manifestación solo sería posible por la vinculación terrenal con la momia, donde el *ba* y el *ka* quedarían vinculados a la

⁴² PIULATS, O. *Egiptosophia. Relectura del Mito de Logos*. Barcelona. Kairós.2006. p.154-163

par que serían el *aj*. De nuevo vemos el concepto de dualidad, el *ba* es a la representación terrenal mientras el *aj* es la misma abstracción del *ba*. Pero además a su vez el *ka* es *ba*, como Horus es a Osiris, y *aj* es abstracto o supra-corpóreo, se trata de Isis y su *hk'*.

Anexos

Figura 1. Cuadro histórico - cronológico del Antiguo Egipto. Desde la Época arcaica hasta el período grecorromano. Extraído de *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Jan Assmann

AÑOS	ÉPOCA	DINASTÍAS
3100 – 2700 a.C.	Época Arcaica	I-II
2700 - 2150 a.C.	Imperio Antiguo	III-VI
2150 – 2050 a.C.	Primer Período Intermedio	VII-XI
2050 – 1700 a.C.	Imperio Medio	XI-XIII
1700 – 1550 a.C.	Segundo Período Intermedio	XIV-XVII
1550 – 950 a.C.	Imperio Nuevo	XVIII-XXI
950 – 661 a.C.	Tercer Período Intermedio	XXII-XXV
673 – 330 a.C.	Baja Época	XXVI-XXX
330 – 350 d.C.	Época Grecorromana	

Figura 2. El juicio de Osiris.

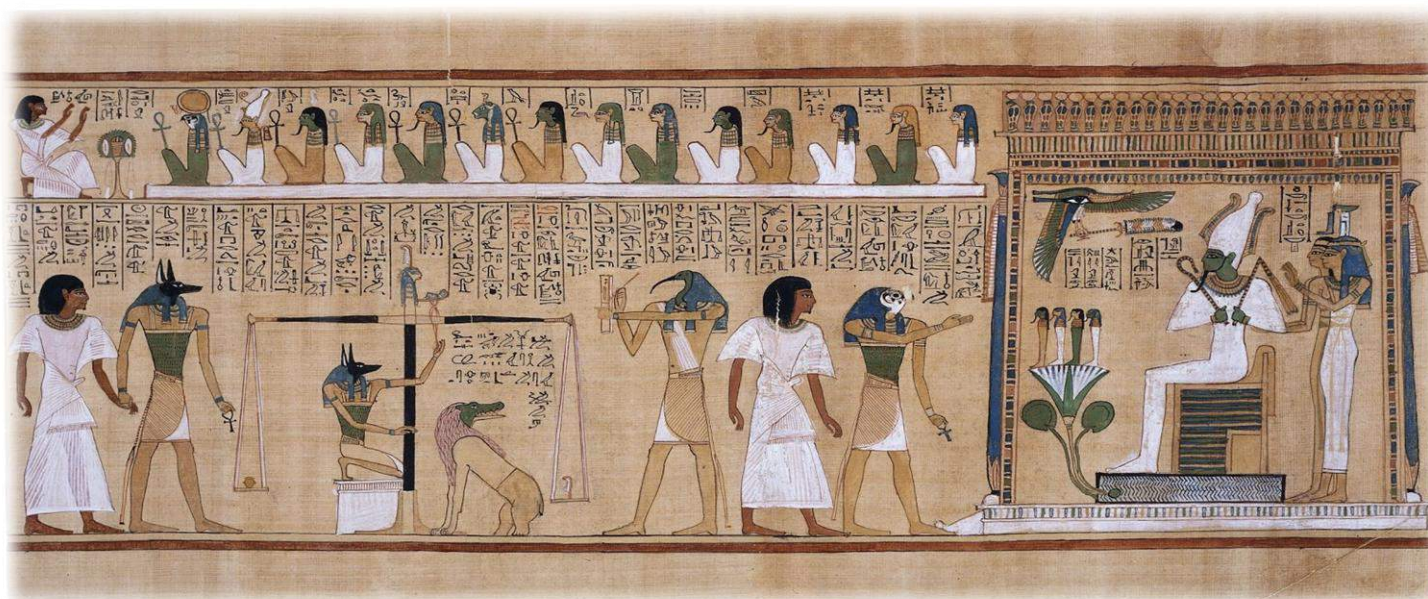


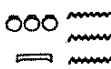





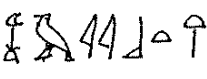
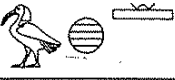




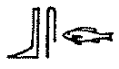



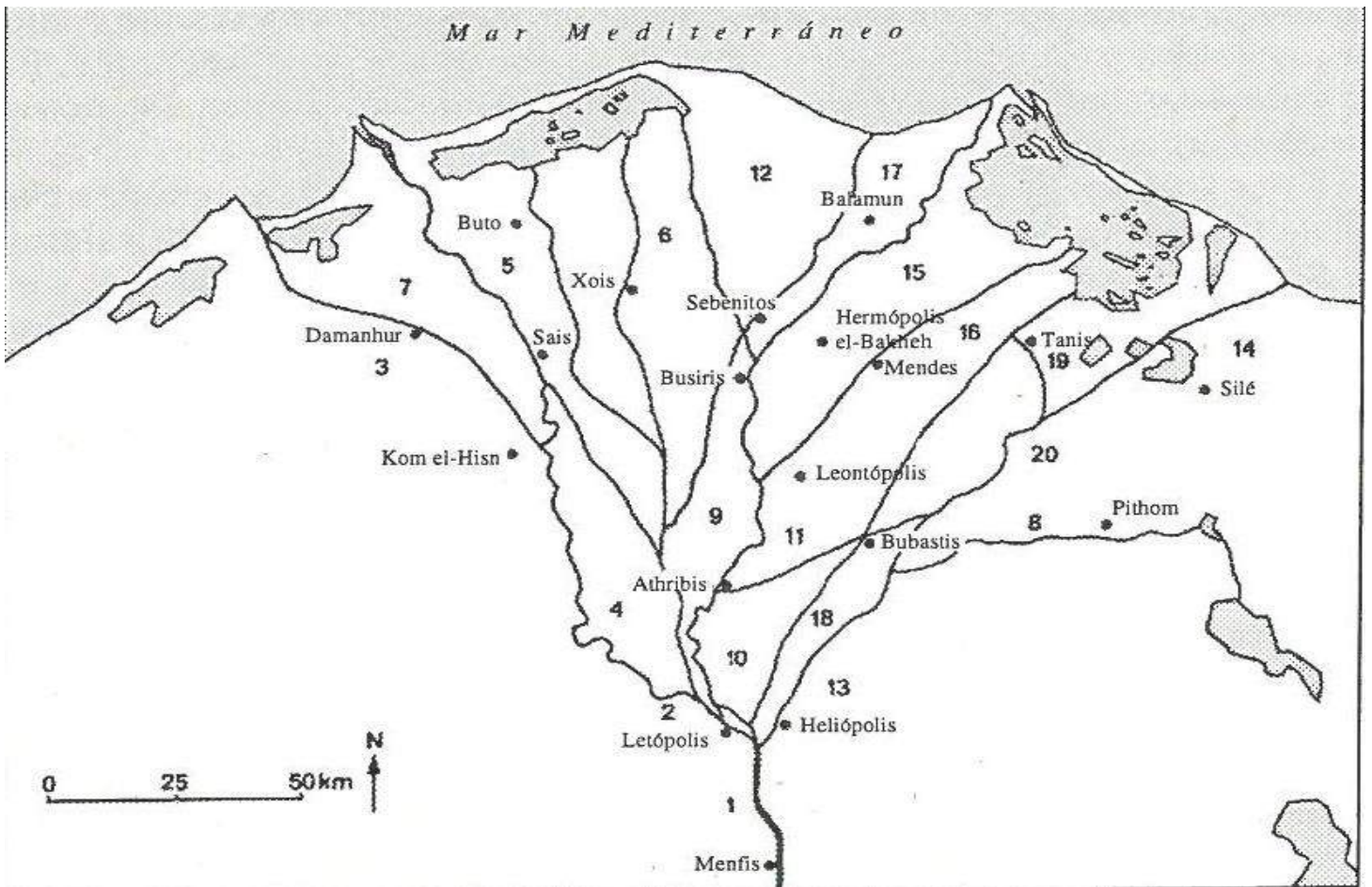
Figura 3. Jeroglíficos egipcios transliterados y traducidos. Extraído de *Egiptosophia*, Octavi Piulats.

Algunos jeroglíficos egipcios con su correspondiente transliteración, transcripción y traducción

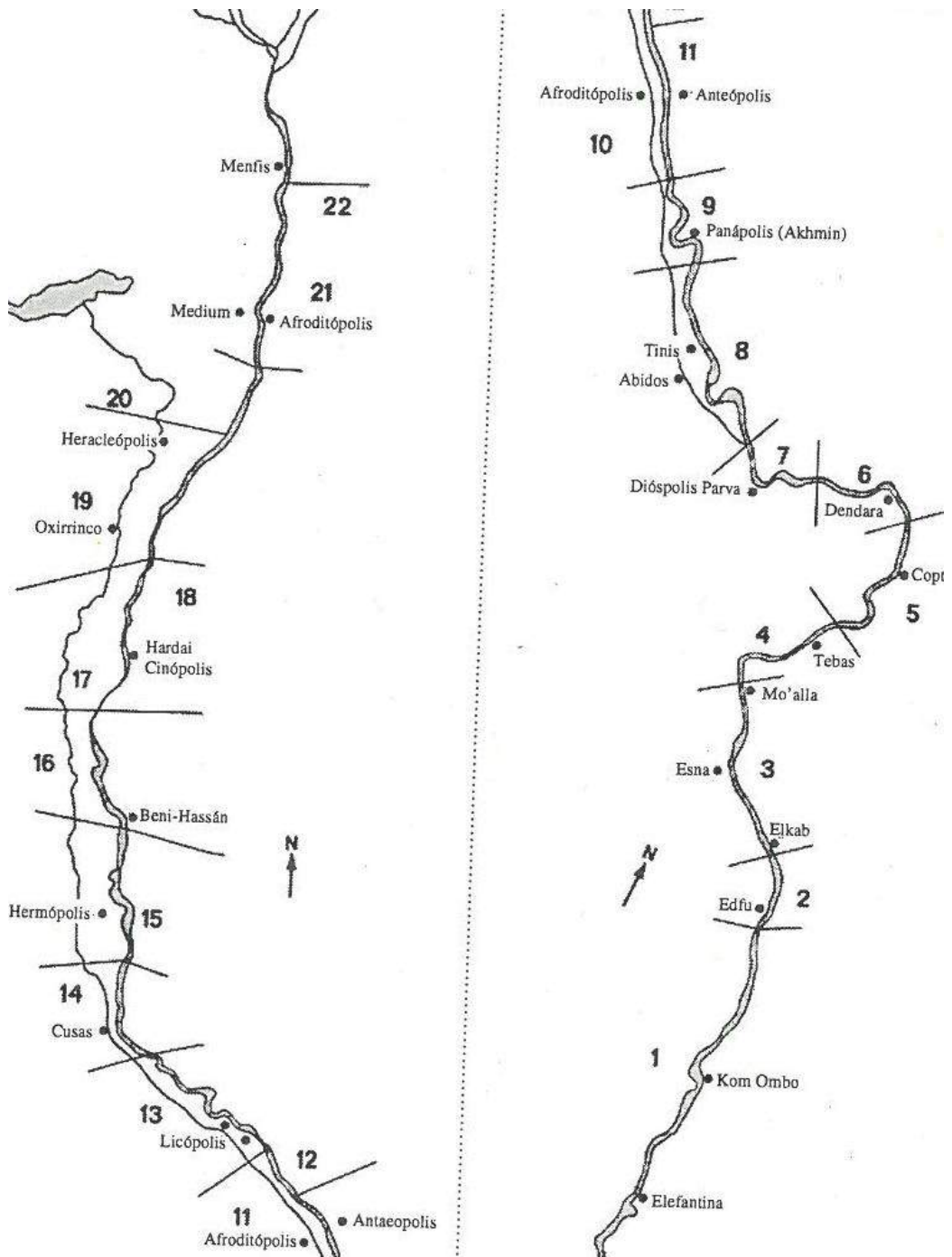
<i>Jeroglíficos</i>	<i>Transliteración</i>	<i>Transcripción</i>	<i>Traducción</i>
	h̄k3	heka	magia
	ntr	netjer	divinidad
	nnw	nun	humedad caótica
	rm̄t	remetch	hombre
	h̄3ty	hati	ejecutor instintivo
	h̄3t	khat	cuerpo-cadáver
	k3	ka	poder-energía vital
	b3	ba	alma-animado
	h̄3ybt	khaibit*	sombra
	3h̄	akh	espíritu
	s3h̄	sahu	cuerpo espiritual
	ib	ib	corazón
	sh̄m	sekhem	poder mágico
	rn	ren	nombre
	bs	bes	iniciación
	št3w	chtau	misterios

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

Figuras 4 y 5. Mapas del Alto y el Bajo Egipto con sus respectivas *nomos*. Extraído de *Historia de Egipto*. Nicolas Grimal



Bajo Egipto - *Ta-Mehu*



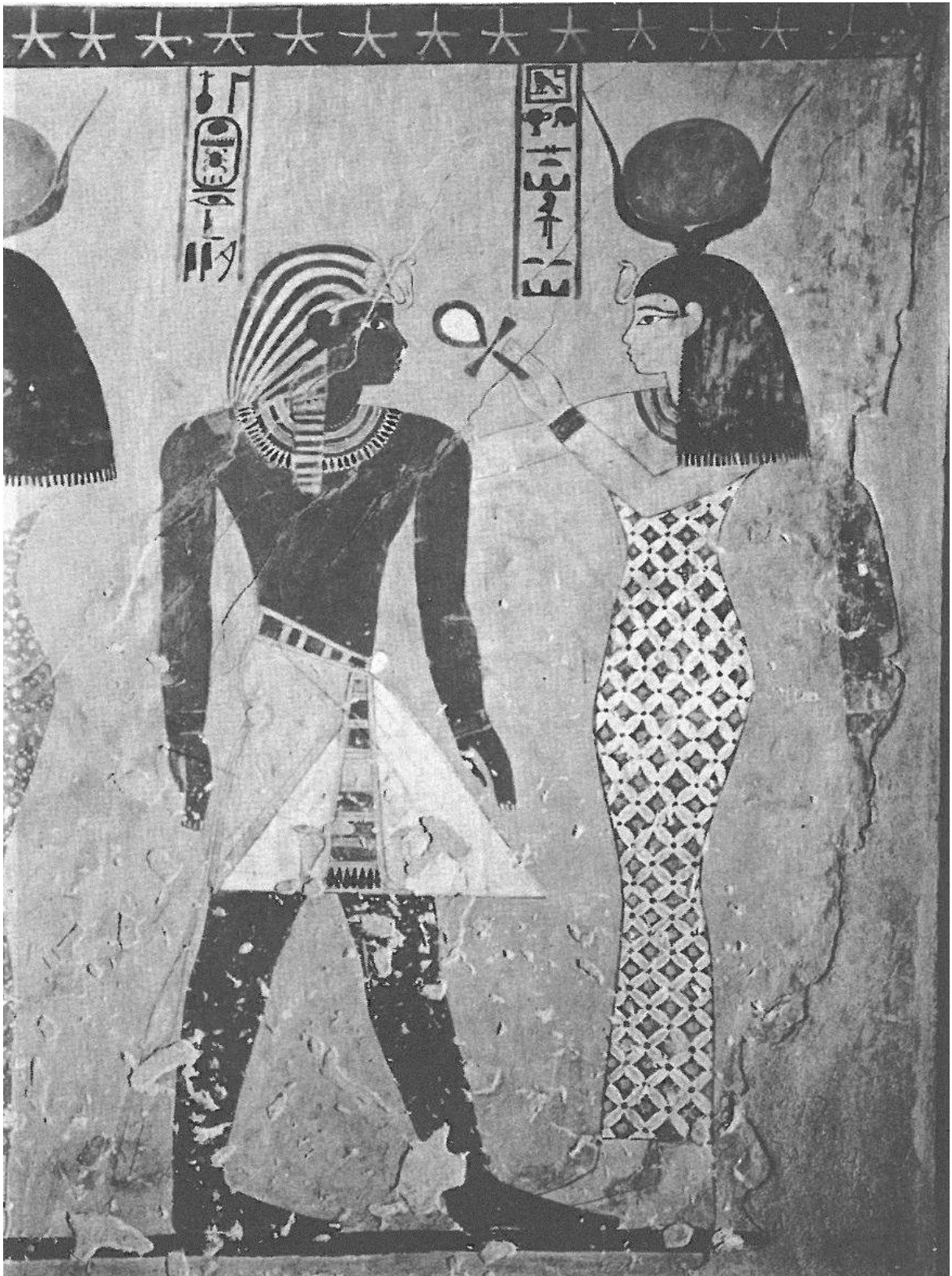
Alto Egipto - Schma

Figuras 6 y 7. Las diversas caras de *Hathor*. Extraído de *El Uno y sus Múltiples*. Erik Hornung.

Fotografías de A.Brack



Hathor con cabeza de vaca



El rey Tutmosis IV ante *Hathor* con rostro humano.

Texto 1. *Textos Herméticos*. Tratado I – f.2; 4, 5, 6.

- 4 Pues retén en tu mente cuando desees saber y yo te instruiré.

No había acabado de decir esto, cuando cambió de apariencia. La visión de súbito, se había abierto ante mí y contemplé un espectáculo indefinible: todo se había tornado luz sobrenatural y serena y alegre, de la que me enamoré con solo mirarla. Había entonces surgida en una parte (de la luz), una tiniebla descendente que, espantosa y sombría, se esparcía tortuosamente en forma de <serpiente>, en lo que pude entrever. Y la tiniebla se transformó en una suerte de la naturaleza húmeda que comenzó a agitarse de forma imposible de expresar mientras exhalaba un vapor similar al que produce el fuego y a emitir una especie de ruido, como un lamento indescriptible. Surgió de ella un gemido sin articular que me pareció un sonido de fuego.

5 Salió entonces desde la luz una Palabra santa que alcanzó a la naturaleza y un relámpago violento saltó hacia afuera, desde la naturaleza húmeda hacia arriba, hacia las alturas. Un fuego que, aunque ligero y sutil, era al mismo tiempo activo. Además el aire, que se había elevado hasta el fuego desde la tierra y el agua, acompañaba al soplo de tal modo que parecía suspendido de él. Por su parte, la tierra y el agua, que permanecían debajo de ellos de tal modo mezcladas que no se podían distinguir una de otras, se movían obedientes a la Palabra insuflada que les había alcanzado.

6Poimandres⁴³ me preguntó entonces: - ¿Has comprendido lo que significa esta visión? – Llegaré a comprenderla, respondí.- Pues escucha, siguió, aquella luz soy yo, el Pensamiento, tu Dios, el que existe antes de la naturaleza húmeda surgida de la oscuridad, y la luminosa Palabra surgida del Pensamiento es el Hijo de Dios. - ¿Cómo puedo entender eso?, pregunté.- Considéralo de este modo: lo que en ti ve y oye es la palabra del Señor, y tu pensamiento es Dios padre. Son indisociables uno de otro y su unión es la vida. – Te estoy agradecido, le dije. - Centra, pues, tu atención en la luz y accede así a su conocimiento.

Texto 2. *Textos Herméticos*. Tratado I – f.2; 13 - 15.

13El hombre, tras observar la creación del Artesano⁴⁴ en el fuego, quiso a su vez crear y el padre le concedió su deseo. Entró en la esfera demiúrgica, sobre la que tenía pleno poder y admiró las criaturas del hermano. Y los gobernadores le amaron hasta el punto de hacerle partícipe cada uno de su propia dignidad⁴⁵. Tras comprender la esencia de éstos y que participaba de su misma naturaleza, quiso romper la periferia de los círculos y conocer la solidez de aquello que está situado por encima del fuego.

⁴³ Se suele traducir como *Pastor de los hombres*.

⁴⁴ El dios egipcio Phat, señor de la artesanía.

⁴⁵ En este punto se hace patente la enorme influencia del gnosticismo cristiano, en los textos herméticos.

¹⁵Como consecuencia, si lo comparamos con los animales terrestres, el hombre es dual: mortal por el cuerpo, inmortal por su parte esencial. Sufre así, sometido al destino, las consecuencias del estado mortal, a pesar de ser inmortal y poseer poder sobre todas las cosas. De este hombre, aun estando muy por encima del acorde de los círculos, se convirtió en esclavo de la armonía, andrógino pues era el hijo de un padre andrógino y que, a pesar de estar dominado <por la materia>, puede prescindir del sueño, pues es hijo de un ser que no lo necesita.

Texto 3. *Textos Herméticos*. Tratado I – f.2; 19, 20, 21.

¹⁹Tras estas palabras, la providencia, a través del destino y acorde de los círculos de la vida, produjo las uniones y estableció las generaciones y se multiplicaron todos los seres según su especie. El hombre que se reconoció a sí mismo, fue en pos del común bien <supremo> pero el que amó al cuerpo, ese error del amor, permanece extraviado en la oscuridad, sufriendo sensorialmente lo propio de la muerte.

- ²⁰ ¿Qué falta tan grande pueden cometer los ignorantes, pregunté, como para merecer ser privados de la inmortalidad?
- Da la impresión que no has reflexionado sobre lo que oíste, ¿no te conminé a que meditarás?
- Medito y hago memoria. Y te doy gracias al mismo tiempo.
- Pues si lo has comprendido, dime ¿a causa de qué merecen morir los que son en la muerte?
- Porque la sombría tiniebla es a raíz del propio cuerpo, de ella surgió la naturaleza húmeda⁴⁶ y esta constituye el cuerpo en el mundo sensible, el lugar en donde se bebe la muerte.
- Lo has entendido perfectamente. Pero dime ahora ²¹ ¿por qué, tal y como se deduce de la palabra divina, <<el que se conoce a sí mismo, a sí mismo regresa>>?
- Porque la luz y la vida, contesté, constituyen el padre de todas las cosas, de quien el hombre nació.
- Te expresas con verdad. Luz y vida es Dios, el padre, del que el hombre nació. Si comprendieras que existes por causa de la vida y la luz, que precisamente por ellas accedes a la existencia, regresarías de nuevo a la vida.
Así habló Poimandres.
- Pero dime todavía pregunté, ¿Cómo, oh mi Pensamiento, regresaré a la vida?
Y Dios contestó: <<El hombre dotado de pensamiento, que se reconozca a sí mismo>>

⁴⁶ Clara relación con el *Nun* de la cosmogonía egipcia.

Bibliografía

- ASSMAN, Jan. *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Madrid: Akal, 2010.
- CERVELLÓ, Josep. *Egipto y África: origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Sabadell: AUSA, 1997.
- FRANKFORT, Henri. *La religión del Antiguo Egipto*. Barcelona: Laertes, 1998.
- HORNING, Erik. *El Uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Valladolid: Trotta, 1999.
- INIESTA, F., *El Antiguo Egipto. La nación negra*. Hospitalet del Llobregat: Sendai, 1989.
- INIESTA, Ferran. *Planeta negro: aproximación histórica a las culturas africanas*. Madrid: Catarata, 1998
- INIESTA, Ferran. *Thot. Pensamiento y poder en el Egipto faraónico*. Madrid: La Catarata, 2012.
- NICOLÁS de CUSA. *Acerca de la docta ignorancia. Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez, contracto*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- NICOLÁS de CUSA. *De Dios escondido de la búsqueda de Dios*. Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- PIULATS, Octavi. *Egiptosophia. Relectura del Mito de Logos*. Barcelona: Kairós, 2006.
- RENAU, Xavier.,(Trad.). *Textos Herméticos*. Madrid: Gredos, 1999.
- SCHWALLER de LUBICZ, René Adolph. *El templo en el hombre. Arquitectura sagrada y el hombre perfecto*. Madrid: Edaf, 2007.
- SCHWALLER de LUBICZ, René Adolph. *Esoterismo y simbolismo*. Barcelona: El obelisco, 1981.

- VERGOTE, Antoine. *Psicología religiosa*. Madrid: Taurus, 1969.
- WALLIS BUDGE, Ernest Alfred. *El libro egipcio de los muertos: El papiro de Ani*. Málaga: Sirio, 2007.
- WALLIS BUDGE, Ernest Alfred. *Ideas de los egipcios sobre el más allá*. Palma de Mallorca: El Barquero, 2006.
- WILSON, John Albert. *La cultura egipcia*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1953.