

ALGIS UŽDAVINYS

LA FILOSOFÍA
COMO RITO DE RENACIMIENTO

ATALANTA



MEMORIA MUNDI

ATALANTA

155



ALGIS UŽDAVINYS

**LA FILOSOFÍA COMO RITO
DE RENACIMIENTO**

**DEL ANTIGUO EGIPTO
AL NEOPLATONISMO**

**TRADUCCIÓN
JOSÉ MANUEL ESPADAS**



ATALANTA

2023

En cubierta: cabeza de esfinge del templo de Apolo en Tebas
En guardas: figura del frontón este del templo
de Afaya en Egina

Dirección y diseño: Jacobo Siruela

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos,
www.cedro.org) si necesita fotocopiar
o escanear algún fragmento
de esta obra.

Todos los derechos reservados

Título original: *Philosophy as a Rite of Rebirth:
From Ancient Egypt to Neoplatonism*

© Algis Uždavinys 2008

© De la traducción: José Manuel Espadas

© EDICIONES ATALANTA, S. L.

Mas Pou. Vilaür 17483. Girona. España

Teléfono: 972 79 58 05 Fax: 972 79 58 34
atalantaweb.com

ISBN: 978-84-126014-0-4

Depósito Legal: GI 89-2023

Índice

Prefacio

21

Introducción

27

Primera parte

Entender la filosofía antigua

Capítulo 1

La filosofía y la maravilla del asombro eterno

45

Capítulo 2

Aprender a vivir y aprender a morir

52

Capítulo 3

Antiguas prácticas sapienciales

59

Capítulo 4

La verdadera filosofía antigua y el camino
de la vida piadosa

66

Capítulo 5

El entendimiento de la filosofía antigua
por Porfirio y san Agustín

73

Capítulo 6

Del suelo egipcio a la Hélade

80

Capítulo 7	
La traducibilidad de los nombres divinos en las civilizaciones antiguas	89
Capítulo 8	
Heracles y la ascensión filosófica	96
Capítulo 9	
De Ajenatón a Tales	104
Capítulo 10	
Tales y los mitos egipcios	115
Capítulo 11	
El agua como principio metafísico y sustancia divina	125
Capítulo 12	
El significado metafísico de las mitologías antiguas	131
Capítulo 13	
Los números pitagóricos y sus paradigmas	140
Capítulo 14	
En pie sobre la barca solar	147
Capítulo 15	
El Nilo celestial como causa de la geometría	158
Capítulo 16	
La vía apolínea al renacimiento	164

Capítulo 17	
La filosofía como mistagogía divina	
y locura beneficosa	
	173

Capítulo 18	
La filosofía y el poder de la fe:	
hacia la unión final	
	188

Segunda parte

Medidas eternas y símbolos de los sabios egipcios

Capítulo 1	
A lomos de la vaca celestial	
	203

Capítulo 2	
Proteo y la sabiduría egipcia	
	210

Capítulo 3	
Mitos alegóricos y filosofía en los templos	
	215

Capítulo 4	
Porfirio, <i>De abstinencia</i> , IV, 6-9	
	220

Capítulo 5	
Animales sagrados, filósofos y números cósmicos	
	224

Capítulo 6	
Poderes hieráticos y símbolos del Padre inefable	
	230

Capítulo 7	
La vida filosófica de los sacerdotes egipcios	
	238

Capítulo 8
La proximidad de los dioses y de los *ban* de Amón

244

Capítulo 9
Perfumes, imágenes y contemplación

250

Capítulo 10
El conocimiento divino y los paradigmas
de los misterios filosóficos

258

Capítulo 11
Sacerdotes y guías espirituales

266

Capítulo 12
Los escribas egipcios y la vía de Imhotep

271

Capítulo 13
Amenhotep y la teología de Amón

277

Tercera parte
En el reino de la semiótica divina

Capítulo 1
El icono ramésida y las tres hipóstasis de Plotino

287

Capítulo 2
De vuelta a la propia estrella nativa

293

Capítulo 3
Fundamentos arquetípicos de los signos
y colores de los jeroglíficos

298

Capítulo 4

Ideas y símbolos divinos

303

Capítulo 5

Interpretación simbólica de la escritura jeroglífica

308

Capítulo 6

El regreso a la Edad de Oro y los paradigmas
que imitar

314

Capítulo 7

Mitos hieráticos y símbolos

319

Capítulo 8

Todas las cosas y todos los jeroglíficos

323

Capítulo 9

Antiguas teorías de las Ideas

329

Capítulo 10

La concepción de Proclo de las Formas
y las Uniones divinas

333

Cuarta parte

El ser en el antiguo pensamiento egipcio
y en el neoplatonismo

Capítulo 1

De la eidología a la metafísica del Ser
y del más allá del Ser

341

Capítulo 2	
La jerarquía de la anterioridad y la posterioridad	345
Capítulo 3	
El Ser indivisible y el ser divisible	348
Capítulo 4	
El Uno como fundamento del Ser	352
Capítulo 5	
Unidades divinas incomprensibles	356
Capítulo 6	
Imágenes de luz divina	361
Capítulo 7	
El Uno y lo múltiple de acuerdo con los egipcios	364
Capítulo 8	
Los niveles del ser y del no ser	369
Capítulo 9	
El Señor de la totalidad y su magia	374
Capítulo 10	
Principios cosmogónicos y ontológicos	378
Capítulo 11	
El Dios invisible y sus teofanías	387

Quinta parte
Rituales de deificación
y de ascensión teúrgica

Capítulo 1

Depreciación de los ritos hieráticos

393

Capítulo 2

Rituales y máscaras sagrados

397

Capítulo 3

La escalada hacia el estado divino

403

Capítulo 4

El cosmos y la *harmonía* sagrada de las cuerdas

409

Capítulo 5

Sobre las alas de Thot: la vía teúrgica de Ra

414

Capítulo 6

Tríadas divinas en el pensamiento egipcio
y en el neoplatónico

420

Capítulo 7

Asimilación teúrgica con los dioses

429

Capítulo 8

Deificación a través del Ojo de Horus

434

Capítulo 9

Maestros espirituales y maestros sagrados

438

Capítulo 10	
El poder radiante de los nombres	
y el vuelo hacia el trono	
	443
Capítulo 11	
La unión teúrgica con el Principio divino	
	447
Capítulo 12	
El Intelecto del Padre y su drama cósmico	
	452
Capítulo 13	
Los poderes elevadores y el cuerpo del Estado	
faraónico	
	460
Capítulo 14	
El Hombre Perfecto, el asesino de los Señores	
	464
Capítulo 15	
Ritos teúrgicos y teologías sacramentales	
	469

Sexta parte
La animación de estatuas en las antiguas
civilizaciones y en el neoplatonismo

Capítulo 1	
Imágenes sagradas e ídolos	
	475
Capítulo 2	
Vehículos de las fuerzas divinas	
	481
Capítulo 3	
Las imágenes vivientes y los dioses eternos	
	484

Capítulo 4

La animación como ritual de unión
con los rayos descendentes de Ra

489

Capítulo 5

La Apertura de la Boca y el despertar a la luz

492

Capítulo 6

El nacimiento sacramental de las estatuas
en Mesopotamia y Egipto

496

Capítulo 7

La vía del halcón dorado

500

Capítulo 8

Cuando la tumba uterina se abre

503

Capítulo 9

La belleza divina y la estatua dorada interior:
de la teología egipcia a Plotino

506

Séptima parte

La transformación telástica
y el renacimiento filosófico

Capítulo 1

Filosofía en la tumba-santuario

515

Capítulo 2

La tumba como umbral de luz

519

Capítulo 3	
La alquimia sacramental de las tumbas y los altares	526
Capítulo 4	
El tránsito alquímico a través de la muerte	531
Capítulo 5	
Momificación y dialéctica	535
Capítulo 6	
Músicos, amantes y filósofos	540
Capítulo 7	
El conocimiento divino y los poderes teúrgicos	544
Capítulo 8	
El intelecto como espíritu de luz	551
Capítulo 9	
La iniciación osírica y la separación del cuerpo mortal	556
Capítulo 10	
La resurrección del Fénix dorado	562
Capítulo 11	
Las dos versiones del <i>Libro del Amduat</i>	569
Capítulo 12	
La unión entre Osiris y Ra	575

Capítulo 13	
El trabajo alquímico interior	
y el regreso a uno mismo	
	583
Capítulo 14	
Metafísica del corazón	
	592
Capítulo 15	
El entendimiento del alma y del cuerpo	
	597
Capítulo 16	
El regreso a casa de Odiseo	
	601
Capítulo 17	
Del fantasma homérico al alma inmortal de Platón	
	605
Capítulo 18	
El despertar del intelecto	
y la rehabilitación de las imágenes	
	612
Glosario	
	617
Notas	
	667
Bibliografía	
	683
Índice onomástico	
	699

La filosofía como rito de renacimiento

Prefacio

Este libro plantea un serio desafío a la visión ortodoxa de la filosofía y a la correspondiente historia de su desarrollo.

En la Antigüedad, la realidad se entendía como una serie de pasos descendentes que partían de lo más inefable y simple y se desplegaban mediante la divinidad a través de las diversas condiciones de la existencia. Las más altas de estas condiciones se situaban próximas a la simplicidad originaria y por ello eran puramente inteligibles, mientras que las más bajas iban cobrando complejidad y mutabilidad hasta hacerse perceptibles a los sentidos. Estas condiciones inferiores de la existencia no eran rechazadas por malignas o ilusorias, sino que se apreciaba su valor y fiabilidad por su relación con lo más elevado. Cada plano de la realidad tenía su correspondiente respuesta en la naturaleza del ser humano. Al poseer los niveles más altos el mayor grado de sensibilidad e inteligibilidad, era en ellos donde los filósofos trataban de ubicar el centro del arte y la ciencia de la filosofía. Por eso la filosofía se consideraba en la Antigüedad una disciplina interior que hacía posible la participación consciente y activa en un

drama de naturaleza divina e intelectual; si lo expresáramos en términos actuales, podríamos decir que la filosofía era un camino espiritual o un yoga para la iluminación.

Pero, en algún punto de la transición de la Edad Antigua a la Moderna, esta visión y propósito de la filosofía fue perdiéndose en gran medida, y hoy nos encontramos con que aquello a lo que aún damos el nombre de filosofía ha permitido que su centro descienda y se sitúe en los niveles más bajos de la realidad. Por tanto, no cabe duda de que las facultades humanas sobre las que se asienta la filosofía moderna serán, por necesidad, los niveles más bajos del pensamiento: si en un principio la filosofía fue meditativa, contemplativa e incluso intuitiva, ahora, en cambio, se halla reducida a una estrecha forma de razonamiento lógico, atrapada para siempre en el mundo temporal. La razón, valorada antaño como un punto de partida para alcanzar el reino de la inteligencia eterna y la divinidad supraeterna, es ahora un fin en sí misma. La filosofía ha perdido su nervio a lo largo de la modernidad, y, como un piloto que ya no confía en su aeronave, el empuje de la razón nos obliga a volar a ras de tierra sin poder elevarnos hacia el aire libre.

Hoy tenemos lo peor de las dos posibles visiones del mundo: hablando de forma muy general, podemos decir que la filosofía moderna ya no valora ni la metafísica ni la teología (ambas consideradas constructos de la mente humana sin base en la realidad) y, dado que el mundo material ya no se contempla como una manifestación de la providencia divina, no es posible solucionar una situación en la que, después de todo, el cuerpo y la materia han sido despojados de toda bondad y significado.

No es necesario que aceptemos los errores presentes: lo que ha sido descartado por siglos de abandono puede restaurarse.

Este libro no es el comienzo de una reevaluación radical de la filosofía occidental y sus orígenes, pero sí, de lejos, la llamada más firme y coherente a emprender esta tarea que se ha escrito en tiempos recientes. Una vez que, de la mano de su autor, demos un paso atrás y examinemos las evidencias, externas e internas, de cómo la filosofía europea (en otras palabras, la griega) fue creciendo a partir de las tradiciones egipcias, el lector imparcial deberá concluir que no es creíble ninguna otra posibilidad. ¿Por qué los escritores de la Antigüedad afirman sistemáticamente que sus mejores sabios visitaban a sacerdotes egipcios para aprender de ellos si no es por la arraigada y ampliamente difundida reverencia que sentían hacia aquella tierra y sus enseñanzas?

Para apreciar la gravedad de la malinterpretación a la que han sido sometidos los orígenes de la filosofía, debemos seguir la exposición que hace Algis Uždavinys del camino por el que la verdadera y original naturaleza de la filosofía y su propósito se fueron apartando tanto de la visión académica como de la común y popular a lo largo de tantos siglos. Y aunque en última instancia el error de no reconocer las raíces egipcias de la filosofía occidental se puede ver como un problema ceñido a la exactitud histórica, el no haber entendido ni su naturaleza ni sus designios ha tenido y tiene todavía las más profundas, vastas y graves consecuencias para toda la humanidad. Por eso *La filosofía como rito de renacimiento* es una contribución tan bienvenida en el pensamiento de hoy.

Como sucede con cualquier cambio radical de posición, en la materia que sea, será necesario reajustar ciertos detalles una vez que, por así decir, se haya sacudido el polvo y otros pensadores sumen sus esfuerzos a la tarea de explorar esta nueva perspectiva. Está fuera de toda duda que el reto que este libro lanza a los filósofos actuales no es otro que con-

siderar la verdadera esencia de la filosofía como una manera de participar en la realidad divina y, por tanto, en sus actividades, relacionadas sobre todo con la visión interior y no tanto con la mera lógica. En cuanto se reconozca la validez de esta postura (aunque esto lleve un tiempo, pues la visión interior es una disciplina que requiere un desarrollo gradual), podremos remontarnos a las escrituras de una tradición que se sitúa entre las fases egipcia y neoplatónica, con el fin de volver a abordarlas bajo esta nueva luz. Actualmente, numerosos escritores ven al mismísimo Platón como parte de un movimiento que se aleja de la visión divina en dirección a las limitaciones del razonamiento puramente lógico. Es necesario preguntarse si esto es en verdad así o si no será que las modernas escuelas racionalistas han malinterpretado hasta tal punto a Platón tomándolo por un lógico escéptico que aquellos que se mueven en torno a esta revisión radical de la filosofía se han apresurado a aceptar tal perspectiva: si este cuestionamiento se afrontara con la suficiente apertura de miras, nos encontraríamos con que los diálogos de Platón (repletos como están de imágenes y pasajes místicos, de descripciones de Sócrates en estados meditativos y de continuas referencias a mitos tradicionales e iniciaciones) son imprescindibles para entender la filosofía como un rito de renacimiento. Se trata de una estimulante exploración que requiere una mayor profundidad de pensamiento.

Pero, dejando esto a un lado, en *La filosofía como rito de renacimiento* podemos ver que una indagación respetuosa de la cultura más elevada del antiguo Egipto pone de manifiesto su conexión con los últimos desarrollos de la filosofía griega en las enseñanzas de los platónicos tardíos y con las doctrinas orientales, lo que nos impulsa a rescatar la concepción ahora pasada de moda de una filosofía perenne y universal. Las verdades de la filosofía, como dice Thomas

Taylor, «las que han sido ocultadas por siglos de olvido, tienen una subsistencia coexistente con el universo, de modo que volverán a ser restauradas y florecerán de nuevo durante prolongados períodos a través de las infinitas revoluciones del tiempo».

Tim Addey, octubre del 2008



Introducción

El título de nuestra monografía tal vez parezca extraño e incluso paradójico a aquellos que están ligados de forma acrítica a los predominantes sistemas modernos de clasificación y presentación de la «realidad». Debido a que hoy en día la filosofía se encuentra irremediablemente reducida al discurso filosófico abstracto y a que éste es visto con demasiada frecuencia como «una enfermedad del lenguaje» por pretendidos terapeutas académicos, se hace muy difícil comprender que un aspecto esencial de toda filosofía antigua era una *prâxis* perenne devotamente armonizada con ciertos patrones arquetípicos y con el curso de unos ejercicios espirituales bien establecidos. Este arte de vivir, demandado en un principio por la propia economía espiritual y material del antiguo Estado teocrático (reconocido como imagen del reino celestial) y después por la filosofía entendida como «amor a la sabiduría», no era un simple ejercicio práctico, sino que, por encima de todo, consistía en un ritual sagrado de los grandes misterios divinos de la existencia, correctamente escenificados y

vivididos como si fueran representados por el Ser, la Vida y el Intelecto.

Sería imprudente prestar demasiada atención a aspectos como, por ejemplo, si *filosofía* es o no el término que debería ser aplicado a cualquier manifestación de pensamiento humano coherente, o si ha de ser salvado a toda costa de la abominación moderna. Sin embargo, una lógica consistente nos permite utilizar este término en contextos históricos y culturales diversos, a pesar de que el uso convencional lo restrinja a ciertos métodos especializados de investigación o a dominios particulares del conocimiento. No hay por qué ver en esta libertad académica de interpretación un frívolo voluntarismo, por la sencilla razón de que es posible rastrear el origen del llamado «racionalismo científico» hasta los sistemas hieráticos de las antiguas semióticas, las cuales no son más que metaestructuras de conocimiento metafísico y coherencia lógica.

A este respecto, uno debería recordar que incluso los estudios empíricos y positivistas se podrían ver como «fantasías elaboradas según los géneros de la ciencia objetiva y de la formulación técnica».¹ Por extensión, cabría hablar de *géne* y *tópoi* no sólo en literatura sino en todos los aspectos de la vida humana, social e individual, incluyendo el razonamiento filosófico, la imaginación creativa y todo tipo de «experiencia». Hasta las denominadas «investigaciones científicas» y las consecuentes tecnologías modernas tienen su propio «estilo literario» y ocultan premisas ontológicas que son del todo mitológicas cuando no fantásticas. De ahí que James Hillman dijera lo siguiente:

Nuestras vidas son la recreación de nuestros sueños; los argumentos de nuestras historias son dramas arquetípicos desde su mismo comienzo; somos máscaras (*personae*) por

las que los dioses se personan (*personare*) [...]. Todas las expresiones de los arquetipos son traducciones de una metáfora en otra. Incluso las sobrias definiciones operacionales del lenguaje lógico-científico no son menos metafóricas que una imagen con la que se presente a los arquetipos como ideas raíz, órganos psíquicos o figuras mitológicas, o como los típicos estilos de existencia o las fantasías dominantes que gobiernan la consciencia.²

En vez de inquirir «qué es la filosofía»,³ uno podría preguntarse, por ejemplo, qué tipo de contenidos, es decir, qué actividades mentales, dimensiones espirituales, métodos, actitudes, prácticas e incluso patrones rituales y de comportamiento pueden suscribirse bajo el término *filosofía* entendido según la antigua acepción de camino que lleva a la sabiduría. Por tanto, nuestra intención es mostrar que la *philosophía* en sus formas pitagórica, platónica y neoplatónica está relacionada desde un punto de vista estructural, temático e incluso genético con las antiguas tradiciones de Oriente Medio, muy en especial con las de Egipto.

La principal característica de la filosofía helénica no es la racionalidad en cuanto tal (ya que las visiones mitológicas del mundo y sus respectivas estrategias filológicas o hermenéuticas son ya totalidades tanto o más racionales, sistemáticas y coherentes), sino la devaluación, al menos parcial, de las imágenes y su adhesión al razonamiento según las categorías abstractas y los «hechos al desnudo» de la lógica. Aun así, la principal tarea de esta filosofía permanece inalterada en su esencia: cambiar la pervertida naturaleza humana, transformarla y, en último término, conducirla a la felicidad, es decir, a su restaurada identidad divina. Esta tarea es herencia directa de las antiguas «filosofías», esto es, de los misterios de la muerte, la transformación y el renacimiento

espiritual, de sus consecuentes teorías cosmogónicas, sus sistemas de simbolismo arquetípico y los ejercicios ritualizados propios de una «vida divina organizada».

La historia convencional de la «filosofía occidental», establecida y canonizada entre los siglos XVIII y XIX, nos dice que la filosofía consiste en reemplazar el mito por la razón, dando así nacimiento a una sociedad racional basada en leyes racionales. Para la Ilustración europea, esto supone la eliminación de la religión y de todas las supersticiones irracionales. Aquí, la «filosofía» es identificada con una ocupación secular y racionalista dirigida contra los «ídolos» de la imaginación religiosa y de la fe, o, haciendo alguna concesión, con una apología racional de los sentimientos y la moralidad cristiana y su «natural» derecho de dominación mundial. Esta convincente identificación poskantiana de la filosofía con un discurso filosófico abstracto impera todavía hoy tanto en la consciencia académica como en la popular y provoca diferentes reacciones, en especial entre aquellos que han sido educados, por un lado, por tradicionalistas y, por el otro, por posmodernos.

Ananda K. Coomaraswamy, uno de los mayores exponentes del pensamiento tradicionalista contemporáneo, define la filosofía como «un saber acerca del conocimiento» y sostiene que «los problemas a los que debe enfrentarse son, como es evidente, los de la racionalización», aplicada a correlacionar la información provista por la experiencia sensible a través de la reducción de los particulares en universales. Dice:

Más allá de esto, la filosofía se ha ceñido a un saber no tanto acerca de tipos particulares de pensamiento sino más bien acerca del pensamiento, a un análisis de lo que significa pensar y a una indagación de cuál podría ser la naturaleza de la referencia

última del pensamiento. En este sentido, los problemas de la filosofía conciernen a la naturaleza última de la realidad, a su actualización o a su experiencia, entendiendo por realidad lo que sea en acto y no en potencia [...]. Entonces, el conocimiento no lo es de presentaciones individuales sino de tipos de presentación, o, dicho con otras palabras, de cosas en su aspecto inteligible, es decir, del ser que las cosas tienen en la mente del conocedor, ya sea como principios, como géneros o como especies. En la medida en que el conocimiento esté dirigido al logro de unos fines, lo llamaremos «práctico», mientras que si permanece en el conocedor será denominado «teorético» o «especulativo».⁴

Además de abstracta, la filosofía tiene que ser sistemática para constituir una totalidad lógica.⁵ Ahora bien, está claro que todos los grandes sistemas mitológicos y religiosos constituyen totalidades lógicas cerradas con base en premisas estrictamente metafísicas. Así, Coomaraswamy, siguiendo de alguna manera el ejemplo peripatético, habla de dos filosofías. La «filosofía primera», que está en concordancia con la «verdad revelada» (o que sirve como vehículo racional para la revelación), no es «en primer lugar deductiva y después inductiva, sino que es inductiva de principio a fin, y su lógica procede invariablemente de lo trascendental a lo universal, y de ahí a lo particular. Esta filosofía primera, tomando como garantía la proposición “así como es arriba es abajo”, y viceversa, es capaz de encontrar en cada hecho microcósmico el rastro o símbolo de una realidad macrocósmica y, en consecuencia, “probar” por analogía; pero este proceso, en apariencia deductivo, no se emplea aquí por la vía de la prueba sino por la de la demostración, donde no tiene cabida la prueba lógica, cuyo lugar es ocupado o por la fe (el *credo ut intelligam* de san Agustín) o

por la evidencia que pone de manifiesto la experiencia inmediata (*alaukikapratyakṣa*).⁶

Por consiguiente, el contenido de la metafísica se describe como el de «la Identidad Suprema, concebida como una inseparable unidad de potencia y acto, de oscuridad y luz».⁷

La definición de la metafísica a partir de su relación con el concepto monista de una Identidad Suprema absoluta no es evidente sin un considerable esfuerzo hermenéutico o sin la construcción de una metateoría universal capaz de satisfacer las exigencias particulares de la «mente filosófica» de acuerdo con unas premisas especulativas adecuadas. Estas premisas incluyen ciertas nociones acerca de la inmortalidad y la eternidad, la muerte y el renacimiento, así como una elaborada (y a menudo mitologizada) jerarquía de la existencia y una más o menos explícita teoría de los arquetipos divinos.

Aunque estén expresados en lenguajes mitológicos, simbólicos y rituales, todos estos conceptos filosóficos ya están atestiguados en la antigua civilización egipcia, y podemos encontrarlos en las raíces de la modernización helénica de aquella antigua «filosofía» basada en la identificación con los nombres y las cualidades divinas que formaban parte de las transformaciones alquímicas, logradas dentro de un marco oficialmente establecido por la semiótica teúrgica y la iconología de la realeza. A este respecto, Franz Rosenthal habla de «una variación común del concepto “yo soy tú”» (el paradigmático aserto místico) extendida por el antiguo entorno espiritual de Egipto, Asiria y la India. Rosenthal, militante del movimiento moderno, atribuye su origen al «borroso mundo de los anhelos mágicos» y lo argumenta como sigue:

La identificación mágica fue un tipo de procedimiento estandarizado que resultaba útil para resolver los misterios de

ambos mundos, el natural y el sobrenatural. Se afirmaba que este dios *es* ese otro dios, que *a es b*, y de inmediato se adquiría poder y desaparecían las dificultades. Los *brāhmaṇa* sánscritos están repletos de manifestaciones de este tipo: «Todas las deidades son Agni; todas las deidades son Viṣṇu». Del recién llegado que es examinado por el brahmán con la pregunta «¿quién eres?», se espera la respuesta «yo soy tú» [...]. En particular, las religiones gnósticas se caracterizan por la reconstrucción del sistema de poder que mantiene el mundo unido (o que podría desgarrarlo) por medio de intrincadas series de identificaciones mutuas entre las abstracciones metafísicas y las informaciones conocidas, sean físicas o históricas. Entender el sistema es el primer y decisivo paso hacia la salvación.⁸

El conocimiento de la divinidad sólo es posible mediante la identificación con la realidad divina, y esta identificación (o transformación gradual y tránsito a través de la serie de identidades) que culmina en unión es el objetivo final de la forma egipcia de la vida filosófica. Se trata de un camino que exige purificación, la correcta práctica de los ritos hieráticos, la perfección moral, la contemplación y unos conocimientos que resultan ser la principal fuerza directriz de la iluminación, de la transformación alquímica y de la restauración de la propia identidad divina.

Tanto la filosofía pitagórica como la platónica, aunque operen a distintos niveles epistemológicos y dialécticos, revelan los mismos patrones ocultos. Pese a que nuestro propósito sea explorar estos patrones y señalar (tanto como sea posible) las vías de transmisión esotérica, esta última cuestión será siempre secundaria e incluso marginal, importante sólo para los ingenuos entusiastas de la investigación histórica, cuya amplitud de miras se limita a las supuestas «influencias» empíricas o mecánicas. En resumen, diremos

que ciertos aspectos de la metafísica helénica (en especial, de la neopitagórica y de la neoplatónica) consisten en la designación y descripción filosófica de los mismos principios divinos y de idénticas manifestaciones cosmogónicas (idénticas desde la perspectiva de la *philosophia perennis*, aunque no coincidan del todo en el dominio de los hechos históricos) ya presentes de forma explícita e implícita en las imágenes y en los símbolos de los jeroglíficos empleados por los sacerdotes egipcios.

Los propios filósofos griegos rastrearon las semillas de sus *hairéseis* remontándose a la tradición hierática egipcia. Los neoplatónicos reconocieron el origen divino de la *philosophía* y la compararon con los ritos metafísicos o místéricos dedicados a la ascensión del alma y a su reunión final con el Intellecto demiúrgico (*Noûs*) y el Uno. Esta tarea mística (*devayāna*, el camino de los dioses en las *upaniṣad*) exigía un contexto ontológico, cosmológico e imaginal de la existencia humana que fuera inseparable de la abrumadora trama noética de las energías divinas. La palabra y la imagen, o cualquier otro símbolo teúrgico, eran esenciales para el proceso de unión del alma humana con sus paradigmas. El universo se entendía como una suerte de texto multidimensional escrito por la divina *sophía*, de modo que «hacer filosofía» sólo podía significar estar en concordancia con esta providencia que regía el mundo y valerse de cierta hermenéutica esotérico-sacramental para leer como era debido sus jeroglíficos ontológicos. Como dice Pierre Lory:

Los seres humanos despiertan al nombrar cualquier cosa del mundo, porque el nombre saca la realidad interna correspondiente a lo que existe dentro de uno mismo.⁹

Puesto que en las sociedades tradicionales los lenguajes humanos son tomados, al menos en ciertos aspectos ideales, como refracciones del cosmos noético y de su organización en la mente humana, el correcto uso creativo y ritualizado del culto en los propios lenguajes sagrados (junto con todos sus posibles acertijos, juegos de palabras, etimologías metafísicas, asociaciones y giros exegéticos) puede ser también reconocido como equivalente del «filosofar». El fin de este discurso transformador y de su «lectura» es la transmutación del individuo, su despertar y renacer.

Así pues, incluso moverse a través de los días cualitativos y simbólicos de un calendario sagrado no es más que seguir una «vía filosófica» hacia la anhelada integración divina imitando la circunvalación del Año. Estos ciclos anuales tanto demiúrgicos como teúrgicos, además de representar la peregrinación del individuo por los principios arquetípicos (y su dramática experiencia de lo sagrado), sirven como un verdadero modelo de filosofía personal en todos sus aspectos: místicos, sociales, políticos, económicos, éticos y estéticos. Si esta vía tradicional de participación, de experiencia directa a través del mito y de «sometimiento» (que, sin embargo, podría incluir el aspecto heroico de la iniciación y el juicio) puede llamarse «filosofía», entonces la actividad filosófica no se restringirá a ciertos casos extraordinarios, sino que se extenderá a quienes siguen su propio y «predestinado» camino a través del texto arquetípico de las teofanías, las máscaras y los cambios de polaridad de las identidades divinas (como los de Horus y Seth, o los de los *deva* y los *asura*) con los que se trasciende toda dualidad.

Cuando esta meta de la filosofía se formula en los radicales términos de las «identidades» metafísicas (pensemos, por ejemplo, en el objetivo final de la ascensión llevada a cabo por el Horus dorado en los *Textos de las pirámides [PT]*),

deberá entenderse como la construcción de la tumba o del altar para el sacrificio. En palabras de Coomaraswamy:

Lo que en metafísica se entiende por inmortalidad y por eternidad implica y demanda de cada hombre una total e inquebrantable negación de sí mismo y una mortificación final por la que muera y sea enterrado en la Deidad [...]. Para la Identidad Suprema, la muerte y la oscuridad no son inferiores a la vida y a la luz, ni el Asura al Deva [...]. Esto es lo que consideramos el propósito final de la filosofía primera.¹⁰

Designar esta iniciativa sagrada (en su origen relacionada con las tendencias particulares de las antiguas formas de pensamiento) con la expresión *filosofía primera* no es más que un convencionalismo inherente a la tradición del academicismo occidental. Sin embargo, la misma idea de renacimiento espiritual y unión última dominó tanto las prácticas de los cultos egipcios como el sofisticado pensamiento neoplatónico.

No es de extrañar que la modernidad (que en parte se asienta en el legado protestante) rechace de plano esta clase de filosofía sacramental y que, en su lugar, presente como filosofía su propia manera de explicar las cosas y de imponer reduccionistas fantasías ideológicas. Es incluso más interesante ver como la llamada posmodernidad disfruta rompiendo con toda la tradición filosófica (clasificada ypreciada hasta la idolatría por la modernidad) que presuntamente parte de Platón y Aristóteles hasta llegar a Descartes y Hegel.

Algunos críticos de las instituciones sociales modernas describen esta ruptura como una rebelión contra las tendencias totalitarias de la filosofía occidental y califican de saludable la impotencia de la mente para «pensar» lo que

llaman «lo otro», promoviendo en consecuencia toda forma de pura estupidez e irracionalismo en sustitución de una teología negativa. Así, Michel Foucault argumenta que

la muerte de Dios arroja a las llamas todas las formas previas y estables de pensamiento, y usa sus carbonizados restos para dibujar extraños y tal vez imposibles rostros.¹¹

Otro influyente escritor, Richard Rorty, habla de la absoluta bancarrota de la filosofía tradicional y de la «filosofía epistemológicamente centrada».¹² Su implacable crítica se dirige, en principio, contra la totalidad del proyecto epistemológico de la modernidad, comenzando por los seguidores de Descartes y Kant. Sin embargo, los relativistas posmodernos ridiculizan, al mismo tiempo y en un mismo envite, todos los sistemas metafísicos tradicionales (en especial, aquellos que pertenecen a la corriente neoplatónica) al ver en sus afirmaciones sobre la verdad y la belleza de lo divino puras ficciones ideológicas carentes de fundamento. Y se dice que a la filosofía también le aguarda este infausto final, pues tal actitud «posfilosófica» encuentra su propio disfrute solipsista en el rechazo de cualquier forma de teoría universal.

El mundo está del revés. Por eso sería un grave error pensar que una de las principales características del pensamiento posmoderno es su insistencia en la primacía de lo práctico sobre lo teórico. Podemos estar seguros de que la *prâxis* de autocomplacencia, olvido, desvío, alejamiento y pecado (todo un crimen en nombre de la democracia y de una especie de pseudohumanismo) no tiene nada en común con las *prâxeis* espirituales de purificación, *âskesis*, contemplación, autosacrificio, conmemoración y virtud. Los posmodernos que luchan contra el orden metafísico de las cosas

y contra toda *sharī'ah* (es decir, ley sagrada) ven en los valores del disciplinario y administrado mundo moderno la representación del dragón; en consecuencia, «esos valores han de ser destruidos para que el espíritu se transforme en un niño creador de valor en el que la vida vuelva a afirmarse».¹³

Tal y como señala Frithjof Schuon, cuando la salud espiritual se convierte en una fantasía es porque algo se ha olvidado u abandonado:

Por un lado, la inteligencia carece de valor efectivo, salvo que sus contenidos sean las verdades fundamentales que se han ido atesorando; por otro, la inteligencia debe estar en equilibrio con la virtud y la fe.¹⁴

Por consiguiente, el relativismo filosófico del «niño creador de valor» (para el que la sabiduría equivale a una seductora y agresiva prostituta) sólo tiene la capacidad de ironizar y sonreír con su persuasiva teatralidad lógica. Pero este enloquecido teatro posmoderno no nos dará a conocer la misteriosa historia de Khidr y Moisés (ni siquiera a través de los ojos del Mulá Nasrudín), sino que nos mostrará la desagradable farsa de una puesta en escena sadomasoquista y desprovista de valor. De acuerdo con el acertado comentario de Schuon, esto sucede porque «una inteligencia privada de toda verdad vive contra sí misma».¹⁵ En palabras de Gary B. Madison:

Nos condenamos sin solución al relativismo en el preciso instante en que hacemos como Richard Rorty y, al rechazar la noción metafísica de Verdad, rechazamos también todas sus metanarrativas, es decir, cuando nos negamos a aceptar la legitimidad de la teoría, que de por sí siempre busca alguna forma de validez *universal*. Del mismo modo, nos precipita-

mos en una especie de nihilismo cuando, al rechazar la noción metafísica de Realidad, seguimos adelante y afirmamos que las verdades de cada persona no son nada más que sus «ficciones» privadas, esto es, cuando equiparamos la ficción con la mera semblanza (o simulacro) y le negamos el poder de recrear o refigurar y, por tanto, de mejorar lo que llamamos «realidad».¹⁶

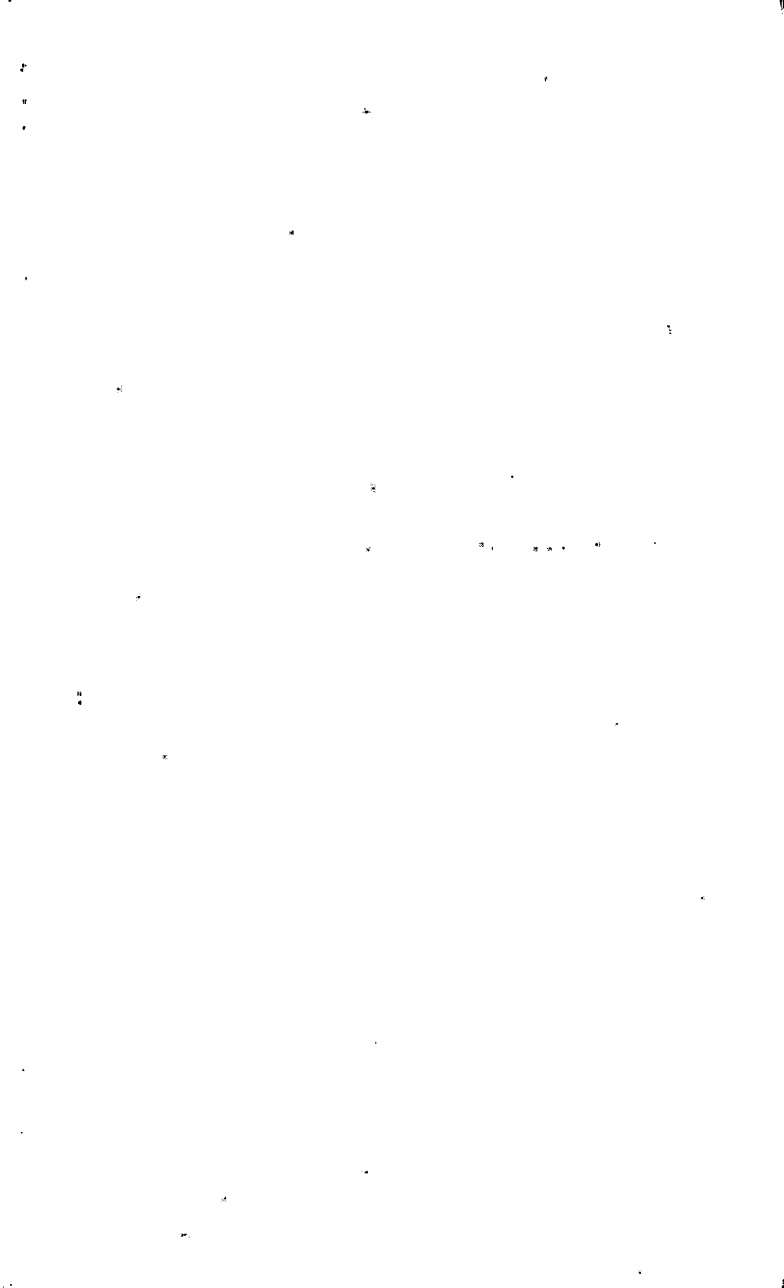
Nuestra prioridad no es argumentar contra las acrobacias mentales de quienes siguen a Rorty, ni declarar que estamos en posesión de cierta verdad «formal», signifique esto lo que pueda significar para cada cual. Nuestro propósito es bastante más humilde: lo único que pretendemos es examinar ciertos paralelismos entre el antiguo pensamiento egipcio y el helénico, y mostrar que la *philosophía* (aparte de otros aspectos importantes) está asentada directa o indirectamente en los patrones hieráticos de los antiguos cultos y puede reconocerse como un rito de transformación y renacimiento noético. El «quehacer filosófico» como rito hermenéutico (que en parte consiste en moverse a través del texto ontológico, es decir, a través del laberinto cósmico de ideas y pensamientos, palabras e imágenes, símbolos y acciones) no es sólo una entretenida empresa metafórica dentro del dominio de la retórica, sino que entraña la correcta restauración de la propia mente individual y augura la reunión final con los principios divinos. El consecuente discurso metafísico se basa en intuiciones noéticas, términos ambivalentes e imágenes paradójicas que configuran su adecuado «círculo hermenéutico». Éste no puede ser traducido al lenguaje positivista de los «hechos», ni convertirse en la «mera ficción sin vida» característica de los museos históricos contemporáneos, sin que se pierdan su oculta dimensión teúrgica, su gusto imaginativo y su transformadora *baraka*.

Aunque cada perspectiva hermenéutica construye y reconstruye el pasado con imágenes llenas de significado y más o menos coherentes, siempre tiene su fundamento en las expectativas y las necesidades espirituales de su audiencia, real o imaginaria, por lo que, además de imprudente, sería un error descartar la mayoría de estas perspectivas o ignorarlas en su conjunto por la sencilla razón de que su horizonte mental esté condicionado por el aprendizaje de otro tipo de discurso «científico». Teniendo siempre en cuenta la imagen metafísica más extensa y aceptando que las diferentes variaciones de la jerarquía (con independencia de que sean «invenciones» platónicas o neoplatónicas) serán validadas por la propia amplitud de su contexto ontológico, uno podría igualar *per analogiam*, por ejemplo, el Atum-Ra solar con el *Noûs* neoplatónico, o usar los términos *sejem*, *śakti* y *dýnamis* como si fueran intercambiables en ciertos casos. Estas comparaciones aisladas no pretenden ser la afirmación de la estricta coincidencia de sus objetos (figuras de pensamiento, formas literarias, símbolos, mitos y categorías filosóficas subyacentes), o, hablando en términos históricos, no tenemos intención de «probar» que cada concepto particular de una tradición concreta deriva directamente de otro semejante pero perteneciente a alguna otra cultura extranjera.

Citando otra vez a James Hillman (a pesar de su persistente tendencia a reducir y transferir las realidades noéticas al nivel de la imaginación psicológica):

Desde un principio la mente tiene que asentarse en el firmamento azul, como el trono de lapislázuli y zafiro del misticismo o como el cielo azur de Boehme, *philos sophía*. [...] éste es el lugar mítico donde se origina en imagen y forma el soporte metafórico para todo pensamiento metafísico. Ésta es la presentación de la metafísica en imagen y forma.¹⁷

La presente monografía consta de siete partes desiguales en extensión y subdivididas en capítulos. Las partes cuarta y sexta se escribieron como ensayos independientes que después fueron revisados e integrados en el libro. Este proyecto nunca se habría llevado a cabo sin el amable apoyo del Matheson Trust. Estoy agradecido por su considerable ayuda a Reza Shah-Kazemi, a Khalid Naqib y a Virginia, mi mujer.



Primera parte

Entender la filosofía antigua

Capítulo 1

La filosofía y la maravilla del asombro eterno

Uno debería ser cauteloso y no dar por sentado que la *philosophía* nació con Pitágoras (que, según Jámblico, visitó a los sacerdotes egipcios y de ellos adquirió toda la sabiduría que atesoraban; *Vita Pyth.*, 4)¹ sólo porque, de acuerdo con la tradición helénica, el pensador de Samos fue quien inventó este término. Para Pitágoras, la filosofía estaba asociada a la vía de Apolo y consistía en someterse a purificaciones, en cobrar consciencia de los principios divinos y en asimilarse progresivamente con Dios. Esta forma de vida pitagórica (*bíos Pythagorikós*; *Rep.*, 600ab) no puede oponerse a los ritos sagrados, pues la verdadera e inmortal naturaleza divina no se alcanza limitándose a la *theoría* o a la contemplación de los principios universales de la armonía, sino a través de una *prâxis* constituida por *âskesis* y *therapeía*. El propio Pitágoras conducía estos rituales hieráticos oculto tras un velo, y sólo aquellos que superaban los cinco años de pruebas, iniciaciones e inevitables purificaciones gozaban del privilegio de ver la cara del Filósofo, su divino *hegemón* (líder y guía espiritual). Por eso podríamos

aceptar, si bien con sutiles reservas, la declaración hecha por David R. Fideler:

Aunque el pitagorismo esté íntimamente relacionado con el pensamiento órfico del mismo período, el factor distintivo que con más claridad se interpone entre ambos es que para los pitagóricos la liberación de la rueda de la existencia no se obtiene a través de ritos religiosos, sino mediante la filosofía entendida como la contemplación de los primeros principios. Por tanto, la *philosophía* es una forma de purificación, una vía a la inmortalidad. Como ya han observado otros, mientras que los misterios eleusinos ofrecían una única revelación y el orfismo un tipo de vida religiosa, Pitágoras proporcionaba, además, una forma de vivir basada en la filosofía.²

Sin embargo, la *philosophía*, o, mejor dicho, el filosofar —entendido según la antigua acepción del término como una muy especial forma de vida y de *paideía*, como búsqueda de la verdad—, se inspira en patrones teúrgicos internos y en ritmos cósmicos. Sería un grave error considerar el «ritual» (*teleté* o *ritus*, esta última palabra muy próxima al concepto védico de *rta*, el orden universal mantenido por los constantes trabajos divinos, *theîa érga*) como una de esas ceremonias externas que tanto hieren las iconoclastas sensibilidades protestantes y modernas.

Quizá el «asombro» que, según los antiguos, provoca el «nacimiento de la filosofía» no tenga nada de arbitrario o de «espontáneo», en el sentido actual de la palabra, ya que es de segundo grado, esto es, la repetición del asombro cosmológico primordial. En el Egipto faraónico, el asombro ensalzado por los *bau* de Oriente (las manifestaciones espirituales de Thot) ante la salida, o el renacimiento, del sol es un reflejo del eterno asombro que constituye la gozosa

autoconsciencia divina ante la aparición del Sol noético, de Atum-Ra al emerger de las inefables aguas del abismo. Pero este asombro ante el amanecer no estaría completo sin el asombro ante el anochecer, cuando se revela el misterio de la muerte y Anubis guía al sol a la tumba, hacia el osírico templo interior de la transformación alquímica.

Si el asombro (*thaumázein*) ante la vida y la muerte, las glorias divinas y los misterios terrestres es el verdadero origen del filosofar, entonces podríamos estar de acuerdo con la afirmación de Christos C. Evangeliou de que la especulación filosófica es tan remota como la aparición del *Ánthropos*.³ Además, el pasaje correspondiente del *Teeteto* de Platón prueba que este asombro se aborda en lo que al concepto de iniciación se refiere:

Este sentido del asombro es la marca del filósofo. Es cierto que la filosofía no tiene otro origen, y fue un buen genealogista el que hizo de Iris la hija de Taumante [...]. Ahora bien, echa un vistazo alrededor y asegúrate de que ningún no iniciado pueda escucharnos. Por *no iniciado* me refiero a esa gente que cree que sólo es real aquello que puede agarrar con las manos y no admite que haya ninguna acción o proceso, o lo que sea, invisible que pueda aceptarse como real [*Theaet.*, 155de].

Platón sostiene claramente que el asombro filosófico es el causado por cosas reales pero invisibles, es decir, por las Formas, o realidades noéticas, y que no es por casualidad como se aprende o se alcanza este «milagroso» conocimiento filosófico con el que se asciende al reino de lo inteligible, pues constituye la esencia de la iniciación.

Además de iniciación y guía, la filosofía requiere tiempo libre, entendido como la condición necesaria para la vida contemplativa, siempre y cuando este «tiempo libre» no sea

un lastre para las obligaciones de la «vida litúrgica», tanto de la conducida en los templos egipcios como de la cotidiana que dictan las piadosas actitudes ascéticas. De acuerdo con el testimonio de Aristóteles:

Que esta filosofía no es una ciencia productiva se desprende claramente incluso de la historia de los primeros filósofos. Es por el asombro de éstos por lo que los hombres ahora comienzan a filosofar como se comenzó a hacerlo [...]. Un hombre perplejo por el asombro se verá a sí mismo ignorante; por eso hasta el amante de los mitos es en algún sentido un amante de la sabiduría, pues el mito se compone de maravillas [*Metaph.*, 982b, 11-19].

De ahí que cuando se establecieron todas estas invenciones también se descubrieran ciencias cuyo propósito no es ni proporcionar placer ni cubrir las necesidades de la vida, y que los primeros lugares en los que aparecieron estas ciencias fueran aquellos en los que los hombres empezaron a tener tiempo libre. Por esta razón las matemáticas aparecieron en Egipto, porque allí a la casta sacerdotal se le permitía disfrutar de una vida desocupada [*ibid.*, 981b, 19-24].

Aquellos académicos contemporáneos con una marcada inclinación ideológica (en concreto, aquellos cuyo escepticismo académico llega a convertirse en una suerte de siniestra ideología) basada tanto en la mitología «científica» moderna como en la posmoderna están condenados a la ceguera, por lo que se apresurarán a rechazar la siguiente afirmación de Isócrates sobre Pitágoras:

En una visita a Egipto se hizo estudiante de la religión popular y fue el primero en llevar a los griegos toda la filosofía,

y es obvio que se interesó con más rigor que otros por los sacrificios y la pureza ceremonial [*Busiris*, 28].

De acuerdo con Isócrates, los antiguos egipcios, firmes en su piedad y en su sabiduría práctica (*eusébeia kai phrónesis*), introdujeron el ejercicio de la filosofía (*philosophía áskesis*) para el alma como «una ocupación con el poder de establecer leyes e investigar la naturaleza del universo» (*ibid.*, 21 y sigs.). Este punto de vista nos muestra a Pitágoras como a un dotado e inspirado imitador que representó el papel de avatar filosófico para la joven civilización helénica y que edificó su filosofía sobre una tradición ya sólidamente establecida.

La afirmación de que la filosofía (en toda su variedad de formas, más allá del racionalismo discursivo occidental) comienza con el asombro significa remontarse al *tep zepi* (el Tiempo Primero egipcio), a las revelaciones noéticas y al Antepasado arquetípico de toda la humanidad. De hecho, la filosofía sólo se ocupa de un par de preguntas esenciales: (1) quiénes somos y (2) qué debemos hacer para mejorar nuestro ser y eludir la amenaza de la perdición. El conocimiento de nuestras identidades y de sus relaciones con el reino arquetípico no se produce por medio de las fluctuantes opiniones humanas y de sus caprichos: con frecuencia, este conocimiento es visto como si fuera enviado desde el más allá, revelado por Dios desde lo alto o desde lo más íntimo. Por eso no es de extrañar que Adán sea el primer profeta para los árabes y los musulmanes en general.

Este tema fue elaborado y desarrollado por el eminente sufí andalusí Ibn 'Arabī (a veces llamado Ibn Aflatūn, «hijo de Platón»), para quien Adán es el primer principio de reflexión y el espíritu de la forma reflejada. Según el *Shaykh al-Akbar*, Adán equivale al arquetipo de la humanidad, al

principio del proceso creador, próximo al Intelecto plotiniano (*Noûs*) o quizá su imagen en el dominio del Alma universal. Adán integra todas las realidades cósmicas y sus manifestaciones individuales, así como todos los nombres de Dios, de ahí que se haya visto en él a uno de los agentes del conocimiento eidético. Dice Ibn 'Arabī:

Si no fuera por la Realidad, que en cuanto forma [Su forma cualitativa] permea a todos los seres, y por las realidades inteligibles, ninguna determinación [esencial] se manifestaría en los seres individuales. Por tanto, esta dependencia que el Cosmos tiene de la Realidad es un factor esencial para su existencia [...]. Ahora ya eres conocedor de la Sabiduría relativa a la formación corporal de Adán, a su forma externa, así como te has hecho conocedor de su formación espiritual, de su forma interna, a saber, de que él es [según esto último] la Realidad y [según lo primero] también una criatura. Además, has aprendido a conocer su rango como síntesis [forma] de todo, lo que lo hace merecedor de la Regencia [divina].⁴

De acuerdo con la filosofía neoplatónica, el Intelecto divino piensa la totalidad del universo de las Formas que Él ha hecho nacer. Es el eterno creador y sustento de todas las sucesivas manifestaciones ontológicas; por eso, en cualquier tiempo específico y en cualquier lugar, alguien llevado por la necesidad podría entrever las mismas verdades y construir doctrinas metafísicas similares, aunque expresadas con términos, estilos e imágenes diferentes. Esta perspectiva nos provee de un firme fundamento para los incontables afloramientos de la «filosofía perenne». El ilimitado mundo noético (*kósmos noetós*) se caracteriza por una completa carencia de espacialidad y por contener los principios de toda posible sabiduría, a pesar de sus en ocasiones dis-

torsionados reflejos terrestres y de sus trayectorias históricas.

El único problema es que la mayoría de los pensadores modernos no pueden aceptar la «hipótesis» de las Formas o del Intelecto divino. Según las creencias modernas, cualquier filosofía que se aproxime, o asegure aproximarse, a la presencia divina, a la unidad o a la sabiduría acabará enzarzándose en la lucha por las verdades absolutas y confrontándose con su propia violencia mortal. El optimismo positivista promete una especie de salvación a través de un continuo incremento de información a veces inútil e incluso dañino para la integridad espiritual. Jacques Derrida podría estar más o menos en lo cierto al describir la violencia como la dominación ideológica ejercida a través de la metafísica (en el distorsionado sentido moderno del término), pero su gramatología lingüística ejerce una violencia similar o mayor.⁵ No es posible lidiar con las contradicciones presentes dentro del nivel del pensamiento discursivo con permanente ironía y cinismo, pues al final uno acaba abandonando por completo la «filosofía». Sin embargo, nuestra tarea es analizar las antiguas formas de pensamiento, las cuales son inseparables de la certidumbre noética, la revelación y la ascensión hasta la divinidad.

Capítulo 2

Aprender a vivir y aprender a morir

La tradicional *paideía* (educación) egipcia tenía la función de estimular una sabiduría superior e integral por el bien de todo el cuerpo del Estado (permeado y sostenido por el *ka* del faraón, el principio vital) y del alma (*ba*), ambos gobernados por el principio sagrado de *maat* (verdad, derecho, medida, justicia). Esta *paideía* estaba bajo el dictado de los sacerdotes (o filósofos, como sostiene Isócrates), pues éstos gozaban del tiempo libre (*schóle*) que permite el aprendizaje (*scholé*) destinado a la formación del hombre contemplativo (*anér theoretikós*). Si aceptamos que los antiguos helenos (y no sólo los pitagóricos) reverenciaban la forma egipcia de gobierno e imitaban sus ejercicios espirituales y sus enseñanzas con relación al alma, no cabe duda de que la *philosophía* es (al menos en ciertos aspectos) un producto puramente egipcio. En sí, *philosophía* (Isócrates fue uno de los primeros en usarlo) podría hacer referencia a un término egipcio análogo, hoy desconocido pero probablemente relacionado con algún compuesto de *meri* (amor) y *rej* (conocimiento).

No es necesario ser un héroe cultural para entender que el término *filosofía* puede cubrir e incluir diferentes formas de pensamiento no reducibles al «monomito» del racionalismo helénico, tan ensalzado por aquellos que tratan de excusar algunas supersticiones contemporáneas y de ocultar a toda costa sus propios crímenes intelectuales. Como observa John P. Anton al ocuparse de la confianza filosófica en *éros* y en el poder del *lógos* (el cual no puede subsistir sin el lenguaje divino del Ser y de la mitología sagrada):

Estoy seguro de que el derecho a filosofar, a obtener acceso a esta virtud intelectual, no es algo que uno se asegure pagando una cuota anual a la Asociación Americana de Filosofía.⁶

Es difícil decidir si el término griego *noûs* (inteligencia, intuición, percepción, entendimiento esencial y no discursivo) podría derivar del verbo egipcio *nu, nua* (ver, mirar), relacionado con el griego *noéo* (ver, percibir, observar); o si el griego *sophía* (sabiduría) deriva del egipcio *seba* (enseñanza, aprendizaje, estrella), como afirma con osadía Martin Bernal.⁷ Aun así, esta incertidumbre filológica no puede impedirnos reconocer la existencia de la «filosofía» egipcia, o su amor por la sabiduría y el aprendizaje. El término *sebayt* (enseñanza) ya fue usado por los egipcios para designar una amplia variedad de textos relativos a doctrinas, súplicas y alabanzas, incluyendo los pertenecientes a la literatura sapiencial. Antiguos sabios (a veces convertidos en autoridades arquetípicas) como Hordyedef, Imhotep, Neferti, Jeti, Ptahemdyehuti, Jajeperreseneb, Ptahhotep y Kaires, mencionados en el *Papiro Chester Beatty IV*, de datación ramésida, podrían ser reconocidos como guías espirituales y como filósofos. Además, creemos que alguna forma de filosofía puede inferirse del simbolismo del arte sagrado y

de los ritos del templo, debido, entre otras cosas, a que la posterior filosofía platónica será modelada, consciente o inconscientemente, de acuerdo con patrones rituales ocultos.

La literatura sapiencial constituye una pequeña y puede que «modernizada» parte de la copiosa producción escrita del antiguo Egipto. En ella se asigna la posición central a Neter («Dios» como ente anónimo), contemplado como el «Creador y Sostén de todas las cosas», el «Señor soberano», el «Juez supremo y Socorro siempre presente», el «invisible y omnipotente Pastor de la humanidad». Las responsabilidades del hombre hacia Él consisten en la adoración, la obediencia y la confianza, especialmente enfatizadas en el período ramésida, durante el cual la piedad personal se convirtió en modelo de virtud. No cabe duda de que el ideal del verdadero hombre silencioso (*ger maa*), que podemos encontrar por primera vez en la literatura sapiencial egipcia más antigua y que más adelante fue desarrollado por las teologías del Imperio Nuevo (1550-1070 a.C.), se corresponde con el ideal pitagórico. Este concepto de «silencio» no se reduce a la prerrogativa de los iniciados que afrontan el Principio inefable, sino que se extiende a la adecuada actitud que el devoto debe observar tanto en su corazón como ante la deidad en el templo, a las buenas maneras en presencia del maestro, de un alto cargo o de un amigo, al autocontrol (*ger*) y a la moderación de las pasiones ejercida por el «alma racional», dicho sea en términos helénicos. En ocasiones, este principio ordenador se entiende y representa como el abrumador *ka* del faraón, el mismísimo hijo de Ra.

Los antiguos textos egipcios tratan del destino del alma (*ba*) en el Otro Mundo y sirven de motivación para la buena vida aquí y ahora, cumpliendo con la voluntad de Dios (*se-jeru en neter*). Las admoniciones inscritas en la tumba de

Petosiris, renombrado sabio y sacerdote de Thot hacia el siglo IV a.C., se dirigen al hombre vivo:

A ti que te aproximas y a cada hombre que sepa leer las escrituras, ven y lee las inscripciones que hay en esta tumba, que yo te guiaré por el camino de la vida, te diré cuál deberá ser tu conducta, [para que puedas llegar al puerto de la ciudad] de las generaciones. Debes aferrarte a lo que yo te diga; así descubrirás su valor y me estarás agradecido por ello.⁸

Este y otros textos (*sebayt*) semejantes aconsejan al lector seguir la verdad y la sabiduría en cada ocupación, es decir, vivir y partir hacia el bello Occidente (a morir) de acuerdo con los patrones establecidos por el piadoso y recto siervo de Dios.

El estudiante de las antiguas civilizaciones debe recordar siempre que incluso en la Antigüedad grecorromana la filosofía era considerada una guía espiritual para alcanzar una vida feliz, así como una iniciación orientada a una exitosa transformación e integración en el «coro divino» después de haber muerto.

Ilsetraut Hadot describe la filosofía antigua según dos fórmulas paradigmáticas: aprender a vivir y aprender a morir, entendida esta última como la premisa lógica de la primera.⁹

A la luz de esta perspectiva, la *philosophía* sería un método para eliminar nuestros miedos irracionales, ambiciones y pasiones, para transformar y recuperar nuestra identidad esencial, que requiere del aspirante que actúe de manera piadosa y sagrada (*eusebôs kai hósios*) hasta que cobre consciencia de que todas las iniciaciones y visiones son concedidas en su intelecto por los poderes que se hallan ocultos en el interior del inmenso templo de los dioses, que no es

otro que el universo. Si como dice Tales de Mileto «todo está lleno de dioses» (frag. 22DK), será entonces necesario ser piadoso para hacer filosofía.

Una vez establecido el paralelismo entre (1) un templo para iniciaciones como el de Eleusis y (2) el cosmos, el más sagrado de los templos, los seres humanos se vuelven espectadores de abundantes maravillas y espectáculos iniciáticos (*ta mystiká theámata*) en uno y en otro. Por eso los antiguos egipcios presentan como imagen de la estabilidad de los principios «el más sagrado de los templos, que no es otro que el mundo» (Proclo, *In Tim.*, I, 124, 16-19). El tiempo entre el nacimiento y la muerte será un ininterrumpido festín litúrgico que tendrá que ser llevado a cabo de la manera apropiada:

El mundo es el templo más sagrado y el más digno de Dios; el hombre es introducido en él al nacer y allí no contemplará estatuas [*agalmáton*] hechas por manos humanas y privadas de movimiento, sino realidades sensibles que el Intelecto divino ha llevado a la existencia por imitación de las realidades inteligibles, como dice Platón [...]. Nuestra vida, que es una perfecta admisión e iniciación en estos misterios [*mýsesin ónta kai teletén teleiótaten*], debe estar llena de confianza y alegría [...]. Porque estos festines que Dios nos ofrece y en los que Él es el divino mistagogo serán profanados si nos pasamos la mayor parte de nuestro tiempo entre lamentos, recriminaciones y extenuantes desconsuelos [Plutarco, *De tranquillitate animi*, 20, 477cd].

En la Antigüedad, el aspecto teórico de la filosofía, si es que éste existió al margen del teológico y el mitológico, estaba subordinado al aspecto práctico. Este último (que incluía la contemplación) es lo que se entendía propiamente

como «filosofar» y se aplicaba a todos los aspectos de la vida, ya fueran políticos, éticos, litúrgicos o místicos. Considerada una guía espiritual y una educación encaminada hacia todo bien, belleza y saber, la antigua filosofía sólo fue utilizada de forma secundaria como medio para explicar el mundo teóricamente. Y esta explicación, junto con el conocimiento lógico y epistemológico de la realidad, sirvió de icono con el que hacer accesibles las condiciones intelectuales necesarias para una vida feliz, para la transformación y el ascenso espiritual (*anagogé*), o regreso (*epistrophé*), al Primer Principio, fuente de todos los seres, de la vida y la inteligencia. Sin embargo, las escuelas filosóficas nacidas en los siglos IV y III a.C. introdujeron un nuevo tipo de guía espiritual («un organizado trabajo del amor» que aspiraba a racionalizar el pensamiento y la conducta) al entender que el autoconocimiento moral y ontológico debía preceder a todo progreso espiritual en el descubrimiento filosófico de la verdad oculta (*alétheia*).

De toda tradición filosófica se esperaba que enseñase a sus adeptos cómo morir. Este propósito se conseguía a través del análisis crítico de los fenómenos, del examen de uno mismo y de una *áskesis* ampliamente derivada de fuentes egipcias y pitagóricas. Se utilizaban distintos tipos de comentarios, explicaciones alegóricas e interpretaciones simbólicas, algunos hallados en los textos de acceso restringido de los propios fundadores de la *haíresis*, otros basados en oráculos divinos y en ritos sagrados. Estas prácticas hermeneúticas se enseñaban como guía hacia la transformación interna y el renacer espiritual. Sin embargo, las escrituras y los sistemas lógicos de pensamiento, contruidos mediante los poderes del razonamiento discursivo, eran contemplados como simples sustitutos temporales de las instrucciones personales proporcionadas por el guía espiritual (*kathe-*

gemón, hegemon). El maestro nos muestra el camino, de modo que debemos confiar en él y tratarlo como a un padre divino. De acuerdo con esta línea de pensamiento tradicional, el estoico Epicteto nos plantea una pregunta reveladora:

¿Estoy preparado para dirigirme a mi maestro y obedecerle como a un oráculo? ¿O acaso soy como esos que, llevados por su necesidad, sólo van a la escuela a aprender la historia de la filosofía y a estudiar libros que no llegarán a entender para explicarlos después a otros cuando se presente la ocasión? [*Discursos*, 2, 21, 10].

Capítulo 3

Antiguas prácticas sapienciales

Contrarias a la opinión dominante, que, expresada como un dogma racionalista, sostiene que la filosofía antigua (o la filosofía, sin más) es o bien una construcción sistemática de carácter intelectual y teórico, o bien una actividad de demolición sistemática, investigaciones recientes muestran que la filosofía antigua consiste principalmente en la contemplación de las bellezas cósmicas y de los arquetipos noéticos, además de ser la culminación de un *télos* presente desde un principio en el alma humana. Christos C. Evangeliou subraya que, para Platón y Aristóteles, el verdadero filósofo griego es entre los hombres el más amado por los dioses (*theophiléstatos*) helenos. También cita la afirmación hecha por Sarvepalli Radhakrishnan de que «las *upaniṣad* nos hablan de la manera en que la identidad individual se aproxima a la realidad última a lo largo de su viaje interior, como una ascensión interna», y añade que, si la tradición filosófica helénica que va de Pitágoras a Proclo fuera entendida como es debido, se observaría que está imbuida de este mismo objetivo.¹⁰

Arthur Hilary Armstrong incide asimismo en que la filosofía como preparación para la muerte era para los antiguos filósofos una exigente forma de vida que requería un intenso estudio de la realidad en su conjunto, y no el mero entendimiento «científico» de las cosas.¹¹ La filosofía no sólo se interesa por el bienestar humano, sino también por la búsqueda de la sabiduría necesaria para transformar el alma. De acuerdo con Plotino, significa recuperar el «antiguo estado» (*archaia katástasin*) del alma (*Enn.*, IV, 7, 9, 31; véase Platón, *Rep.*, 547b, 6-7). Es lo mismo que ser iluminado por la sabiduría que mana del Bien, es decir, por la verdad que el Bien irradia sobre todos los seres inteligibles. El alma, purificada y vuelta inmaculada por obra de la filosofía, recupera así la semejanza con el «dios vivo» (*chrysós émpsychos*; *Enn.*, IV, 7, 10, 48):

Esta alma deja claro que sus maldades son añadidos externos que vienen de algún otro lugar, y que una vez purificada se harán presentes en ella las mejores cosas, pues la sabiduría y todas las demás virtudes son su patrimonio. Entonces, cuando el alma se eleve otra vez hacia sí misma será porque con seguridad pertenece a esa naturaleza que aseguramos que es toda divina y eterna. Dado que la sabiduría y la verdadera virtud son atributos divinos [*phrónesis gar kai areté alethés theía ónta*], no podrán aparecer en cualquier ser mortal, de modo que alguien así [que posea estos atributos] ha de ser divino [*theíon*], pues debido a su parentesco y consustancialidad [*diá syngéneian kai to homooúsion*] tiene un sitio entre las realidades divinas [*Enn.*, IV, 7, 10, 11-20].

Habiendo ascendido hasta la divinidad, el filósofo sabio puede pronunciar, a la manera de Empédocles: «Saludos, yo soy para vosotros un dios inmortal» (*chaíret, egó d'humîn*

theós ámbrotos). Los grandes maestros sufíes, como Abu Yazīd al-Bisṭāmī (m. 874) y al-Hallaj ibn Mansur (m. 922), se inscriben sin duda en una corriente muy parecida de «embriaguez espiritual» (*sukr*) y arrebatos extáticos (*shatahat*).

De acuerdo con Pierre Hadot, quien ha investigado en profundidad tanto la naturaleza de la antigua *philosophía* como sus géneros literarios, reglas retóricas, estrategias exegéticas y ejercicios espirituales, es evidente la diferencia entre filosofía y discurso filosófico implícita en la definición platónica de la filosofía como preparación para la muerte (*Phaed.*, 67cd). Platón viene a decir que la filosofía consiste en liberar el alma de las pasiones, y que esta liberación sólo se alcanza a través de la práctica de las virtudes y del conocimiento, siguiendo unos ejercicios concretos y apartando todo lo que no sea en sí verdad. La filosofía antigua, que sana las enfermedades del alma educando de acuerdo con una forma de vida radicalmente nueva, acaba con el olvido y no se limita a elaborar «discursos sobre objetos, aunque éstos sean los más elevados, pues su único deseo es conducir el alma a una vida en íntima unión con el Intelecto y el Bien».¹² Por tanto, *philosophía*, el amor por la sabiduría, es un arte de amar, ver, entender y vivir, y no una técnica con la que construir una jerga reservada a los especialistas. Es un método de purificación y de ascensión espiritual que requiere una transformación radical del pensamiento y de la existencia de uno mismo con el fin de alcanzar el *télos* que la «sabiduría» representa. La verdadera sabiduría no nos enseña mediante discursos; nos hace «ser» de otra manera al unir conocimiento (*gnôsis*) y ser (*ousía*).¹³

Aunque se considere que éste es el conocimiento de las causas y los principios, es decir, *próte philosophía*, «filosofía primera» según Aristóteles (*Metaph.*, 981b, 25-982ab), para algunos filósofos antiguos se trataba de un conocimiento inefable. Así pues, para ser un amante de la sabiduría, para

vivir una vida filosófica, para «filosofar», no es necesario desarrollar un discurso lógico-racional, en el sentido de un elaborado sistema con el que llevar a cabo investigaciones académicas. Todo individuo que viva según las normas del intelecto (*noûs*) o guiado por los preceptos que haya elaborado el fundador de alguna escuela (*haíresis*) será considerado filósofo.

Pero ¿qué sucede con aquellos que conscientemente viven conforme a patrones divinos revelados, paradigmas míticos y ritos sacramentales? ¿Pueden ser vistos como filósofos?, ¿por qué? Lo que está claro es que si las definiciones de *filosofía* y de *filosofar* siguen ciñéndose a ciertas formas históricas de lógica y de racionalismo, la actitud de la *philosophia perennis* será tildada de acrítica e incluso de estúpida. Entonces, ¿por qué debería uno dejarse cautivar por el término *filosofía* y, una vez cautivado, intentar expandir su significado con el fin de abarcar tantas formas diferentes de pensamiento religioso y de prácticas cúllicas y devocionales?

Nuestra posición, que reconoce la universalidad (aunque no la uniformidad) del amor por la sabiduría y de nuestro anhelo de alcanzarla, no es más que una de las muchas perspectivas filosóficas posibles fuera de los límites de las espurias ficciones modernas y posmodernas. Por eso aprobamos la validez de este uso ampliado del término *filosofía* a pesar de la actitud negativa y el desprecio que muestran los pensadores que han usurpado el sentido correcto de esta palabra. Además, no son pocos los casos en los que las opiniones de los antiguos (en especial, las de aquellos que dieron continuidad a la tradición pitagórica) prestan un apoyo considerable a nuestro punto de vista. Centrémonos ahora en algunos de estos numerosos testimonios históricos.

El tradicionalismo tanto espiritual como intelectual de la Roma tardía no hacía distinción alguna entre la verdad

revelada por los oráculos y la que expresaban los sujetos poseídos por la divinidad o los filósofos inspirados. La única reserva es la que hizo el emperador Juliano en la siguiente afirmación, en la que defiende la desigual validez de diferentes «filosofías»:

Sólo la filosofía es apropiada para nosotros [los sacerdotes], y, entre los filósofos, únicamente aquellos que reconocen a los dioses como guías de su *paideía*; por ejemplo, Pitágoras, Platón, Aristóteles y los partidarios de Crisipo y Zenón. Así, no debemos ocuparnos de todos los filósofos, o de todas sus doctrinas, sino limitarnos a las filosofías que nos imbuen de piedad y nos enseñan a conocer a los dioses [*Ep.*, 89b].¹⁴

Según Juliano y otros neoplatónicos célebres por sus preocupaciones cúllicas, Platón es el portavoz autorizado de los misterios divinos, y sus enseñanzas deben ser leídas, interpretadas y seguidas esotéricamente de la manera oportuna. Han de ser armonizadas con oráculos y revelaciones concedidas por los dioses a las «diferentes naciones». En su carta al filósofo Teodoro, sumo sacerdote «de todos los templos de Asia», Juliano dice:

Por supuesto, yo no soy de los que creen que el alma perece con el cuerpo o junto a él; tampoco creo en ningún ser humano, sólo en los dioses [*toîs theoîs de mónon*], pues lo más digno de crédito es que el conocimiento más perfecto sobre estos temas sea exclusivo de los dioses; y en verdad hemos de usar la expresión *digno de crédito* para lo que es inevitablemente cierto, ya que es propio de los seres humanos conjeturar sobre estos temas, mientras que los dioses deben tener un conocimiento completo [*Ep.*, 20].

El verdadero conocimiento sobre la materia divina no puede derivarse del razonamiento discursivo humano. Sólo puede ser enviado «desde lo alto», desde el reino de las Ideas, o revelado por el Intelecto divino a la inteligencia humana, siempre y cuando esta última esté purificada (tal es el propósito de los ejercicios espirituales) y, de este modo, sea capaz de recibir un destello de la Luz suprema. Así, como sostiene Damascio, para un auténtico filósofo no basta con estar instruido en los rudimentos externos de la filosofía, relativos a una multitud de teorías y de deslumbrantes silogismos. Si una persona «alberga un alma estéril y carece de verdadero conocimiento» (*Isid.*, 33), no podrá ser reconocida entre aquellos que pertenecen a la raza sagrada (*hierá geneá*), ni ser considerada un verdadero filósofo. Por tanto, los escépticos, los epicúreos y aquellos platónicos que han adquirido un aprendizaje sólo externo (por muy impresionante que pueda llegar a ser) quedan excluidos del círculo de los verdaderos filósofos. No son «hombres divinos» (*theíoi ándres*), ya que los verdaderos filósofos son las almas aladas que han logrado (o al menos han emprendido) su ascenso y residencia en «el plano de la verdad».

A los filósofos pertenecientes a la raza sagrada se los describe como poseedores de una santidad intrínseca: viven aparte, «dirigiéndose a la vida dichosa que agrada a los dioses, devotos de la filosofía y adoradores de los seres divinos» (*ibid.*, 95). En contraste con este elevado ideal, la cultura humana y el riguroso aprendizaje discursivo no pueden ser suficientes. Se requieren la posesión divina (*enthousiasmós*), la separación del alma respecto del cuerpo (*ékstasis*) y la ascensión (*anagogé*) al reino de la divinidad:

Los que se dedican a cosas perecederas y humanas, o quienes se apresuran en ganar entendimiento, o aquellos tan ansio-

sos de adquirir conocimiento [*philomathés*] obtendrán muy poco de la gran sabiduría divina. Entre los antiguos, Aristóteles y Crisipo tuvieron tanta ansia de conocimiento y se afanaron tanto que no completaron el ascenso pese a estar inmensamente dotados [*ibid.*, 36].

El «conocimiento» mencionado en este extracto de Damascio no tiene nada que ver con la *gnôsis* hermética ni con la *epistême* platónica; se trata de una pasión desmedida por aprender desligada de la práctica de la elevación espiritual, como la de los filósofos y los científicos occidentales de hoy. Los neoplatónicos distinguen entre la filosofía vulgar, concerniente a la contemplación filosófica abstracta y a una *paideía* convencional, y la filosofía sacerdotal o divina, practicada «por verdaderos sacerdotes [*hypó de tînon hieréon alethinôn*] que han adoptado la manera de vivir apropiada para iniciarse en los misterios» (Proclo, *Plat. theol.*, I, 1). Esta filosofía «sacerdotal» es la que conduce a la unión con los dioses; al menos en parte, es herencia de las antiguas civilizaciones orientales y se relaciona con piadosos actos sacramentales, imitaciones teúrgicas y nombres divinos.

Así, el emperador Juliano elogia a los antiguos por «no poseer un conocimiento como el nuestro, fabricado y adquirido, y llevar con naturalidad una vida filosófica [*áll' autophyôs philosophoûntes*]» (Or., III, 82b). En este caso, *con naturalidad* significa «con cercanía» al origen divino, a la Edad de Oro, vivir con un conocimiento revelado «de manera natural», no adquirido por la práctica discursiva y la construcción sistemática. Podemos estar seguros de que estos «antiguos» no son los «primeros filósofos griegos» que nosotros conocemos a través de las historias convencionales de la filosofía, sino, con toda probabilidad, sabios egipcios, mesopotámicos, fenicios o indios.

Capítulo 4

La verdadera filosofía antigua y el camino de la vida piadosa

En torno al 180, el filósofo platónico Celso escribió un libro contra los cristianos titulado *Alethés lógos*, que no ha llegado hasta nosotros. Pero por fortuna se han conservado ciertos fragmentos en *Contra Celso*, de Orígenes, uno de los cuales dice lo siguiente:

Hay una antigua doctrina que ha existido desde el principio y ha sido preservada por las naciones, las ciudades y los hombres de mayor sabiduría [*Contra Celsum*, I, 14].

Las naciones más sabias son aquellas célebres por su filosofía o sus misterios, es decir, las de los egipcios, asirios, hindúes, persas, odrisios, samotracios y eleusinos. J. C. M. van Winden argumenta que, en realidad, *alethés lógos* significa «verdadera sabiduría», en lugar de «verdadera doctrina» como sostienen Henry Chadwick y otros académicos.¹⁵ Pero esta controversia no es importante para nuestro tema. Lo único que hace Celso es ratificar la creencia compartida en su tiempo de que fue en el principio cuando la verdad re-

ligiosa y filosófica brilló con más intensidad. En otras palabras, está aludiendo a tradiciones primigenias, sean éstas «sapienciales» o «filosóficas». Ni siquiera distingue entre la filosofía y los cultos místéricos, pues en el mismo contexto menciona a eleusinos (que no fueron una «nación» en el sentido habitual del término) y asirios (constructores de un gran imperio y cuyo nombre se empleó un tanto a la ligera en tiempos de Roma).

Por otro lado, también Clemente de Alejandría afirma la existencia de una antigua filosofía repartida por todo el mundo civilizado, ya que cada nación tuvo sus propios filósofos y sabios:

Creo que fue por reparar en el gran beneficio que se obtiene de los sabios por lo que todos los brahmanes, odrisios y getas, así como el pueblo de Egipto, honraron a estos hombres e hicieron de la filosofía una institución pública, y examinaron sus palabras como textos sagrados, como también hicieron los caldeos y los habitantes de la feliz Arabia (así la llaman) y de Palestina, y una considerable parte de los persas, lo mismo que otros incontables pueblos [*Strom.*, I, 68, 1].

Para el académico moderno es muy incómodo encontrarse con «filosofías antiguas» incluso en el sur de Arabia, por lo que rechazará, sin más, esta y otras informaciones similares tomándolas por historias absurdas. Pero está muy documentado que el cristianismo primitivo reconoció en sí la prolongación y el cumplimiento de una filosofía antigua. Por tanto, debemos prestar atención a cómo los primeros cristianos describen la verdadera filosofía. De acuerdo con Justino Mártir, autor del *Diálogo con el judío Trifón* en torno al 160:

La filosofía es con justicia lo más grande y honorable que los hombres pueden poseer. Ella sola nos conduce a Dios y nos une a Él, y son en verdad sagrados aquellos que se encomiendan a la filosofía. Lo que sea la filosofía en realidad y la razón por la que fue enviada a los hombres son cuestiones que se escapan a la multitud. Si no fuera así, no habría platónicos, estoicos, etcétera [*Diálogo*, 2, 1].

Este pasaje prosigue diciendo que la verdadera filosofía es enviada a los hombres y que su fundamento último se halla en la autoridad divina, porque «ella sola nos conduce a Dios y nos une a Él». Por ser el conocimiento del ser (*epistémē tou óntos*), la filosofía lo es también de Dios, de lo que es verdadero y existe verdaderamente. Ver a Dios es el objetivo de la filosofía de Platón (*ibid.*, 2, 6). Por eso el platonismo es visto como algo muy próximo a la revelación, «enviado» con toda certeza a Platón. En el *Diálogo* de Justino, Trifón el Judío formula la siguiente pregunta:

¿Acaso no es Dios aquello de lo que se ocupan todos los filósofos? ¿Acaso no han investigado Su soberanía y providencia en cada ocasión? ¿Y no es la indagación acerca de lo divino la tarea de la filosofía? [*Ibid.*]

Para Clemente de Alejandría, la filosofía es una de las formas de poner en práctica la sabiduría, y esta última, el entendimiento científico de los asuntos divinos y humanos, y de sus causas (*Strom.*, I, 30, 1). Puesto que el Señor en persona nos dice «Yo soy la verdad» (Juan 14, 6), la filosofía, por ser un don directo de Dios, también tratará de las cuestiones relacionadas con la verdad y la naturaleza del universo. Los auténticos iniciados serán aquellos filósofos que hayan recibido su conocimiento de la verdad suprema,

del propio Dios (*Strom.*, I, 32, 4). Clemente de Alejandría sostiene que «el camino a la verdad es único, aunque haya diferentes sendas desde diferentes lugares que se reúnen en este camino como riachuelos fluyendo hacia un río perenne» (*ibid.*, I, 29, 1).

No le impresiona la filosofía helénica, que a su juicio es una exhibición de habilidades sofistas; a menudo sólo ve en ella un poder que mediante argumentos se ejerce sobre la imaginación para implantar opiniones falsas. Por tanto, junto con la filosofía helénica, a la que compara con un fuego menor (digamos que robado por Prometeo) que tuvo la fortuna de prender una luz productiva (un resto de sabiduría), Clemente distingue una filosofía no helénica venida sin más mediación de Dios y afirmada sobre el conocimiento divino y la fe. Apoyándose en tradiciones bien establecidas, demuestra que los helenos tomaron prestado mucho de esta sabiduría. Clemente cita con gran satisfacción a Megástenes, el embajador de Seleuco I en la India (ca. 350-290 a.C.), quien escribió en el tercer volumen de su *Historia de la India*:

Cuanto los antiguos dijeron sobre la naturaleza también lo dicen filósofos de fuera de Grecia, los brahmanes en la India y las gentes llamadas judías en Siria [*ibid.*, I, 72, 25].

Tomando la información necesaria del libro *Sobre los símbolos pitagóricos* de Alejandro Polihistor y de otras fuentes helénicas desconocidas, Clemente llega a afirmar que Pitágoras fue discípulo de Sonquis, sumo sacerdote de los egipcios; Platón, de Secnupis de Heliópolis, y Eudoxo de Cnido, de Conupis (*ibid.*, I, 69, 1). Y añade que de Pitágoras se dice que fue pupilo del asirio Zaratus e incluso de brahmanes (*ibid.*, I, 70, 1).

Afirma que la verdad es una y corre a cargo de la sabiduría. Las escuelas filosóficas, sean helénicas o no, «son como las ménades esparciendo los miembros de Penteo, cada una de ellas jactándose de sus limitadas afirmaciones como si fueran toda la verdad» (*ibid.*, I, 57, 1). No puede negar que en las Escrituras se aplica el término *sabio* a los «sofistas», aunque sólo sea para describir su excesiva preocupación por el lenguaje y su técnica: «Dedican la vida a distinguir las palabras y sus oportunas combinaciones, y a clasificar enunciados» (*ibid.*, I, 22, 4). ¿Son los sofistas verdaderos portadores de sabiduría? No puede proporcionar una respuesta clara. Quizá lo sean si pertenecen al grupo de Clemente y si la sabiduría se considera una propiedad heredada por judíos y cristianos. Dice: «La verdad concedida a los griegos no es la misma que la nuestra, aunque ambas compartan el nombre» (*ibid.*, I, 98, 4).

Los intentos cristianos de presentarse como los defensores de la verdadera filosofía antigua (supuestamente desviada de su origen y, al menos en parte, corrompida por los griegos) se debieron a circunstancias históricas y teológicas muy concretas. Tanto el diálogo inicial como la disputa con el helenismo fueron una de las prolongaciones de la tradición judía helenizada que a toda costa trató de mostrar su superioridad sobre el propio helenismo. Se recurrió a todos los trucos retóricos y mitológicos posibles con el fin de demostrar que Platón no era más que un ladrón y un imitador de Moisés.

Puesto que el cristianismo se alza entre el helenismo y el judaísmo, no debería sorprendernos que los seguidores del Cristo-Logos describieran ocasionalmente a Sócrates y a Heráclito como «cristianos» (Justino, *Apol.*, I, 46, 3). Las semillas de la verdad que éstos cultivaron pertenecen al Logos sembrador (*Lógos spermatikós*), al que debe ser adscrita

toda verdad presente en el género humano.¹⁶ Esta doctrina del *lógos* tiene raíces egipcias, como queda atestiguado por la llamada *Teología menfita* y por otros textos.

Según el escritor cristiano Eusebio, cada nación tiene un ángel de la guarda responsable de enviarle cierto conocimiento que no siempre es completo o correcto, dado que algunos de estos ángeles no pueden ver lo invisible ni ascender a la verdad suprema. Así es como fenicios y egipcios, por ejemplo, aprendieron a adorar los elementos celestes, esto es, los cuerpos visibles del firmamento.

Para Eusebio, religión (o devoción, *eusébeia*) y filosofía no son realidades separadas, sino que constituyen una unidad. El cristianismo sería una restauración de la verdadera filosofía antigua, pues los seres humanos ya debían de tener piadosas formas de filosofía incluso antes del tiempo de Moisés. Por tanto, el cristianismo vendría a ser una antiquísima forma de vida piadosa (*palaiótaton eusebeías políteuma*) y de filosofía (*archaiótate tis philosophía*) (*Demonstratio evangelica*, I, 2).¹⁷

En consecuencia, Eusebio no puede evitar los particularismos exotéricos en sus comentarios sobre las deficiencias de la filosofía y la religión «paganas»: la verdad que éstas puedan poseer debe de haber sido robada de los libros sagrados de los judíos. Aunque fue una opinión muy extendida, no es más que una pura fantasía enraizada en la mitificada creencia del estatus excepcional de los judíos, cuyas Sagradas Escrituras pasan a ser la única fuente de sabiduría a la par que todo un libro filosófico. Ni los egipcios ni los asirios, los persas o los hindúes podrían afirmar algo tan extremo.

Los griegos disponían de su propio mito político y cultural con el que afirmar la superioridad helénica: los helenos, pupilos de las antiguas civilizaciones en materia de ciencia,

religión y misticismo, lograron dar fundamento racional a las doctrinas de las antiguas naciones (por ejemplo, las de los egipcios, babilonios, asirios y fenicios), así como transformarlas y desarrollarlas. Orígenes expresa esta idea del siguiente modo:

Celso alaba a los bárbaros por ser capaces de descubrir doctrinas, pero añade que los griegos tienen la capacidad superior de juzgar el valor de lo que los bárbaros han descubierto, de establecer sus doctrinas y de ponerlas en práctica [*askesai pros aretén*] [*Contra Celsum*, I, 20].

Capítulo 5

El entendimiento de la filosofía antigua por Porfirio y san Agustín

Porfirio, es decir, Malco de Tiro, neoplatónico fenicio del siglo III, nos ofrece los testimonios de mayor alcance en torno a la *philosophía* y a otras formas análogas de sabiduría y vida espiritual que no se limitan al mundo grecorromano. Aunque Platón sea el portavoz de la filosofía, Porfirio incluye los pensamientos persa e indio en «la filosofía antigua». Parece que a su juicio es aceptable la prolongada y extendida opinión de que Zoroastro fue el precursor de la filosofía helénica, pese a sus enconados enfrentamientos con el gnosticismo acósmico, el cual subvirtió deliberadamente la cosmología del *Timeo* de Platón confiando en falsificaciones en torno a Zoroastro. Jesús Igal afirma que las hipotéticas relaciones entre la filosofía persa y la helena carecen de fundamento, y añade que

también Plotino estuvo en sus días escolares fascinado por el espejismo persa.¹⁸

Como ya hemos dicho, el término *philosophía*, en un sentido tan indeterminado como el que por lo común tenía en la Antigüedad, abarca toda modalidad de pensamiento religioso y hermenéutico, toda actitud teológica y sus consecuentes formas de vida. Así pues, *filosofía persa* podría hacer referencia tanto a un saber religioso como a uno político o moral.

Al hablar del «espejismo persa», Jesús Igal sigue a André-Jean Festugière, quien en el primer volumen de su fundamental trabajo de investigación *La Révélation d'Hermès Trismégiste* [La revelación de Hermes Trismegisto] dice (quizá en la estela de Franz Cumont) que el mundo grecorromano en tiempos de Porfirio estaba embelesado con el *mirage oriental* [espejismo oriental].¹⁹ Esta afirmación viene a significar que los griegos y los romanos se equivocaron al estimar que las formas orientales de sabiduría eran más antiguas y válidas que las suyas, así como más adecuadas para la realización espiritual, y que contenían ideas más puras acerca de la divinidad, basadas en revelaciones directas que trascendían la estrechez de su propio racionalismo y pragmatismo. Tanto griegos como romanos, inmersos en un estado de debilidad mental, influidos por sueños irracionales y sometidos a las artes seductoras de la imaginación, se volvieron hacia Oriente en busca de las antiguas formas de vida y sabiduría divinas. Pero, bien visto, más bien parece que Festugière erró su juicio, pues en caso contrario estaríamos forzados a considerar a los filósofos helénicos y a hombres de una cultura tan aristocrática como idiotas que no sabían lo que querían ni qué merecía ser perseguido. Sea como fuere, no tenemos ningún interés en criticar al brillante académico católico; nuestra única pretensión es mostrar que, para griegos y romanos, la existencia de antiguas o simplemente foráneas

formas de filosofía (distintas de las suyas propias) era un hecho evidente.

Porfirio describe en *Sobre la abstinencia* (confiando en los testimonios recogidos por el babilonio Bardesanes, es decir, Bar Daisan de Edesa) a filósofos indios que veneran con gran piedad a sus dioses, que se mantienen apartados todo el día y la mayor parte de la noche para orar y cantar himnos. Se trata de los teosofistas, o gimnosofistas, divididos en brahmanes y samaneos, ambos grupos comprometidos con el saber divino. De acuerdo con Porfirio:

Algunos de estos filósofos viven en las montañas y otros en los márgenes del río Ganges [...], y ni de entre los samaneos ni de entre los brahmanes que he mencionado sale ningún sofista, como tantos salen de entre los griegos, confundiéndonos con dudas, preguntándonos qué sería de nosotros si cada uno imitara su ejemplo [*De abst.*, IV, 16-18].

A partir del período helenístico prevaleció la persistente imagen de los gimnosofistas indios haciendo filosofía, y aquí *hacer filosofía* significa vivir en una soledad silenciosa y devota, consagrado a la oración y a la liberación del alma respecto del cuerpo. El objetivo de esta filosofía, también llamada por Porfirio *mores ac disciplina Indorum*, no es otro que alcanzar la inmortalidad. Los gimnosofistas indios poseían doctrinas filosóficas sobre la inmortalidad del alma, sobre la virtud y la purificación, sobre el deber de venerar a la deidad y sobre la posibilidad de exonerar el alma del ciclo de la existencia. Como afirmó Megástenes, algunos brahmanes indios sostenían lo siguiente:

Dios es luz, pero no una luz como la que vemos con los ojos, como la del fuego o la del sol; para ellos, Dios es la

Palabra con la que se refieren [...] al discurrir del intelecto, mediante el cual los misterios ocultos del conocimiento son comprendidos por los sabios [frag. LIV].

Sus opiniones coinciden en muchos puntos con las de los griegos; como ellos, los filósofos indios dicen que el mundo tiene un principio y está atado a su destrucción; dicen que es de forma esférica y que la Divinidad que lo hizo y lo gobierna está dispersa por todas sus partes. Sostienen que son varios principios los que operan en el universo y que el agua fue el empleado para la creación del mundo. Además de los cuatro elementos, habría un quinto con el que se produjeron el firmamento y las estrellas. La Tierra tiene su lugar en el centro del universo. En cuanto a la generación, la naturaleza del alma y otros muchos asuntos, sus puntos de vista son próximos a los de los griegos. A la manera de Platón, envuelven con alegorías sus doctrinas sobre la inmortalidad y el juicio futuro, y sobre tópicos semejantes [frag. XLI].

Por eso nadie en el mundo grecorromano debía de dudar de la existencia de la filosofía india en cuanto tal. Pero, como plantea Porfirio, el problema estriba en que sólo una pequeña minoría es capaz de seguir con rigor una forma de vida filosófica. Porfirio (que en parte malinterpretó las funciones soteriológicas de toda tradición íntegramente sagrada, tanto en su dimensión exotérica como en la esotérica) busca alguna vía universal de liberación con la que toda alma pueda escapar del ciclo de la existencia.

Una salida permanente y sin retorno no se corresponde con el ideal platónico, pero san Agustín comprendió a la perfección el sueño de Porfirio y vio en el cristianismo esa única vía universal que el discípulo de Plotino no llegó a encontrar. De acuerdo con el testimonio de san Agustín, para

Porfirio sólo los principios (*principia, archai*), es decir, (1) el Uno, o el Padre, y (2) el Intelecto del Padre (*Patrikós Noûs*), tienen la capacidad de purificar las almas hasta el extremo de hacer que escapen del renacimiento (*palingenesía*) dentro del ciclo de las transmigraciones, y así moren para siempre junto al Padre.²⁰

De acuerdo con san Agustín, Porfirio sostenía que el ascenso filosófico se reservaba a unos pocos. No siempre fiel a las doctrinas de su maestro Plotino, buscó «una vía universal para la liberación del alma que derivara de alguna filosofía verdadera, o de los *mores ac disciplina* de los hindúes, o de la ascensión de los caldeos, o de cualquier otra vía».²¹ Esto enfurece a san Agustín, que reprueba la postura de Porfirio (que sólo admitía el uso de la teúrgia para el mínimo ascenso pneumático, al contrario que Jámblico y otros neoplatónicos tardíos) con ardiente celo cristiano:

Esa doctrina no la tomaste de Platón. Fueron tus maestros caldeos quienes te persuadieron para llevar las debilidades humanas a las excelsas alturas del universo, al éter y al empíreo, a los firmamentos celestiales, con el fin de que tus dioses pudieran conceder revelaciones sobrenaturales a los teúrgos. En virtud de tu vida intelectual, te consideras superior a ese conocimiento sobrenatural. Tú, por supuesto, sientes que como filósofo no tienes la más mínima necesidad de someterte a las purificaciones del arte teúrgico, pero, como una especie de compensación por la deuda que has contraído con esos maestros, prescribes semejantes purgas a otros [...]. Como la mayoría no tiene el menor gusto por la filosofía, la consecuencia natural es que logras sumar muchos más clientes para esos maestros secretos e ilegales tuyos que candidatos hay para las escuelas platónicas. Te has convertido en el ángel y en el predicador de esos espíritus impuros que fingen ser los dioses del éter; te han

prometido que aquellos que vean purificada su alma neumática mediante el arte teúrgico regresarán al Padre y tendrán su morada entre los dioses del éter, aunque lo cierto es que esto es algo que no podrán cumplir [*Civ. Dei.*, X, 27].

A pesar de la actitud negativa hacia la teúrgia caldea y sus «ilusiones fantásticas», como hacia «todas las opiniones sin fundamento de los filósofos» (*ibid.*, VIII, 1), san Agustín es muy compasivo con los platónicos, sus primeros mentores, y con el maestro de éstos, Platón, «quien fue a Egipto a adquirir todas las preciadas enseñanzas que allí se enseñan» (*ibid.*, VIII, 4). Así es como lo argumenta:

Si Platón dice que el hombre sabio es el que imita, conoce y ama a Dios, y esta participación en Dios trae felicidad al hombre, ¿qué necesidad hay de examinar a los otros filósofos? Ninguno de ellos se aproxima tanto a nosotros como los platónicos [*ibid.*, VIII, 5].

Conceptos idénticos deben de haber sido sostenidos por los filósofos italianos, por Pitágoras y los pitagóricos, y quizá por otros seguidores de esa misma vía de pensamiento y de esa misma parte del mundo. Debe de haber otros que perciban y enseñen esta verdad entre aquellos que son reconocidos como sabios o filósofos en otras naciones: libios del Atlas, egipcios, hindúes, persas, caldeos, escitanos, galos, hispanos. Quienesquiera que hayan sido, nosotros consideraremos a esos pensadores sobre todos los demás y reconoceremos en ellos la máxima proximidad a la postura cristiana [*ibid.*, VIII, 9].

Mucho antes que san Agustín, Diógenes Laercio ya afirmó que la filosofía se difundió entre las naciones del norte de África, los gimnosofistas de la India, los magos

de Anatolia, los druidas, etcétera. Pero para san Agustín sólo son verdaderos filósofos aquellos cuyas enseñanzas se aproximan a las de Platón y la tradición platónica. La lista de estos filósofos es impresionante e incluye a egipcios, hindúes, persas y caldeos, entre muchos otros. Los verdaderos filósofos han concebido al Dios supremo como el Creador de todas las cosas y declaran que hemos sido creados a Su imagen y que de este único Dios derivan todo el bien y todo el conocimiento.

La filosofía así entendida conduce a la luz del conocimiento (que es el conocimiento de Dios y de nosotros mismos), a la felicidad y a las bendiciones de la vida. Olvidando por un momento todas sus reservas relacionadas con el «politeísmo» y los «intermediarios daimónicos entre hombres y dioses», san Agustín aprueba la definición platónica de la soberanía del Bien y de una vida de acuerdo con la virtud, exclusiva de aquellos que dedican sus días a imitar a Dios:

Platón no vacila al asegurar que ser filósofo es amar a Dios, cuya naturaleza es inmaterial. Se sigue que el buscador de la verdadera filosofía [éste es el significado de *phílos sophós*] alcanzará la felicidad cuando empiece a vivir en el goce de Dios [*ibid.*, VIII, 8].

Capítulo 6

Del suelo egipcio a la Hélade

Isócrates insistió en que la filosofía es un producto de Egipto llevado a Grecia y a Italia por Pitágoras; además, uno de los primeros usos atestiguados del término *philosophía* viene del *Busiris* de Isócrates. Al contrario de las convicciones mantenidas por la mayoría de los antiguos helenos (todas ellas consideradas verdades evidentes), los académicos modernos rechazan que Egipto fuera la cuna inicial de la filosofía. Esta opinión se ha ido estableciendo a lo largo de los últimos siglos y se puede entender como una de las consecuencias del continuo ataque que la «sabiduría» egipcia ha sufrido por parte de ciertos cristianos proclives a radicalizarse y por los positivistas modernos. Esta resistencia a reconocer la capacidad de los antiguos egipcios para desarrollar algún tipo de pensamiento filosófico es el resultado de los graves errores ideológicos y supersticiosos que han prevalecido en el mundo occidental moderno desde la Ilustración y que casi han destruido (o han deformado en grado sumo) la propia tradición cristiana.

Aunque filósofos y científicos helénicos hayan reconocido los logros de los egipcios en todas las ciencias y todos

los saberes prácticos, considerándolos un modelo en casi cada campo de la enseñanza y del arte, hay estudiosos modernos que rechazan todos estos testimonios calificándolos de faltos de fundamento. Sostienen que no es posible que los egipcios pudieran influir en Solón, Tales, Pitágoras o Platón porque en Egipto no hubo filosofía. ¿Por qué? Porque los egipcios eran demasiado delicados y lánguidos, no lo bastante creativos o racionales; porque el modelo ario (por usar la expresión de Martin Bernal) explica «mejor el progreso de la civilización»; porque eran amantes del placer; porque sus sentimientos religiosos carecen de profundidad, idealismo y espiritualidad, en claro contraste con los griegos de Winckelmann y Wilamowitz-Möllendorf, en quienes se hallan en abundancia todas las cualidades positivas, las virtudes y las energías creadoras. En suma, porque los egipcios pertenecen a una raza subdesarrollada, inferior y exótica, que representa el llamado nivel «mito-poético» del pensamiento. El siguiente juicio de Alan Gardiner, publicado en 1927, se acepta como axiomático casi con unanimidad:

A pesar del reputado saber filosófico que los griegos atribuyeron a los egipcios, ninguna otra gente se ha mostrado tan contraria a la especulación ni tan apasionadamente devota de los intereses materiales; si prestaron una exagerada atención a los deberes funerarios fue porque sentían que la continuidad de sus ambiciones terrenales y sus placeres estaba en riesgo, y no por curiosidad acerca del porqué o el adónde de la vida humana.²²

Algo parecido dice William K. C. Guthrie en su *Historia de la filosofía griega*:

La llama de la filosofía no prendió entre los egipcios porque carecían de la chispa necesaria que sí poseían con firmeza los griegos, encarnada en su palabra *philosophía*.²³

Otro pensador y científico moderno, Bertrand Russell, nos ofrece una afirmación igual de dogmática y superficial:

La filosofía comienza cuando alguien hace una pregunta de carácter general y, como consecuencia, nace la ciencia. Los primeros que demostraron este tipo de actividad fueron los griegos. La filosofía y la ciencia tal como las conocemos son invenciones griegas [...]. La filosofía y la ciencia arrancan con Tales de Mileto a comienzos del siglo VI a.C.²⁴

Martin Bernal, a pesar de sus defectos y de su en ocasiones excéntrica «afromitología» (muy discutible en muchos aspectos), muestra el punto de vista opuesto:

Después del desmoronamiento del neoplatonismo (es decir, de los helénicos, los descendientes paganos de la religión egipcia) y del gnosticismo (su contrapartida judeocristiana), los pensadores cristianos domesticaron la religión egipcia haciendo de ella una filosofía.²⁵

Las tres escuelas de pensamiento que emergieron de los escombros de la religión egipcia fueron el hermetismo, el neoplatonismo y el gnosticismo. Los herméticos permanecieron desafiantemente egipcios, los neoplatónicos fueron los más helenizados y centraron su devoción en el «divino Platón», mientras que los gnósticos se vieron como cristianos [...]. Hay alguna pequeña duda sobre si el hermetismo fue o no la más temprana de las tres y, por tanto, si llegó a ejercer o no una influencia decisiva en la formación de los otros dos movimientos.²⁶

La cuestión sobre el origen del hermetismo, del platonismo y del gnosticismo no es tan simple como esta esquemática imagen podría hacernos creer. Pero, en ciertos aspectos, un punto de vista tan directo como el de Bernal no es sino una reinterpretación y restablecimiento de visiones que ya fueron sostenidas con firmeza, entre otros, por Plutarco, platónico medio y sacerdote délfico que, siguiendo a Heródoto y a otros pensadores helénicos, expone que la filosofía helena fue introducida desde Egipto. Plutarco creía en una unidad esencial entre la religión egipcia y la helénica, a pesar de sus diferentes estilos de expresión:

Nosotros no pensamos que los dioses sean diferentes entre gentes distintas, que haya dioses bárbaros o helénicos, septentrionales o meridionales [*De Iside et Osiride*, 67].

Al mismo tiempo, consideraba que la religión egipcia era más antigua, pura y profunda, porque cuando «sus hombres hacen uso de símbolos consagrados», unos emplean símbolos oscuros y otros claros «para guiar la inteligencia hacia las cosas divinas». Ahondando en el tema, Plutarco añade lo siguiente:

Por tanto, sobre todo en estas materias, hemos de tomar como guía de los misterios el entendimiento que nos proporciona la filosofía [*lógon ek philosophías mystagogón*] [...]. El hecho de que todo deba hacer referencia al entendimiento [*epi ton lógon*] podríamos tomarlo de los propios egipcios [*ibid.*, 68].

En pocas palabras, la hermenéutica egipcia (que explica los mitos religiosos y sus ritos) constituye una parte de la filosofía. No es casual que la afirmación anterior sea seguida

del comentario sobre el festival en honor de Hermes (Thot), durante el cual los egipcios comen miel e higos mientras dicen «qué dulce es la verdad» (*glyký he alétheia*; *ibid.*, 68).

Aquí la palabra clave es *verdad*. Es evidente que hace referencia al término egipcio *maat*, relacionado con Thot, el escriba divino, dios de toda sabiduría y filosofía, de todos los misterios, los ritos sagrados y la «magia» creadora (*heka*). Guiadas por Thot, la parte sensible y la parte noética de la filosofía podrían compararse a las ropas de Isis y Osiris, respectivamente. Las de Isis son coloridas, «pues su poder se asocia a la materia que se convierte en todo y lo recibe todo, luz y oscuridad, día y noche, fuego y agua, vida y muerte, principio y fin. Pero el atuendo de Osiris no tiene matices ni variedad de color, sólo un tono que se asemeja a la luz» (*ibid.*, 77). Así, el entendimiento noético, o la inteligencia osírica (que emerge cuando Osiris y Ra consuman su unión, pues sin la luz inteligible de Ra, Osiris yace en la oscuridad de la psique), es de gran pureza y simplicidad, «brilla a través del alma como el resplandor de un relámpago» y brinda la oportunidad de ver y tocar a la vez.

Para poner de manifiesto la relación entre los símbolos egipcios y las exégesis filosóficas, deberíamos mostrar otros pasajes de *Acerca de Isis y Osiris*:

Por eso Platón y Aristóteles llaman epóptica o mística a esta parte de la filosofía, pues aquellos que por medio de la razón [*to lógo*] han trascendido todas estas inciertas y confusas materias se orientan de repente hacia ese primario, simple e inmaterial principio; y cuando de alguna manera han establecido un contacto duradero con la verdad pura, piensan que ya tienen en su poder, por decirlo de alguna manera, la totalidad de la filosofía [*ibid.*, 77].

En el presente, los sacerdotes dan a entender esta idea con gran cuidado de no traicionar el secreto religioso y el deber de ocultarlo: la idea de que el dios Osiris es el señor y rey de los muertos [...]. Pero está alejado de la Tierra, incontaminado, impoluto y puro, libre de toda materia sujeta a la destrucción y a la muerte; para las almas de los hombres, aquí orientadas por sus cuerpos y emociones, no hay asociación posible con este dios, salvo que alcancen alguna visión, por tenue que sea, de su presencia mediante la percepción que brinda la filosofía [*plen hóson oneíratos amauroû thigeîn noései dia philosophías*]. Sin embargo, cuando estas almas son liberadas y emigran al reino de lo invisible y lo no visto, de lo desapasionado y puro, este dios se convierte en su líder y rey; a él estarán atados, dependientes de una contemplación insaciable y de la añoranza de esa belleza que para los hombres es inefable. Esta belleza es Isis, siempre enamorada de Osiris y en su busca, y que al unirse a él hace que nuestra tierra se llene de cuanto es justo y bueno y participa de la generación, como cuenta la vieja historia [*ibid.*, 78].

Este texto no es una simple lectura de Plutarco sino, como poco, un claro ejemplo de «platonismo» egipcio. Isis, la soberana de la «magia transformadora» (o, mejor dicho, de la teúrgia beatífica), es reconocida como la Dama Filosofía, enamorada del Principio inmaterial.

Los estudiosos modernos, privados de toda gracia e imaginación teúrgica, podrán persistir en su rechazo de la filosofía egipcia, pero no borrarán el hecho de que Pitágoras y Platón trajeron algo importante de Egipto, vinculado con la teoría de las Ideas, los Arquetipos divinos y sus imágenes (o símbolos), las ciencias matemáticas desde un punto de vista místico y la concepción de la alada alma inmortal (*ba*) que vaga en busca de su verdadera identidad, guiada por

el antiguo precepto de Horus-Ra (Apolo): «Conócete a ti mismo». El alma persigue conocer la verdad (*maat*) y vivir en consonancia con ella. Cuando el alma termina su ascensión, contempla las Formas en el banquete solar de Ra convertida en una inteligencia luminosa (*aj*). No es en absoluto difícil encontrar aquí prototipos de las imágenes del *Fedro*. Es muy probable que Platón también se basara en modelos egipcios para la *República*. De acuerdo con Crantor (tal como lo recoge Proclo), «los contemporáneos de Platón se burlaban de él diciéndole que no había sido el inventor de la *politeía*, sino que la había copiado de las instituciones egipcias».²⁷ La forma egipcia de gobierno, junto con sus métodos de ascesis filosófica, fue imitada por los pitagóricos con el fin de purificar el alma humana y de armonizarla en relación con un Estado perfectamente organizado, visto como *imago* del cosmos divino, a la vez sensible y noético.

Christos Evangeliou sostiene que el interés pitagórico por las ciencias matemáticas y por el cuidado del alma procede de Egipto:

A través de Platón y de la tradición platónica es como este tipo de filosofía contribuye más que ninguna otra a configurar la visión helénica del hombre como un cautivo ignorante cuya liberadora es la Dama Filosofía.²⁸

Por consiguiente, debemos recordar que ciertos elementos e ideas traídos desde tierra egipcia a la Hélade fueron arrancados del contexto original de una civilización íntegramente sagrada e implantados en un ambiente «bárbaro» y extraño, donde estos elementos debieron permanecer alejados de su principal caudal de vida, aunque sintetizados y reunidos de manera artificial en un nuevo compuesto. Como mucho, no pudieron funcionar más que como una

especie de «esoterismo» pitagórico, como una «filosofía» claramente definida o como un racionalismo de carácter excepcional, bastante extraño e incluso peligroso para el resto de la sociedad. Quizá ésta sea la razón de fondo por la que los pitagóricos fueron perseguidos y Sócrates sentenciado a muerte. La situación fue muy diferente en Egipto, donde todo «filósofo» estaba integrado en el corpus de los empleados del Estado, ajeno a la necesidad de medirse y definirse como un caso excepcional. Es posible que el propio sobrenombre de *philosophos* revele esta tensión entre una sabiduría distante (reconocida todavía como egipcia) y los distintos climas sociopolíticos y psicológicos locales de Grecia e Italia, es decir, las estructuras mentales con las que sus poblaciones estaban organizadas de acuerdo con sus diferentes patrones morales. Tal vez esta excesiva tensión «revolucionó» el pensamiento helénico y, al menos en parte, explique el nacimiento de los discursos filosóficos independientes dirigidos a cuestionar los fundamentos de todo.

En cierto sentido, esta «bestia» que mutó contra natura, este híbrido alimentado por el poderoso entusiasmo de sofistas, fisiologistas y racionalistas, traicionó tanto a Egipto como al arcaico pasado de Grecia. Por este o por otro motivo similar, Peter Kingsley declara que Platón mató a su «padre» Parménides, para añadir a continuación:

Lo que no tardaría en ocultarse y racionalizarse en Grecia se conservó y desarrolló en la India. Lo que en Occidente había sido una forma de misterio e iniciación se clasificó y formalizó en Oriente.²⁹

El gran escritor tradicionalista Frithjof Schuon hace una observación muy pertinente del mismo tenor:

En su conjunto, Platón dio expresión a verdades sagradas en un lenguaje que enseguida se hizo profano –profano por ser racional y discursivo en lugar de intuitivo y simbólico, o porque seguía demasiado de cerca los humores y las contingencias del espejo que es la mente–, mientras que Aristóteles situó la verdad, y no sólo su expresión, en un plano profano y «humanista».³⁰

Ni las declaraciones de Kingsley ni las de Schuon pueden ser aceptadas sin más; es preciso analizarlas en profundidad, aunque sólo sea porque el lenguaje de Platón, más que «profano», puede ser visto como «diferente» y más adecuado para el entorno del pensamiento helénico, en el que se exigía definición y argumentación racional. En cierto sentido, podemos imaginar a Platón como un Parménides *redivivus*: Parménides, a imagen del Osiris arquetípico, fue ritualmente «asesinado» y su espíritu, tras «resucitar», fue reforzado y vigorizado por el divino Platón, en quien se transformó el vehículo de persuasión pedagógica.

Capítulo 7

La traducibilidad de los nombres divinos en las civilizaciones antiguas

Por qué tantas formas distintas de vida intelectual y espiritual pueden ser nombradas y entendidas como «filosofía» es una cuestión que podría responderse acudiendo al «principio de traducibilidad», examinado por Jan Assmann en relación con las religiones egipcias y las de Oriente Próximo.³¹ Este principio se asienta en la convicción de que Dios o los dioses se conducen universalmente por las dimensiones semánticas que hacen que los nombres puedan traducirse. Esto significa que, en el fondo, todas las naciones tienen los mismos dioses. Por tanto, la estructura básica del camino espiritual que conduce a los primeros principios debe ser análoga en cualquier lugar, pese a las diferencias en el estilo y en los detalles. De acuerdo con Aristóteles (*De philosoph.*, frag. 8), la sabiduría (*sophía*) abarca toda concepción o ingenio (no en vano son dones enviados por los dioses); así pues, para hacer algo bien, con habilidad, conforme a los paradigmas y modelos divinos, será necesario seguir el camino de la «sabiduría» que conduce en último término a los logros metafísicos más elevados, al reino noético donde

reside la mismísima Sabiduría, la diosa llena de gracia. No es de extrañar que toda nación ame la sabiduría y cuente con sus propios «amantes de la sabiduría», tales como orfebres, artistas, sanadores, cantantes, sacerdotes o magos.

La práctica de la traducción y de la interpretación de los nombres divinos de otras naciones está ya establecida en glosarios sumerios y acadios que datan del III milenio a.C. En la antigua Mesopotamia, uno podía encontrar incontables listas de dioses en dos o tres lenguas. Por ejemplo, la lista *Anu sha Ameli* proporciona los nombres sumerios y acadios de los dioses, junto con la definición de las funciones de cada deidad, es decir, los atributos que sirven como criterio principal para equiparar y traducir. En el período casita (ca. 1730-1155 a.C.), estos listados se amplían hasta incluir los nombres divinos en amonita, hurrita, elamita y casita. Esta forma de interpretación teológica, cuyo objetivo es hacer explícito el «significado» subyacente de los nombres divinos, hunde sus raíces en la metafísica universal (repleta de imágenes mitológicas, cualidades y símbolos) y en una normatividad que trasciende las naciones. De acuerdo con Jan Assmann:

Difieren los nombres, las iconografías y los ritos —en resumen, las culturas—, pero no así los dioses. Este concepto de «religión» como sustrato común a toda la diversidad cultural, y, por tanto, como principio de traducibilidad de una cultura a otra, nos conduce en último término a la mentalidad del helenismo tardío, para la que los nombres de los dioses importaban muy poco en virtud de la abrumadora certeza natural de su existencia.³²

Esta especie de hermenéutica comparativa no está desarrollada explícitamente en los inicios del Egipto faraónico a causa de su carácter cerrado y autosuficiente, pero

la metafísica egipcia se asienta de manera abrumadora en la realidad evidente, por lo que pudo servir de firme suelo teológico para prácticas como las que florecieron sobre todo en tiempos helénicos. En los *Textos de los sarcófagos* [CT], del Reino Medio (2040-1650 a.C.), se afirma sin dejar lugar a dudas que todos los nombres lo son de un único Dios (CT, 4, 10). Dios es a la vez trascendente e inmanente. En su aspecto inmanente de la teofanía creadora, Dios son los «millones» (o la infinitud, *heb*) en los que se ha transformado. Por eso la deidad solar inteligible es *hehu*, cuyos límites son desconocidos, o el escarabajo (*jeper*), cuyo cuerpo es también desconocido porque es como la Luz ilimitada (*Leiden stela*, V, 70). Es el Uno, que se transforma en la totalidad de las manifestaciones (*jeporu*) y las fuerzas divinas (*sejemu*), de los dioses (*neteru*) y los niveles de existencia, y que aun así permanece trascendente e intacto.

Todos los dioses están comprendidos en el Uno, «creador único de lo que es, de los ilustres *ban* de dioses y hombres» (*Pap. Berlin*, 3030, 8-9). Este Dios único, que «en el principio» de la creación noética devino en dos, es venerado en un papiro mágico ramésida de la XIX dinastía (1295-1188 a.C.) como sigue:

Alabado sea el Uno que de sí hace millones,
cuya extensión y cuyo aliento son ilimitados.

Alabado sea su poder siempre dispuesto,
que se da nacimiento a sí mismo,
el ureo de la gran llama,
grandeza de la magia en su forma secreta,
ba secreto, a cuyo respecto se manifiesta.

[...] Amón, el que sigue estando en posesión de todas las cosas,
el dios que asentó la tierra valiéndose de su providencia.

A los neoplatónicos no les resultó difícil encontrar principios pitagóricos y platónicos en las teologías egipcias, porque éstas operaban dentro de un sistema común de traducibilidad religiosa y filosófica, sin olvidarnos de la premisa en absoluto desdeñable de que el propio platonismo (en su muy secreta y oculta esencia formal) derivaba, directa o indirectamente, de la sabiduría tradicional egipcia.

Uno puede estar tentado de afirmar que el llamado «politeísmo antiguo» funcionaba como una técnica de traducción, pero debemos ser cuidadosos al ocuparnos de estas expresiones. Por irónico que parezca, términos en principio despectivos como el latino *paganus* («campesino, rústico, sin educación», cargado de connotaciones de idolatría y *superstitio*) terminan por convertirse en opuestos de los presuntamente «educados», «avanzados» y, por tanto, «progresistas» fanatismos judíos y cristianos; o conceptos griegos como «politeísmo» (*polytheía*) e «idolatría» (*eidolatría*), con los que se acostumbraba a describir la religión grecorromana e incluso su altamente articulada filosofía mística, degeneran en eslóganes del todo inapropiados, peyorativos y simplistas, si no en sellos ideológicos.

A partir del III milenio a.C., las teologías antiguas sostuvieron que es uno el Principio de todo lo que es, o que el Dios único puede cubrirse con diferentes «máscaras» ontológicas y tener múltiples poderes ocultos y revelados. La pluralidad de dioses no afecta a la unicidad de Dios, de la que proceden todas las manifestaciones noéticas y psíquicas. No obstante, los apologistas cristianos establecieron un modelo superficial y simple de acuerdo con el cual la humanidad progresó desde un politeísmo extremadamente demonizado hasta el muy idealizado monoteísmo que tutelaba el cristianismo. Esta idea (de la que deriva nuestra concepción del progreso) es tan seductora que, aun siendo

anacrónica, se ha apoderado de la mentalidad cristiana y secular de Occidente. Y ello a pesar de que, «además de los filósofos, una parte muy sustancial de la Antigüedad pagana fue conscientemente monoteísta».³³ De acuerdo con Polymnia Athanassiadi y Michael Frede:

Lejos de alzarse como una reacción contra el cristianismo, el monoteísmo pagano fue una tendencia de profundas raíces en la filosofía antigua, desarrollado *motu proprio* y con la suficiente amplitud para incluir a una buena parte de la población. Ciertamente estamos inclinados a creer que, desde un punto de vista histórico, el monoteísmo cristiano se inscribe en este amplio desarrollo. Sin embargo, el cristianismo no convenció por ser monoteísta, sino que para ser convincente debía ser monoteísta.³⁴

Tanto la religión judía como la cristiana (que Assmann considera «contrarreligiones» por rechazar y repudiar como «paganismo» todo lo anterior y todo lo que queda fuera de ellas)³⁵ sirven como medios para la intraducibilidad y el alejamiento intercultural. Según la clasificación de John Peter Kenney, son monoteísmos «exclusivos».³⁶ Su exclusividad se asienta más en la segregación mítica del *ethnikós* (la discriminación de aquellos que no pertenecen al pueblo escogido por Dios) que en la afirmación de la unidad de Dios. Por tanto, tuvieron la necesidad de una dimensión esotérica especial que, al menos en parte, les permitió aceptar elementos del misticismo y de la filosofía de los griegos. No se puede decir que las creencias esotéricas se compongan de los «restos traducibles» (por ejemplo, los de cierta *philosophia perennis*) que han sido soterrados por la intolerancia generalizada en nombre de la revelación. Pero uno debería recordar que la mayoría

de los pensadores cristianos que intentaron introducir la traducibilidad (aunque con grandes reservas) despertaron tarde o temprano las sospechas de sus correligionarios. De ahí que Dionisio Areopagita se viera forzado a representar un magistral juego de apariencias sirviéndose con inteligencia del engaño para integrar la metafísica y la teúrgia de Proclo en la teología cristiana, lo que dio origen a un misticismo sacramental neoplatónico dentro de la civilización cristiana.

Cuando los «monoteístas» cristianos, que articularon su teología en términos platónicos, acusaban a alguien de ser «politeísta» o *paganus*, lo hacían porque no toleraban ninguna otra versión de la verdad. Por eso Olimpiodoro (filósofo alejandrino del siglo VI) se dirige así a los cristianos:

Nosotros también somos conscientes de que la causa primera es una y de que esta causa es Dios, porque no puede haber muchas causas primeras. En efecto, esta causa primera ni siquiera tiene nombre [*In Gorg.*, 32].

Para aquellos cristianos que emergieron de una tradición judía radicalizada y que de pronto adquirieron un gran poder era difícil aceptar que «Dios es tan filósofo como profeta» (Plutarco, *Moral.*, 385b). De acuerdo con el acertado comentario de Frithjof Schuon:

Aquellos que alimentan una hostilidad sin reservas hacia el helenismo, así como la reducción de toda sabiduría a una perspectiva voluntarista y emocional, pierden de vista el hecho incuestionable de que el conceptualizado y especulativo pensamiento metafísico sucede en la deiforme naturaleza del hombre, y que, por definición, semejante pensamiento no puede ser «carnal» y «vano», en el sentido de opuesto a la

«sabiduría» penitencial y místicamente experimentable por la que ellos mismos abogan.

La historia y la experiencia nos enseñan que hay algo en extremo difícil para la naturaleza humana, y es que seamos justos; ser del todo objetivo es, en cierto modo, morir [...]. Los zelotes religiosos son los primeros en conocer este significado de la muerte espiritual, y uno de los motivos de su celo es justamente su ignorancia de la presencia de este mismo misterio entre sus adversarios; pero hay diferentes formas de morir y diferentes grados de muerte.³⁷

Capítulo 8

Heracles y la ascensión filosófica

Los pitagóricos guardaron en secreto sus doctrinas. A menudo la intención de las verdaderas enseñanzas esotéricas no es «enseñar» ideas fascinantes y teorías secretas, sino proveer del método y de la guía espiritual con los que dotar de realidad a tales ideas. Su objetivo es sanar el alma y transformarla. Si, de acuerdo con el registro antiguo (Claudio Eliano, *Varia hist.*, 4, 17), Pitágoras vino a curar y no a enseñar, encarnando así el rol de Asclepio o el de Asgela-tas (Gula de Isin, la «gran sanadora», *azugallatu*), o el de Imhotep, hijo adoptivo de Ptah, entonces cabe decir que pertenece a esa larga tradición de avatares divinos, maestros espirituales y sanadores que, además de hacer accesibles los medios para purificar el alma, enseñan el camino para recuperar la verdadera identidad de uno mismo y la inmortalidad. Éste es el objetivo último de la filosofía pitagórica, no hacer ciencia y estudiar las matemáticas.

A este respecto, Plotino manifiesta sin ambages que

nuestro interés no es estar libres del pecado, sino ser dioses [*Enn.*, I, 2, 6, 2-3].

Incide así en el antiguo ideal de la teúrgia egipcia de llegar a ser «imagen de dios», asumiendo el rol de uno de los *neteru* (esto es, aspectos, funciones, máscaras y nombres del Principio supremo) y siendo partícipe de la acción demiúrgica y del cuidado del mundo. En las *Instrucciones al rey Merikare*, perteneciente a la literatura sapiencial del Reino Medio de Egipto, se conserva una doctrina de la *imago dei* semejante a esta idea de llegar a ser dios (similar a su vez al discurso platónico que encontramos en el *Teeteto*, 176b). En ese texto egipcio se describe el vínculo que se establece entre Dios y la humanidad a través de *maat*, la realeza sagrada y las actividades cúlticas:

Bien provistos están los seres humanos, la heredad de Dios.

En su nombre Él creó el cielo y la tierra.

[...] Ellos son imágenes [*snn*] tuyas, han salido de su cuerpo.

En su nombre se eleva a los cielos,

por ellos creó plantas y animales,

aves domésticas y pescado para que pudieran comer.

[...] Para ellos creó gobernantes «desde el huevo» [es decir, desde el reino arquetípico].

[...] Para ellos creó *heka* como arma.

[...] Dios conoce cada nombre.³⁸

Para que la imagen retorne a su arquetipo hacen falta ciertos ritos teúrgicos o su contrapunto filosófico. Así, la filosofía pitagórica temprana (más de mil quinientos años posterior a la composición de las *Instrucciones al rey Merikare*) proyecta la restauración del ser humano como *imago dei* a través de misterios filosóficos consistentes en (1) una purificación ritual (*katharmós*) a través de las virtudes y la razón; (2) una iniciación o transmisión de *parádosis* («tradicción», doctrina esotérica) y poder por parte del «padre»

espiritual hacia su «hijo», y (3) en la apertura del ojo espiritual (a consecuencia de la íntima transformación alquímica del alma) y de la visión mística de la verdad (*epopteía*), o, lo que es lo mismo, la unión con la deidad.

La *epopteía* equivale a la visión de la verdadera «forma de dios» (*aru en neter: jrꜥ n ntr*), o a la contemplación de las Formas si hablamos en términos platónicos. Las Formas, o Ideas, son las Estrellas arquetípicas, y en la escritura jeroglífica «estrellas» puede significar *neteru*, «dioses» (Horapolo, *Hierog.*, I, 13). La palabra que significa «estrella», *seba*, es fonéticamente idéntica a la que significa «enseñanza, aprendizaje, saber», por lo que una «idea» es algo que pertenece al reino de la Inteligencia y se encuentra bajo la custodia de Thot. Como sucede con el conocimiento de Thot, el pitagórico hay que guardarlo cuidadosa y calladamente en el corazón (Porfirio, *Vita Pyth.*, 57). Este conocimiento atañe a la doctrina de los inteligibles, al orden del mundo, a la forma de vida correcta, a los castigos y purificaciones, y al renacimiento entendido como la inmortalidad que ha sido consumada en el dominio de Osiris-Ra, es decir, en el reino noético de los dioses, de los números o de las luces divinas.

El principal héroe pitagórico en esta búsqueda de la inmortalidad y de la condición divina no es otro que Heracles, el fenicio Melkart. Imitar a Heracles sigue siendo un paradigma del devenir imagen de dios a través de la iniciación, el trabajo espiritual, la muerte y la *apothéosis* final. Por eso Apolonio de Tiana se formó a imagen de Heracles, y por eso a Milo de Crotona, perteneciente a la primera generación de la escuela pitagórica, se lo representa de la misma guisa que a Heracles liderando a la gente de Crotona contra sus enemigos en el 510 a.C., de acuerdo con el testimonio de Diodoro de Sicilia (*Bibl. hist.*, 12, 9, 2-6).

En su origen, Heracles fue el babilonio Nergal, recordado por ser el esposo de Ereškigal, reina del inframundo, e identificado con Erra, o Erragal, dios de las pestilencias y las plagas. Si causa una enfermedad, sea física o espiritual, también podrá curarla; por eso los amuletos de Heracles *alexikakos*, «el que desvía el mal», se volverán cotidianos. Heracles, el héroe pitagórico, a pesar de ser un filósofo ejemplar, paradigma de la *áskeſis* y de la lucha contra las pasiones, no recela de su propia fuerza. Los motivos y las imágenes de índole mítica, como los de la lucha con el león y con la serpiente de siete cabezas, son de claro origen mesopotámico: las matanzas de los numerosos monstruos tuvieron como modelo (1) el asesinato de Humbaba por Gilgameš y Enkidu, y (2) motivos sacados de la épica cosmogónica del *Enūma Eliš* babilónico.

La amplitud iconográfica de la figura de Heracles, portador de la maza (que, además del paradigmático héroe de los pitagóricos, es junto con Sócrates el fundador y primer maestro de la tradición cínica), puede relacionarse con la del maestro hindú Lakulīśa, de la escuela *pāśupata*, también llamado Señor de la Maza. La piel de león de Heracles recuerda a la de leopardo de Śiva y a otras semejantes de los sumos sacerdotes egipcios. Igual que el sumerio-acadio Gilgameš (*Bilga-mes*, «joven-hombre-viejo»), gobernante de Uruk en torno al 2600 a.C. (divinizado posteriormente con el nombre del dios moribundo Dumuzi y convertido en juez en el reino de los muertos), Heracles intenta superar por la fuerza las estructuras del destino y de la muerte. Aunque Gilgameš claudica en su lucha por trascender la condición humana, al final llega a ser un sabio y modélico filósofo, uno de esos hombres que cumplen con la tarea de armonizarse con los grandes ritmos del orden y el destino cósmicos; dicha tarea es lo que le lleva a construir la muralla de Uruk,

el sagrado establecimiento de la santa Eanna. Este *témenos* compone un perfecto *mandala* en el que se reflejan los prototipos divinos, esto es, «una medida de la inmortalidad» asequible a la indagación de los hombres.

La ciudad amurallada es un símbolo del universo y de su equivalente microcósmico, el Hombre Perfecto: siete hombres sabios ponen sus cimientos; la rodea un círculo mágico hecho de las semillas de la vida para preservar el orden cósmico, la santidad y la sabiduría. En su rol de *politeía* ejemplar, esta ciudad semiimaginaria podría ser el símbolo de la filosofía política pitagórica.

Gilgameš, como gobernante de Uruk, poseía también el título de *en*, que reunía en su persona (paradigmática máscara) los aspectos mágico y marcial de su alto cargo. Los poderes mágicos del *en* no se limitan a su rol ritual, sino que continúan siendo efectivos después de haber muerto: de ellos emanan los poderes que dan sustento a la «tradicción» (*parádosis*) e incluso hacen que los huertos frutales, los campos y los pastos crezcan verdes y en abundancia. Son análogos al poder *ka* atribuido al faraón egipcio cuando fallece, una vez que se ha convertido en Osiris y repite su destino divino.

Plutarco (a pesar de su convicción acerca de la identidad esencial entre las religiones egipcia y griega) no aceptó la idea de los orígenes foráneos de Heracles, el héroe helénico, porque, según él, ni Homero ni Hesíodo mencionaron a un Heracles egipcio o fenicio. Plutarco se enfrenta con estas palabras a la declaración de Heródoto:

Dice que los griegos aprendieron de los egipcios las procesiones y las fiestas nacionales, así como el culto a los doce dioses; dice que el nombre de Dioniso fue tomado de los egipcios por Melampo y que éste lo enseñó al resto de los griegos; dice

también que los misterios y los rituales secretos vinculados con Deméter fueron traídos de Egipto por las hijas de Dánao [...]. Pero esto no es lo peor. Rastrea los ancestros de Heracles hasta Perseo y dice que Perseo, según los registros persas, fue asirio «y el jefe de los dorios»; incluso dice que «podría asegurarse que fue de pura sangre egipcia...»; no sólo se apresura al asegurar un Heracles egipcio y otro fenicio, sino que además dice que el nuestro nació después de los otros dos [*De malig.*, 13-14].

Investigaciones recientes han probado que Plutarco se equivoca. Peor aún: cada vez es más evidente que Homero y Hesíodo son fieles a paradigmas poéticos, mitológicos y genéricos orientales, y que incorporan de paso ideas relacionadas con estos paradigmas. Los escritores contemporáneos más provocadores incluso tratan de hacer plausible la derivación egipcia del nombre (o título) de Homero, vinculándolo con *hemuter* (*hmwt-t*, de donde procede el copto *hmr*), que significa «encantamiento», «acto del discurso» u «orador».³⁹ De acuerdo con la tradición helénica, la llamada invasión doria fue «el regreso de los heráclidas»: los reyes dorios se vieron como los descendientes divinos de Heracles a través de sus ancestros egipcios y fenicios. El «Heracles» egipcio es Montu (*Mntw*), el dios del tiro con arco y de la guerra, representado como un toro halcón, por lo que es probable que también se corresponda con Horus en su hipóstasis del héroe y guerrero vengador que restaura *maat*, el orden del mundo.

Igual que el Heracles heleno, el dios Śiva de los *pāśupata* exhibe ambos atributos, la piel felina y la maza. Es fácil ver por qué en las monedas de Kushán la figura de Heracles es reemplazada por una figura afín de Śiva. Por otro lado, Heracles también se identifica con Dioniso. Por eso imitar

a Heracles equivale a imitar a Dioniso y a Śiva, es decir, a buscar la divinidad a través del frenesí dionisiaco, comportándose como un desquiciado o como un animal (pues no sólo hay conocimiento en los cazadores, sino también en los animales; hasta Ibn 'Arabī habla de cierto «saber animal»), a menudo persiguiendo la deshonra de la misma manera que los derviches musulmanes y los malamates.

Según Heródoto, «los ritos órficos, o báquicos, [...] en realidad son egipcios y pitagóricos» (*Hist.*, II, 81). En ambos casos, el logro de la sabiduría, la salvación y la iluminación no se alcanza mediante el razonamiento discursivo y el cultivo de las ciencias, sino a través del pasaje interior (ascenso filosófico) dirigido hacia arriba, hacia la corona real colocada en lo alto del pilar sagrado, la columna cósmica central o *axis mundi*. Este eje, macrocósmico y microcósmico, de naturaleza invisible, se representa con el árbol sagrado, la columna vertebral de Osiris (*dýed*, pilar erecto), el cuerpo de la diosa Nut (Cielo) o la escalera teúrgica construida por los rayos de la luz divina. Esta escalera constituye el camino hacia la unión (*hénosis*).

Günther Zuntz rechaza semejante unión con un dios, argumentando que podría haber sido aceptable en Egipto, pero no en Grecia: «Ningún culto griego de ningún tipo tuvo como fin alcanzar la identidad entre el dios y el adorador, vivo o muerto».⁴⁰ Erik Hornung también descarta esta aspiración para los egipcios, afirmando que «nunca experimentaron ese anhelo de unión con la deidad».⁴¹ Unas afirmaciones tan estrechas de miras como éstas, y tan contrarias a las evidencias que nos proporcionan los textos y la propia metafísica, son dos muestras de cómo brillantes académicos modernos tratan de proyectar en los antiguos misterios sus propios prejuicios y estados mentales. Son seguidores de una persistente mitología muy del agrado de

toda clase de racionalistas que funciona como su más poderoso talismán; una mitología que sostiene que la filosofía antigua y el propio mundo se desplazan desde una especie de simiesca postergación, a la que llaman «irracionalidad», hacia la «racionalidad» (en este momento elevada al estatus de lo científico, la esquizofrenia, el terrorismo y la tiranía), es decir, el paso del *mýthos* al *lógos*.

Capítulo 9

De Ajenatón a Tales

A principios del II milenio a.C., bajo la influencia de la creciente unificación y organización de los Estados de Oriente Próximo (cada uno de ellos considerado la imagen-espejo o la prolongación del Estado macrocósmico de los dioses), los sacerdotes y los sabios empezaron a preocuparse cada vez más por cuestiones relativas al orden universal y a su principio ordenador, por los arquetipos divinos y sus imágenes, por el Uno y lo múltiple. Sería un error pensar que todas estas cuestiones y materias no fueron ya exploradas mucho antes, pero en ese momento suscitaban respuestas ligeramente distintas debido a un pensamiento de tendencia monista. Los problemas a los que estos sacerdotes y sabios se enfrentaban fueron investigados y tratados con los medios propios de la teología y de los mitos, lo que llevó a la mitología a los límites de su expresividad. Según Thomas McEvilley:

Lo que emergerá de la disolución del mito será el nacimiento de la filosofía, y su primer gran tema será la Unidad.⁴²

Este autor se equivoca al hablar de «la disolución del mito»: es más creíble que el mito cambiara su manera imaginal de hacerse presente. En cierto sentido, el *lógos* (como discurso racional, habla, razón discursiva) es una variación del gran metamito ontológico (muy próximo al hindú *māyā* o al egipcio *heka*) que gobierna el reino del devenir, el ámbito de las imágenes cambiantes y sus reflejos. Dentro de esta desbordante estructura mágica con la que se introduce una suerte de fundamento mítico para la ontología, el *lógos* sólo hace referencia al habla elocuente y significativa (en concordancia con las Ideas arquetípicas), a la multidimensionalidad de la mente humana con el conjunto de sus imágenes, conceptos, pensamientos, sentimientos y visiones, que puede expresarse por medio de símbolos orales y escritos, y tiene una coherencia explícita u oculta. Por tanto, como ya señaló Christos Evangeliou:

En un sentido amplio, no sólo los filósofos helénicos sino todos los seres humanos que estén libres de imperfecciones y preparados para hacer un cuidadoso y elocuente uso del *lógos* innato son, según los peripatéticos, seres lógicos y racionales.⁴³

La tradición helénica insiste en que los primeros filósofos, mistagogos y científicos fueron casi todos pupilos de sacerdotes egipcios. Como dice Diodoro de Sicilia, Orfeo no fue el único que participó en los festines de los misterios dionisiacos (es decir, osíricos) en Egipto (*Bibl. hist.*, I, 23, 2), sino que el propio Homero también visitó aquel país (*ibid.*, I, 69). Detrás de la obsesión griega por la geometría (de la que se dice que fue llevada desde Egipto por Tales) se encuentran los métodos egipcios de medición, junto con la teoría mística de las formas y los números con la que se asienta el uso de la geometría en la cosmogonía demiúrgica,

repetida tras la inundación anual del Nilo, cuando la colina primordial, la «piedra» de luz noética, emerge de las aguas de Nun. La geometría y la astronomía son las disciplinas que más refieren los autores griegos, aunque la astronomía helénica sea de origen mesopotámico. Sea como fuere, la geometría y la astronomía (entendidas en el antiguo sentido de ciencias divinas) se convirtieron en Grecia en los dos pilares de una emergente síntesis cultural que dio lugar a los diversos discursos racionales, filosóficos y científicos.

Aunque los sacerdotes egipcios eran reacios a revelar los misterios a sus invitados, la teología también se cuenta entre lo aprendido por los griegos en aquella tierra. Por ejemplo, está acreditado que Platón pasó su estancia en Egipto aprendiendo geometría, teología y conocimientos sacerdotales en torno al 390 a.C. En sus últimos trabajos, Platón ensalzó el arte y la música de Egipto para justificar su adopción en Grecia. A su juicio, retomar las antiguas instituciones ideales significa regresar a Egipto; de este modo, si la más profunda de estas instituciones se dirige a las verdaderas y primigenias raíces helénicas, la más inmediata se aproxima al sagrado Egipto faraónico. La tradición que menciona los estudios teológicos de Platón en Egipto fue tan persistente a lo largo de toda la Antigüedad que no puede ser espuria. De acuerdo con el geógrafo Estrabón (*ca.* 64 a.C.-23 d.C.):

Allí vimos los edificios que servían de alojamiento a los sacerdotes, pero esto no es todo: además, se nos mostraron los aposentos de Platón y Eudoxo, porque Eudoxo acompañó a Platón a este lugar [Heliópolis] y aquí se establecieron y residieron trece años en la sociedad de los sacerdotes; numerosos autores confirman este hecho. Estos sacerdotes, profundamente instruidos en el conocimiento de los fenómenos celestes, eran también gente misteriosa que rara vez se

comunicaba, y cuando lo hacían era para organizar el tiempo y las prácticas con el fin de que Eudoxo y Platón lograran ser iniciados en muchas de sus especulaciones teóricas. Pero esos bárbaros retuvieron la mejor parte de sus conocimientos [Geogr., XVII, I, 29].

Algunos dirán que si «esos bárbaros» hubieran sido tan generosos como para revelar la «mejor parte» de su sabiduría, Platón se habría asemejado más a un «neoplatónico» como Plotino o Jámblico que a Sócrates, el insaciable buscador de querellas. Podemos entender esta actitud socrática como un velo externo (relacionado con las antiguas tradiciones de la «confrontación ritual» y la representación dramática de bromistas y embaucadores que así ocultan las capas internas de la sabiduría esotérica). En cualquier caso, no está nada claro hasta qué punto Platón puede considerarse «egipcio» o «neoplatónico», y uno no debería olvidar que el «platonismo» no puede verse de una manera del todo «ahistórica», pues los diferentes contextos históricos dictan las diferentes reglas del juego y reflejan la variedad de mentalidades, aunque los principios metafísicos subyacentes permanezcan inalterados.

El inmerecido héroe filosófico de todas las historias modernas de la filosofía es Tales de Mileto, cuya reputación como «el primer filósofo» se basa sobre todo en las noticias sumamente tergiversadas o malinterpretadas que nos trae Aristóteles. De Tales también está acreditada su visita a los sacerdotes egipcios, de quienes, según Diógenes Laercio, aprendió geometría (*Vitae philosoph.*, I, 43). Pero antes de aproximarnos a esta figura y a sus discutibles enseñanzas (tal y como nos han sido transmitidas por escritores posteriores no siempre merecedores de confianza), deberíamos detenernos a examinar la peculiar perspectiva teo-

lógica con la que dio comienzo el «desencantamiento del mundo» a raíz del rechazo del simbolismo sacramental (tildado de «idolatría»), la teúrgia y la imagería mitológica tradicional.

En la XVIII dinastía (1550-1295 a.C.) del Reino Nuevo de Egipto aparecieron dos movimientos diferentes en esencia pero de orientación «antipoliteísta», o más bien «monista»: (1) la llamada «nueva teología solar», ya confirmada antes de Amenofis IV (Ajenatón) y que continúa más allá de la caída de éste, incluso en el período tardío; y (2) la teología amarniense de Amenofis IV, que gobernó entre el 1352 y el 1338 a.C.

El monoteísmo solar irrumpió con Ajenatón, el faraón herético, y supuso la reestructuración del mundo y su reducción a un punto de vista estrictamente humano. En la imagería tradicional egipcia, tanto el macrocosmos como el microcosmos se percibían desde una perspectiva divina: lo que el ojo humano pudiera observar quedaba casi excluido, mientras que la magnificencia de los espectáculos sagrados del estado cósmico, junto con la estabilidad de sus arquetipos y la inagotable dinámica de sus procesos, no se contemplaban desde abajo, sino desde arriba y desde el interior. Dentro de la tradición, la realidad se representaba como la unidad de la diversidad, como la suma de las acciones divinas conformadoras de las constelaciones metafísicas en los diferentes niveles del ser. La principal preocupación de los sacerdotes egipcios no se limitaba a los fenómenos visibles (separados de los prototipos sagrados), sino que se extendía a sus significados internos. En sus textos describen ciertas topografías imaginales y noéticas que ningún observador humano ordinario ha visto aquí abajo, pues «no es lo visible sino el mundo inteligible lo que cuenta como realidad».⁴⁴

Durante el breve período revolucionario introducido por Ajenatón, todo fue puesto del revés. La teofanía multidimensional (el panteón de los *neteru*) y la imaginería mitológica en la que se enfatizaba la trascendencia fueron reemplazadas por la realidad visible. A su vez, los conceptos metafísicos de la significación oculta y las imágenes arquetípicas de la semiótica divina se sustituyeron por conceptos físicos relativos a la función y la causalidad. El monoteísmo de Ajenatón, centrado en la visión óptica de Atón, el cuerpo solar visible, desechó la noción metafísica del Tiempo Primero (*tep zepi*), fundamental para los ritos teúrgicos, para las liturgias del templo y para la ascensión mística. El concepto egipcio de *tep zepi*, con el que se corresponderá la posterior noción hebrea de *b'reishit*, «en el principio», viene a significar el comienzo primordial en el que emerge la Inteligencia divina, Atum-Ra, junto con el *kósmos noetós*. Este comienzo trasciende el reino sensible, acaece «en todo lugar y en ninguno», y como presencia eterna constituye el eje henádico vertical de liberación y regreso a la fuente.

La imagen que Ajenatón tiene del mundo está basada en la aprehensión sensual del tiempo. La visibilidad espacial se considera ahora la dimensión de la luz física. La presencia eterna (tradicionalmente alcanzada a través de ritos hieráticos y de la intelección) es reemplazada por el pasado y el futuro, y de este modo la cosmogonía deviene una especie de embriología y Dios mismo empieza a ser equiparado al tiempo que lo gesta y lo despliega todo. En esto consiste la severa inversión de las doctrinas egipcias tradicionales.

En este nuevo monoteísmo institucional, Dios se revela a los ojos del cuerpo como el disco solar visible, pero se oculta al corazón de los hombres, excepto al de Ajenatón, convertido en el único intermediario entre Atón y la desencantada realidad de aquí abajo. Contraria a esta innovación,

la teología del Reino Nuevo enfatiza la necesidad de «acoger a Dios en el propio corazón», dejando abierta la posibilidad del conocimiento místico a todo hombre y mujer piadosos. Por ubicar su conocimiento en las profundidades del corazón, Dios es invisible a los ojos del cuerpo. Sólo pueden verlo aquellas almas transformadas que «han muerto», tanto en sentido literal como iniciático. Únicamente el alma (*ba*) que ha experimentado las transformaciones osíricas en la Duat y se ha convertido en un luminoso espíritu (*aj*) puede encontrarse cara a cara con los dioses y llegar a ser un dios.

En la religión de Amarna, aunque el conocimiento de Dios está reservado al faraón, la capacidad de verlo se concede a todo el mundo. Pero este Dios ya no es el Amón trascendente, la divinidad oculta cuyos símbolos, imágenes y nombres son la multitud de los dioses, sino el cuerpo visible del sol, el Uno entendido como la causa racional de la generación material. Al afirmar que el significado del mundo (o su «verdad científica») sólo es accesible para el corazón del experto, lo que Ajenatón (prototipo del experto científico moderno que promueve afirmaciones semejantes) está diciendo es que la realidad no tiene un misterioso significado divino. Así, como señaló Jan Assmann, en el período de Amarna la explicación (la búsqueda científica de la causalidad) reemplazó a la interpretación (a la hermenéutica simbólica):

Cuanto más pueda ser explicado, menos habrá que interpretar. Por lo que quizá cabe decir que, en vez de fundar una nueva religión, Ajenatón fue el primero en encontrar una salida a la religión.⁴⁵

Aunque Ajenatón se alejó de Osiris y de su inframundo ritualizado (una especie de templo que desempeñaba la

misma función que el vaso de transformación alquímica), el concepto de la inmortalidad del alma permaneció intacto. Con todo, Ajenatón rechazó el panteón tradicional y destruyó o dañó templos, estatuas e imágenes de los dioses egipcios en nombre de Atón, quien ni siquiera fue un dios personal en el sentido teísta, sino una representación de la naturaleza. Por tanto, según esta teología, el mundo visible no es más que un infinito devenir, la incesante transformación (*jep_{eru}*) del propio Dios-Naturaleza. El significado habitual del término *jep_{er}* es «manifestación», entendido como algo invisible que se hace visible, es decir, algo que ha abandonado la dimensión oculta. Pero los textos de Amarna alteran este significado, ya que Ajenatón se aleja de cualquier idea concerniente a realidades invisibles u ocultas. No hay otra cosa que la naturaleza, la cual debe ser investigada, venerada con asombro, alabada y experimentada. En claro contraste con esta doctrina monoteísta, no se puede decir que el mundo tradicional egipcio sea el de la «naturaleza», porque no es natural.⁴⁶

En la religión de Amarna, Dios no es considerado un señor celoso que demanda total lealtad como el de los comienzos de la tradición bíblica, que en muchos aspectos es heredera y prolongación indirecta del monoteísmo de Ajenatón. Aunque esta nueva perspectiva teológica y fisiológica, introducida con la máxima coacción y terror, fue experimentada por el faraón como una revelación religiosa, no se trata, en sentido estricto, de una teología de la voluntad divina. En lugar de la piadosa consagración, se enfatizan el conocimiento y la verdad, pero como privilegios exclusivos del rey. La tajante distinción entre lo verdadero y lo falso en materia de religión (inseparable de las políticas estatales) estableció la idea de una ortodoxia intolerante con las creencias que se desviaban de la única doctrina recono-

cida como incuestionablemente verdadera o que se oponían a ella.

En las antiguas civilizaciones de Oriente Próximo, todas las teologías, las cosmogonías y sus respectivos nombres divinos eran traducibles. En el dominio del mito y de la hermenéutica polisemántica, no eran absolutos. Lo importante no era la ortodoxia sino la ortopraxis, es decir, la recta ejecución de los ritos sagrados con arreglo a la distinción entre lo correcto y lo incorrecto en las acciones humanas. Si la religión de Amarna hubiera sido más duradera, probablemente habría producido un corpus canónico de textos sagrados. La caída del orden de Ajenatón evitó el desplazamiento de ritos e «ídolos» a las escrituras como ocurrió con los monoteísmos semíticos tardíos. De todos modos, la revolución de Ajenatón, pese a su brevedad, marcó un tiempo que en los estudios modernos será descrito como la transición de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro.

No es casualidad que tanto la épica de Homero (casi con seguridad perteneciente al período asirio tardío, s. VIII a.C.) como el Éxodo bíblico (la narración mítica y simbólica de Moisés, que según la noticia de Manetón sobre la salida de Egipto no es otro que el sacerdote egipcio Osarsef) ubiquen tradicionalmente sus acciones en el siglo XIII a.C. Después del Reino Nuevo egipcio (la XX dinastía se prolongó hasta *ca.* 1069 a.C.) y del colapso de la unidad política, la teología de la voluntad divina y de la piedad personal se desarrolló rápidamente y fue hecha oficial por Herihor. Este sumo sacerdote de Amón declaró la edad del «renacimiento» y estableció una nueva teocracia basada en los oráculos de Amón.

La idea unificadora en este período de la historia antigua fue la de un estado mundial encarnado de manera programática en el nuevo Imperio asirio, seguido del babilonio y

del persa. Fue en estas condiciones tan difíciles como se desarrolló la tradición bíblica del «pueblo elegido» (el mito tribal del triunfo y la dominación mundial). De acuerdo con Jan Assmann:

El relato del Éxodo tiene su origen en el registro auténtico de un asentamiento temporal y de su salida final de Egipto, pero tales sucesos no fueron experimentados por los hebreos sino por los hicsos, cuyas tradiciones heredaron aquéllos. Israel elevó esas historias al rango de un pasado normativo y las integró en su memoria cultural cuando el pueblo hebreo necesitó perfilar su pasado para dominar su presente. Ese «presente» pudo no ser anterior a la primera aparición de los profetas. Por eso las versiones literarias de la leyenda de José, del Éxodo y de todas las otras referencias bíblicas a Egipto derivan del Egipto del período tardío y no del Egipto de la Edad del Bronce, en el que se suele situar la versión que conocemos del Éxodo.⁴⁷

El legado transformado y reinterpretado de Ajenatón lo heredarán en parte los hebreos, quienes verán en Egipto una especie de monstruo mitológico depositario de una odiosa idolatría. El aborrecimiento mutuo entre egipcios y hebreos fue intenso y permanente, quizá debido a las ideas y memorias que los hebreos recibieron de los hicsos (expulsados) y de los rebeldes de Ajenatón (desterrados). Incluso Giordano Bruno, partidario de una espuria «religión egipcia» en tiempos del Renacimiento, trató a los judíos con desprecio.⁴⁸

La religión del iluminado iconoclasta Ajenatón fue un culto puritano de simbolismo teúrgico y metafísico que restringía el universo cognoscible al mundo accesible a los sentidos. Assmann argumenta que, «como pensador, Ajenatón

se sitúa a la cabeza de una línea de investigación proseguida setecientos años después por los filósofos milesios de la naturaleza mediante su búsqueda del principio único que lo informa todo». ⁴⁹

Por descontado, esta línea de investigación difiere considerablemente de la teología bíblica de la voluntad divina que organiza y trama la historia del mundo (centrada en las aventuras morales y políticas de la tribu elegida) de acuerdo con los impredecibles planes y anhelos de Yahvé, el celoso Dios personal de Israel.

Capítulo 10

Tales y los mitos egipcios

Tales, en parte de origen fenicio, vivió en Mileto desde el 624 hasta el 545 a.C. Mileto perteneció al Imperio lidio y estuvo gobernado desde la corte de Sardis más o menos hasta que Tales alcanzó la mediana edad. Fue miembro de esta estructura «oriental» de poder, residió en la corte del gobernador de Mileto y, probablemente, visitó Egipto bajo tutela real. Sus afirmaciones recuerdan a muchos textos egipcios, y sus principales ideas no son más que motivos tomados de la mitología y la teología egipcias, desligados de su contexto teológico original con el único propósito de dar forma a una *paideía* filosófica para los milesios de menor nivel educativo.

Desde la Ilustración, los académicos y estudiosos han intentado convencernos de que la mitología no satisface el deseo de conocimiento relativo a las causas de la realidad. Suponen que la única función positiva de los mitos y de los cuentos populares es hacernos sentir cómodos en este mundo, como si los mitos sagrados carecieran de cualquier contenido metafísico y sólo tuvieran la función de un nar-

cótico con el que complacernos. Ahora bien, sostener que el mito guarda relación con los desmitologizados relatos racionalistas está tan desprovisto de fundamento como afirmar lo mismo de la opinión (*dóxa*) con respecto al conocimiento científico (*epistéme*). Equiparar el «asombro», a partir del cual se inició la filosofía, con la ignorancia y la confusión que aparecen cuando la visión mítica del mundo es radicalmente cuestionada implica haber fracasado por completo al intentar entender el mito y su poder simbólico y transformador. La rica variedad de representaciones del mundo que encontramos en las diversas tradiciones mitológico-religiosas son velos providentes, y no ficciones arbitrarias que el pobre Tales se vio forzado a rechazar en nombre de una sola imagen «fisiológica» del mundo, aceptada con toda ingenuidad como la única verdadera y adecuada. La multiplicidad de representaciones del mundo no evita la aprehensión (directa, a través de la intuición intelectual o la contemplación simbólica) del reino invisible más allá de toda representación.

Decir que Tales se desplaza «más allá de las representaciones en dirección a la realidad subyacente, inteligible»¹⁰ es como decir que quienes crearon las imágenes del mundo mitológico eran unos ignorantes incapaces de comprender la pura realidad noética que trasciende palabras e imágenes. El simbolismo de los antiguos mitos sagrados y de sus rituales muestra que esta opinión, además de ser cuestionable, carece de todo fundamento. Si Tales en verdad hubiera tratado de eliminar el escenario para así encontrarse con el autor de la obra, no habría intentado sino hacer una especie de deconstrucción en busca del principio organizador trascendente (digamos que Amón o Zeus) o de la desacralizada e impersonal «naturaleza», tal como ésta es hoy entendida. En vista de que el concepto banal de «naturaleza»

(y su consiguiente «ontología de la muerte», pues si la materia es la realidad primaria, entonces la vida sólo puede ser una «enfermedad de la materia», según Hans Jonas)¹ es una invención muy reciente, parece más apropiado pensar que, en esencia, Tales consideró la realidad como una teofanía, como el tejido de la ordenada y bellísima unidad cósmica, como la espléndida máscara divina por la que brilla la luz fundamental de los primeros principios, es decir, los dioses.

De acuerdo con Tales, «el mundo es lo más bello [*kálliston kósmos*] porque es obra de Dios [*poiëma gár theoù*]». Algo intangible que permea todas las cosas opera en el cosmos visible o a través de él, y este principio no puede reducirse a un simple sustrato material. Por tanto, una plenitud de dioses (*theoí*) se oculta tras los velos cósmicos. Pero Tales no está diciendo nada que no hubieran dicho ya, e incluso mejor, los egipcios y otras naciones mucho tiempo atrás. El mundo es un ser vivo, un cuerpo divino (como una estatua) necesitado de un principio que lo anime, de un alma y un espíritu que aparezcan como las fuerzas descendentes y ascendentes dadoras de vida. Según Aristóteles:

Algunos dicen que el alma está entreverada con el universo; quizá por eso Tales pensó que todas las cosas están llenas de dioses [*pánta plére theón eínai*] [*De anima*, 411a7].

Esta doctrina coincide con la egipcia: los dioses (*neteru*), que traen la vida (*anj*) y animan todos los cuerpos, son manifestaciones (*jeperu*) del supremo Principio trascendente y actualizan los diferentes niveles o grados de la realidad. Para los griegos, los dioses (*theoí*) son principios eternos y siempre vivos. Aunque las evidencias sean insuficientes, William K. C. Guthrie afirma sin titubeos que Tales «re-

chaza las deidades antropomórficas de la religión popular» mientras conserva su lenguaje hasta el punto de decir que el mundo entero está lleno de dioses.⁵² Dar por sentado que los antiguos helenos adoraban a «dioses antropomórficos» concebidos a imagen de los seres humanos es uno de esos errores modernos aceptados como norma. Pero la verdad es justo lo contrario, como muestra con claridad Jean-Pierre Vernant:

En todos sus aspectos activos, en todas sus combinaciones de dinamismo físico y psicológico, el cuerpo humano refleja los modelos divinos como fuentes inagotables de energía vital cuando, por un instante, el resplandor de la divinidad desciende sobre una criatura mortal iluminándola fugazmente con una pizca de ese esplendor que siempre inviste el cuerpo de los dioses.⁵³

Pensar que las genealogías de Hesíodo o los relatos de Homero fueron aceptados sin más por los helenos, incluidos los iniciados y la minoría instruida, sería una forma de ingenua autocomplacencia racionalista en lugar de una muestra de verdadero interés por explorar la exégesis metafísica y el simbolismo de lo sagrado. A pesar del supuesto cambio en el pensamiento tradicional inaugurado por Tales, es evidente que los dioses conservaron toda su fuerza. Quizá su interpretación de la unidad y de la naturaleza (si es que uno está dispuesto a creer en esos pobres testimonios) siga en ciertos aspectos la línea de Ajenatón, pero es difícil estar de acuerdo con Guthrie cuando argumenta que «[Tales] emprendió una deliberada ruptura con la mitología en busca de una explicación racional».⁵⁴

Es por esta «deliberada ruptura» por lo que se reconoce a Tales como el «primer filósofo» en el sentido occiden-

tal contemporáneo, aunque, a diferencia de sus modernos «colegas de investigación», el verdadero filósofo de la Antigüedad fuera un individuo noéticamente iluminado y estrictamente orientado y conducido por su propia *philosophía*, experimentada ésta como una modélica forma de vivir y de morir, o de llegar a ser «imagen de dios». Para el filósofo antiguo no existía una división tan clara entre el mito sagrado (que precisaba de una interpretación esotérica) y las explicaciones lógicas o los razonamientos discursivos (*lógoi*), entre *sophía* (sabiduría revelada o heredada) y *theoría* (contemplación), o entre la filosofía como comentario de ciertos textos canónicos de acceso restringido y la filosofía como indagación dialéctica individual.

Sin embargo, la mayor parte de los académicos occidentales contemporáneos, moldeados por la tendenciosa y falaz *paideía* moderna, insisten en que el deseo de Tales era hablar de acuerdo con la razón (*lógos*), cuyo uso en detrimento de la imaginación marca, a su juicio, un punto de inflexión en la historia del pensamiento. Semejante perspectiva es de por sí una especie de «mitología».

Cuando Aristóteles menciona a «Tales, el fundador de este tipo de filosofía» (*alla Thalês men ho tês toiaútes archegós philosophías*; *Metaph.*, 983b, 6) y argumenta que el agua es la fuente original de todas las cosas, en realidad no se refiere a toda la filosofía sino a «este tipo», y tampoco dice que el principio o la sustancia natural de Tales (*arché*), el agua, sea un fluido material traído de un lago cercano. Esta agua también podría ser entendida como la inefable «agua» primordial (símbolo del Uno) que trasciende incluso el reino noético del Intelecto. Geoffrey Stephen Kirk y John Earle Raven han puesto de relieve las dudas que suscita la interpretación aristotélica:

¿Está justificado inferir de la identificación peripatética del agua de Tales con el «principio material» que el filósofo de Mileto creía que el mundo visible, manifiesto, era en cierto modo de agua? Ésta es la interpretación más corriente que se hace de las palabras de Tales, pero es importante ver que en última instancia se sostiene sobre la formulación aristotélica y que Aristóteles, sabiendo muy poco acerca de Tales, y además por vía indirecta, seguramente creyó que la mera información de que el mundo se había originado a partir del agua era justificación suficiente para afirmar que este elemento constituía el principio material, o *arché*, de Tales, con la implicación de que se trataba de un sustrato persistente.⁵⁵

Es más verosímil que Tales tuviera presente al Nun egipcio e intentara traducir esa antigua metafísica a un lenguaje algo diferente, pero no menos «mitológico», sobre la universal y divina *phýsis*, la cual no es necesariamente un sustrato material. De acuerdo con Frithjof Schuon, «cuando Tales vio en el agua el origen de todas las cosas, está fuera de duda que era la Sustancia Universal —el Prakṛiti de los hindúes— lo que estaba en juego, no el elemento sensible».⁵⁶ Pero si el propio Tales fue en parte desatendido y malinterpretado por las generaciones posteriores, ¿cómo es posible que alguien se atreva a decir (como hacen los académicos contemporáneos) algo como lo siguiente?

Con Tales nos encontramos, posiblemente por primera vez en el pensamiento occidental, con una teología despojada de creencias providenciales y de invenciones poéticas. Tales no habla del dios del culto de los milesios, entre los que vivía; tampoco del panteón de los egipcios, a los que visitó, ni de las espléndidas ficciones de Hesíodo, que con toda seguridad escuchó en las celebraciones.⁵⁷

Dejando a un lado la controvertida cuestión de si Tales es o no representativo del pensamiento «occidental», o de hasta qué punto los occidentales modernos y contemporáneos (moldeados por la Reforma, la Ilustración y el Romanticismo) tienen el derecho exclusivo a heredar las antiguas tradiciones mediterráneas, huelga referirse al panteón egipcio (*psdt*: Enéada, los dioses) para seguir una u otra línea de exégesis esotérica, leyendo el significado más allá de la estructura iconográfica de imágenes y símbolos. El único peligro estriba en malinterpretar la esencia del mito cosmogónico y ver lo «inefable» (el Primer Principio) como lo «natural» (como el sustrato de toda manifestación material), y entonces, a partir de aquí, «mitologizar» de una manera «científica», cruda y opaca.

El concepto de las Aguas primordiales (Nun como Dios inefable, el Uno neoplatónico) refleja la imagen cosmogónica egipcia del universo noético como esfera de luz divina o de aire dador de vida (reconocido como el espíritu de Shu). Nun, o Nu, puede significar «inerte», en el sentido de cierta condición inexpressable existente antes de que se manifieste el Ser, representado como el nacimiento del Sol noético (Atum-Ra), es decir, antes de la aparición (*jeper*) del pléroma arquetípico y de todas sus irradiaciones subsiguientes. El oculto, oscuro e inerte estado de la divina transcendencia última es descrito en los *Textos de los sarcófagos*:

Yo soy las Aguas [*nw*].

Yo soy inerte [*njnj*] [*CT*, V, 312].

Yo soy el recién nacido [*nw*] de su madre.

Yo soy un niño, hijo de Hathor.

Yo soy el inerte [*njnj*] en las Aguas [*nw*] [*ibid.*, IV, 182].

Dentro del universo ordenado en cuanto teofanía e interrelación de diferentes fuerzas divinas, las Aguas están representadas por la Duat (el Otro Mundo osírico) y por el Nilo: las «aguas» psíquicas fluyen a través de la Duat por el interior del cuerpo de la diosa Nut (su nombre, *nwt*, es un adjetivo femenino que significa «de las aguas»), mientras que Ra (el dios Sol, equivalente al *Noûs* neoplatónico) las surca de noche.

Si Tales estudió filosofía en Egipto, entonces es más que probable que sus doctrinas reflejen prototipos egipcios. De acuerdo con la tradición helénica:

Tales regresó a Mileto siendo ya un anciano que había pasado mucho tiempo estudiando filosofía en Egipto [Aecio, 1, 3, 1].

Ellos [los egipcios] dicen que el Sol y la Luna no usan carros sino barcas con las que zarpan y navegan a lo largo de sus cursos; de esta manera dan a entender que el sustento y origen de estos cuerpos celestes viene de la humedad. Piensan que Homero, al igual que Tales, adquirió sus conocimientos de los egipcios, y que por eso postuló el agua como la fuente y el origen de todas las cosas [*hýdor archén hapánton kai génesin títhesthai*]; de acuerdo con los egipcios, Océano equivale a Osiris y Tetis a Isis, por ser ella la amable cuidadora y proveedora de todas las cosas. De hecho, los griegos utilizan *apousían* para «emisión» y *synousían* para «coito», y hablan del hijo [*hyiós*] del agua [*hýdor*] y la lluvia [*hýsai*]; también llaman Hyes a Dioniso por ser el Señor de la naturaleza húmeda, el cual no es otro que Osiris.

[...] Lo llaman con sonido de trompetas para que salga del agua mientras arrojan a las profundidades un cordero como ofrenda para el Guardián de la Puerta. Esconden las trompetas en tirsos báquicos, como dijo Sócrates en su tratado sobre *Los*

seres sagrados. Además, las historias con relación a los titanes y los ritos celebrados durante la noche coinciden con el relato de la desmembración de Osiris y de su vivificación y regeneración [*taïs anabiósēsē kai palingenesíais*] [...].

Llaman «efusión de Osiris» a cualquier forma húmeda, no sólo al Nilo; y en sus ritos sagrados encabeza la procesión la jarra de agua en honor del dios. Con la imagen de un junco representan a un rey y a la región meridional del mundo; el junco es interpretado como el riego y la fructificación de todas las cosas, y en su naturaleza parece guardar algún parecido con el miembro generador [*De Iside et Osiride*, 34-36].

Es frecuente que los filósofos griegos, empezando por Platón y Aristóteles, aludan a pasajes de la *Iliada* en los que Homero llama a Océano «padre de los Dioses» (*Il.*, XIV, 201) y «fuente de todos los seres» (*Okeanoû hos per génesis, pántesis tétyknai; ibid.*, XIV, 246). Juliano llega a equiparar a Helios, «el padre de las estaciones» (que, por tratarse del «hijo genuino del Bien», «es único y procede del único Dios, como también del cosmos noético, que asimismo es único»; *Or.*, IV, pág. 386 Wright), con Océano, el «Señor de la sustancia dual»:

Mi intención aquí no es oscura; consiste en comprobar si Homero dijo antes que yo las cosas que estoy diciendo. «Océano es el padre de todas las cosas»: así es, de los mortales y también de los dioses bienaventurados, como él mismo diría; y lo que dice es cierto. Pues no hay una sola cosa de cuanto existe que no descienda de la sustancia de Océano [*tes Okeanoû péphyken ousías ékgonon*] [*ibid.*, IV, págs. 404-405].

El propio Juliano parece sugerir que estas doctrinas (o su correcta interpretación) se conservan en silencio porque han

sido «enseñadas por los dioses o por los poderosos dáimones» a «los sacerdotes de los misterios» (*ibid.*).

Quizá la única diferencia entre Homero y Tales sea que mientras que éste, al igual que el resto de los filósofos presocráticos, reconocía que sus aseveraciones dogmáticas sobre la naturaleza última del universo eran un riguroso (aunque no por ello menos «mitológico») juicio corroborado por la razón (si bien no podemos estar seguros de ello), Homero (o la variedad de aedos que siguieron parcialmente el ejemplo de las tradiciones épicas acacias y ugaríticas) ofrecía enseñanzas equivalentes valiéndose de imágenes poéticas y mitológicas con medios y fines lúdicos. Así, Christos Evangeliou señala con acierto que «la poesía de Homero debía de aventajar a la árida prosa filosófica».¹⁸ Del mismo modo, los mitos egipcios que se empleaban en los ritos sagrados debían de aventajar claramente a la «literatura» homérica, que tanta confusión provocaba ya en las mentes de aquellos puristas e «ilustrados» incapaces de entender la lógica del mito sagrado o de disfrutar de la poesía épica, insensibles a las convenciones de su estética heroica.

Capítulo 11

El agua como principio metafísico y sustancia divina

Aristóteles fracasa en su intento de explicar el motivo por el que Tales escogió *hýdros* (agua) como primer principio (*Metaph.*, 983b y sigs.) porque el pensador de Mileto no contemplaba este principio como la materia primera aristotélica, sino como representación de cierta identidad inefable que permea y une todas las etapas de la teofanía. Junto con el Espíritu, o la Vida, el «agua» es la esencia permanente de la divinidad que se difunde a través de todas las cosas creadas o manifestadas. Es más probable que, en lugar de un materialista al comienzo de la filosofía natural (como entendieron Aristóteles y sus seguidores, antiguos y modernos), Tales fuera un metafísico que se valió de un lenguaje simbólico para mostrar que la Vida divina se extiende como una genuina fuerza creadora a través del cosmos ordenado, el cual es permeado por el alma y está «lleno de dioses». De hecho, esta perspectiva es muy cercana a la doctrina egipcia de las Aguas, la Vida y el Orden ya atestiguada en los *Textos de los sarcófagos* durante el Reino Medio (2040-1650 a.C.):

Oh vosotros, los Ocho Seres Infinitos –un número infinito
de Seres Infinitos [*heb en heb*]–,
que rodeáis el Cielo con vuestros brazos,
que reunís el Cielo y el Horizonte de Geb.
Shu os hizo nacer de la Inundación, de las Aguas,
os hizo surgir del *tenemu*, os sacó de la Oscuridad,
para asignaros a Geb y a Nut,
mientras que Shu es la Eterna Recurrencia [*neheb*] y Tefnut
es la Eterna Mismidad [*dynet*].
Yo soy el *ba* de Shu, la Gran Inundación,
quien sube al cielo haciendo su voluntad,
quien desciende a la tierra cuando su corazón así lo decide.
Ven conmovido a honrar al dios en mí.
Yo soy Shu, hijo de Atum.
Me inviste el aire de la vida [CT, 80, 1-13].

Entonces dijo Atum: Mi hija viviente es Tefnut.
Ella existirá junto con su hermano Shu.
La Vida [*anj*] es la identidad de Shu,
el Orden [*maat*] es la identidad de Tefnut,
Yo viviré con mis gemelos, mis retoños,
Yo estaré entre ellos:
uno a mi espalda,
el otro en mi vientre. [...]
Es mi hijo el que deberá vivir,
él, a quien engendré idéntico a mí,
que ha aprendido cómo animar al que está en el huevo, en su
correspondiente seno,
como el género humano, que emergió de mi Ojo
[el Ojo], que envié a lo lejos cuando
me encontraba a solas con las Aguas, inerte,
por no haber hallado ningún lugar en el que poder estar de
pie o sentado,

antes de que Heliópolis, en donde puedo existir, hubiera sido fundada;

antes de que el Loto, en donde puedo descansar, hubiera sido asentado [*ibid.*, 80, 30-50].

Yo soy la Vida [*anj*], por quien se hicieron la amplitud del Cielo y el aliento de Geb:

es desde mí desde donde emergen las ofrendas presentadas al dios [*ibid.*, 80, 91-92 Allen].

Shu, identificado con la Vida noética (el Espíritu y la Luz de Atum), es el hijo de Atum, el cual emerge de las Aguas (Nun) o de la Inundación (*hehu*). Por tanto, Atum, Shu y Tefnut componen la primera tríada inteligible. La Vida se difunde por los diferentes niveles de la realidad: Shu vive en el trascendente reino de Atum, pero cuando desciende «a la Isla de Fuego» su identidad se ve transformada en Osiris, hijo de Geb. Finalmente alcanza el mundo material y su función aquí es «fortalecer su carne día tras día» para dar aliento con su boca a todas las criaturas, para insuflar vida a través de las fosas nasales a halcones, chacales, cerdos, cocodrilos y peces, y a «las criaturas que se arrastran por la espalda de Geb». El iniciado (la persona «muerta», el *ba* separado del *jat*) deberá identificarse con Shu en su aspecto de quien alienta e insufla vida. Tefnut, hermana de Shu, simboliza la inteligencia arquetípica, el orden, la verdad y la justicia, la correcta medida necesaria para la emanación de la Vida.

En el texto antes citado se muestra claramente que la Ogdóada (constituída por los ocho principios proto-noéticos e inefables) está ya contenida en el «sin lugar» de la potencialidad de la Mónada oculta. La palabra *Atum* (*j.tmw*), puesto que deriva del verbo *tem* (*tm*), que significa tanto

«no ser» como «estar completo, acabado», podría hacer referencia al «no ser» (en el sentido de lo que trasciende al ser, es decir, el más allá del Ser, Nun-Atum), pero también a la «totalidad del ser noético», a la inabarcable plenitud o al *pléroma* de inteligencias y luces divinas (Atum-Ra). Atum emerge de las profundidades de Nun en la figura del Loto primordial, de la Ciudad Sagrada de Ra (Heliópolis), es decir, como el principio inteligible supremo (el Uno y lo múltiple de Parménides y de los neoplatónicos) que «hizo nacer a Shu y Tefnut en Heliópolis, cuando él era uno y se manifestó en tres» (CT, 80, 75-76).

A la luz de los registros teológicos egipcios, parece que Tales distaba de ser un materialista reduccionista y consideraba el «agua» como el primer principio del que surge la creciente multiplicidad de los dioses, cuya invisible presencia sostiene el mensurado orden del mundo visible bajo la égida de la unidad. Esta «agua» produce Formas vivas y, lejos de ser «materia» sin vida, es el innombrable *theós*, el Padre de los dioses que trasciende todas las Formas y todas las Luces noéticas, y que por eso se simboliza con las oscuras e inertes Aguas.

El inefable principio de la manifestación, o la viviente sustancia divina provista de un aspecto inmanente, que Tales llama *hýdros* seguramente no sea una causa «material». Las antiguas teologías egipcias también recurrían a símbolos materiales para representar realidades inmateriales; así, cuando mencionaban las Aguas, el Montículo Primitivo, Heliópolis, la Primera Sonrisa de Atum y sus Enéadas arquetípicas, desarrolladas a partir de la Mónada inicial, no hablaban de la causalidad «material», a diferencia de lo que sostienen los académicos contemporáneos. Es más, en sus sofisticados y paradójicos registros, donde utilizan símbolos e imágenes cuidadosamente escogidos, conceptualizan la Causa última

de todo lo creado como algo que permanece fuera de la creación y «está oculto a los dioses», por lo que «ninguna divinidad conoce Su verdadera apariencia (la de Amón, oculto en las profundidades de Nun)». Entonces, el «agua» no es ni más ni menos que símbolo del Uno supremo, de la trascendente e infinita fuente del Ser, concebida como una pantanosa ciénaga que contiene los ocho paradigmas proto-noéticos del cosmos inteligible (el *kósmos noetós* de la tradición platónica).

Aristóteles fue demasiado expeditivo y poco escrupuloso en su intento de reducir las «sustancias divinas» de los primeros teólogos helénicos al estatus de meras causas materiales, aunque estas «sustancias» sean símbolos metafísicos de los dioses supremos y los primeros principios, a la vez trascendentes e inmanentes. Cuando se lleva a cabo esta injusta y deliberada malinterpretación, los teólogos a los que los estudiosos racionalistas (amantes de las ficciones históricas y de las clasificaciones inflexibles) cuelgan la etiqueta de «presocráticos» (como es el caso de Tales) son criticados por su incapacidad de hacer un uso correcto de esas «causas materiales» que supuestamente han proclamado como susttrato material y fuente última de la realidad. De ahí que no podamos estar más de acuerdo con la siguiente afirmación de Roy Kenneth Hack:

Si tomamos en consideración que las llamadas doctrinas físicas de los filósofos jonios fueron en su mayor parte metafísicas —es decir, que estos filósofos griegos creían estar investigando y descubriendo la naturaleza de la realidad divina más fundamental, y no meras apariencias exteriores—, seremos capaces de entender por qué los jonios proclamaron una sustancia después de otra como la fuente divina del universo.¹⁹

Hack argumenta que la mayor novedad introducida por Tales al sostener que el «agua» es el sustrato vivo y divino del universo (así como, de acuerdo con nuestro planteamiento, la manifestación de Shu, el hijo de Atum, que emerge de las Aguas en los anales egipcios más sofisticados) radica en identificar el poder divino supremo con la cosmogénica sustancia divina, lo que supone postular por primera vez una divinidad no antropomórfica.⁶⁰ Sin embargo, esta afirmación deja de ser correcta si, en lugar de observarla en el marco de la «literatura» helénica tradicional –los registros poéticos de los dioses olímpicos–, lo hacemos a la luz de la teología y la metafísica egipcias, que en absoluto pueden ser acusadas de abusar del antropomorfismo.

Los egipcios manejaban un estricto sistema simbólico de rigurosa coherencia, aunque estuviera abierto a diferentes significados según el nivel de interpretación. Este ambivalente simbolismo no puede ser entendido con justicia sin considerar todos los aspectos de la iconografía divina. Entre éstos se incluyen las formas visibles y el ámbito completo de las asociaciones semánticas. Además, siempre deben tenerse en cuenta los incontables juegos de palabras y su función mágica. Para ver aquí algo que se parezca al tristemente famoso «antropomorfismo» de la épica helena (que nunca dejó de ser poesía inspirada) hay que ser demasiado ingenuo y arrogante en relación con los antiguos mitos y sus modos simbólicos de pensamiento.

Capítulo 12

El significado metafísico de las mitologías antiguas

La nueva ola de investigación metafísica, cosmológica y fisiológica que en el siglo VI a.C. iniciaron filósofos y sofistas (entre los cuales no había en principio verdaderas diferencias) reforzó la curiosa opinión de que los mitos y los relatos sagrados no pueden ocuparse de la realidad sin introducir ciertas distorsiones y deformaciones. Siendo incapaces de llegar a la profundidad del significado simbólico de las antiguas mitologías o de organizar en una unidad integral y significativa los fragmentos adquiridos de la sabiduría egipcia y mesopotámica, estos pensadores se volvieron contra su propia y generosa tradición poética (tomándola al pie de la letra) con la excusa de la necesidad de adoptar una teología puramente «científica» y un genuino culto a los principios invisibles que estuviera basado en una correcta comprensión del orden divino.

Así pues, parece que los mitos «irracionales» y a menudo escandalosos deben abandonarse en favor de un *lógos* «semiesotérico» exclusivo de los escasos especialistas en el conocimiento científico. Pero, a pesar de esta situación, podría

sucedir, como señala Sócrates al final del *Teeteto* de Platón, que el conocimiento sea inalcanzable como discurso racional (*lógos*). En concreto, Sócrates dice a Teeteto, el joven pupilo del reputado matemático Teodoro:

Por tanto, Teeteto, ni la percepción, ni las creencias verdaderas ni los «discursos» añadidos a las creencias verdaderas pueden ser conocimiento [*Theaet.*, 210b].

Sin embargo, a consecuencia del escrutinio dialéctico, Teeteto será incapaz de fantasear que sabe lo que no sabe, incluso a riesgo de permanecer estéril:

Esto y nada más que esto es lo que mi arte puede conseguir; yo no tengo esos conocimientos que poseen todos los hombres admirables de nuestro tiempo o del pasado. Pero este arte de matronas es un don del cielo; mi madre lo tuvo para las mujeres y yo lo tengo para los hombres jóvenes de espíritu generoso, y para todos aquellos en los que resida la belleza [*ibid.*, 210c].

Aunque Rosemary Desjardins argumenta que la admiración que siente Teeteto es un genuino asombro filosófico «porque esta reflexión hace que se abra a los asuntos de la filosofía» en su búsqueda de una solución a los problemas de la irracionalidad (esto es, a la incompatibilidad de los incommensurables),⁶¹ uno podría sospechar que, en realidad, ese «sentimiento de asombro» (*to thaumázein*) que pone de manifiesto «que eres un filósofo» (*ibid.*, 155d) sólo se experimenta al afrontar el misterio de la inteligencia divina y de las Aguas inefables.

El «verdadero conocimiento» no es propio de los seres humanos en cuanto mortales, ya sean científicos o raciona-

listas, ni puede adquirirse a través del pensamiento discursivo, porque concierne al reino inteligible y a los objetos del orden divino, que sólo puede aprehender el alma que ha sido transformada mediante la percepción noética y la visión epóptica, afines ambas a la revelación o a la unión mística con lo divino.

Contrarios a las antiguas tradiciones sapienciales, muchos pensadores contemporáneos, en su interminable búsqueda de certezas, no se vuelven hacia los mitos sagrados, hacia las revelaciones o los símbolos que conducen a la piedad integral, hacia la iluminación y la visión interior, sino hacia unas matemáticas trivializadas y una epistemología que no puede trascender el reino del razonamiento discursivo y del pragmatismo secular. En consecuencia, el área principal de la filosofía (en lo que al discurso académico actual se refiere) es la epistemología: la búsqueda de *scientia* (en lugar de *sapientia*) «resulta ser el principal pasatiempo de los filósofos modernos», que «consideran que el *Teeteto* de Platón (quizá junto con el *Menón* y con los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico) contiene las doctrinas sagradas primitivas (*dissoi lôgoi*), tan reverenciadas por los devotos de la epistemología moderna».⁶² Este irónico comentario hecho por Daryl L. Hale alude al endémico fracaso que padecen los pensadores contemporáneos, incapaces de distinguir entre conocimiento y sabiduría. Para ellos, su única tarea consiste en dilucidar las condiciones del conocimiento humano, clasificar incontables opiniones y promover ataques llenos de escepticismo contra aquellos que no están de acuerdo con sus premisas arraigadas en un racionalismo secular y estéril de corte humanista.

Desde este punto de vista, los primeros filósofos griegos (empezando por Tales) separaron la filosofía de los mitos, la poesía y las genealogías tradicionales. Según Francis M.

Cornford, «la mitología y la superstición» fueron reemplazadas por la edad de la ciencia porque «la razón buscó y encontró una verdad universal». ⁶³ Este descubrimiento de la naturaleza viene acompañado por el tácito rechazo a distinguir entre experiencia y revelación:

El concepto de «naturaleza» se extiende hasta incorporar lo que antes formaba parte del dominio de lo sobrenatural. Lo sobrenatural, tal y como lo muestra la mitología, simplemente desaparece, y todo lo que en realidad existe es natural. ⁶⁴

Actualmente no podemos estar tan seguros de una conclusión así de directa. Aunque el fundamento de la filosofía y la ciencia de los jonios (de esta última se dice que rechazaba la distinción entre lo espiritual y lo material) no estuviera mal planteado ni se hubiera malinterpretado, es decir, aunque Tales hubiera introducido algo nuevo —lo que ha dado en llamarse «ciencia occidental» y se ha entendido como la búsqueda del conocimiento por y para el conocimiento—, la idea de un punto de inflexión crucial no sería más que una invención elaborada y sostenida con entusiasmo infantil y embaucadora charlatanería.

De acuerdo con René Guénon, en el siglo VI a.C., cuando se considera que dio comienzo la civilización «clásica», apareció algo inaudito: esa forma especial de pensamiento que adquirió y mantuvo el nombre de *filosofía*. ⁶⁵ Para Guénon, esta palabra es un término perfectamente legítimo por corresponder a la disposición inicial necesaria para alcanzar la sabiduría. Sólo deberían ser desestimadas las perversiones que confundan la «filosofía» con la «sabiduría», que tomen el estado de transición por el fin y, de este modo, introduzcan una «pretendida sabiduría» estrictamente humana dentro del orden racional. ⁶⁶

Aun así, al dar por sentado que la *philosophía* comienza con Tales, Guénon se aproxima a las suposiciones de aquellos a los que se dispone a criticar. Es más verosímil que Tales únicamente readaptara y reinterpretara (quizá de manera parcial) algunos aspectos de la noción egipcia de *mere reju* (*mre rhw*), del «amor al conocimiento» o «compromiso con la sabiduría», es decir, de la «filosofía» en un sentido etimológico y anagógico, cuyo guía y patrón divino fue Thot (*dhwty*: Dyehuti). Este escriba divino y *Lógos* demiúrgico, el corazón y la lengua de Ra, representa y personifica el comienzo, el tránsito y el final del camino en dirección a la identidad noética del *ba* (el alma alada), por lo que todo hombre sabio estará en esencia unido a Thot y a sus energías.

Los neopitagóricos y los platónicos medios heredaron y aceptaron la tradición que presenta a Platón como discípulo de Hermes Trismegisto, es decir, como el arquetipo de toda la sabiduría preservada y practicada en las Casas de la Vida de Thot, y no como una persona histórica. Por tanto, si ciertas doctrinas platónicas son idénticas a las de Hermes será porque Platón reprodujo a aquél, y no al contrario, como es obvio. Según Zósimo de Panópolis (Ajmin) en su obra alquímica *Sobre aparatos y hornos*, el sacerdote egipcio Bitis (o Bitos), Platón (*trismégas*, el «tres veces grande») y Hermes (*meriomégas*, el «infinitamente grande») son los tres autores de la misteriosa tabla (*pínax*) que presenta a Thouthos (Thot) como «el primer hombre, el intérprete de cuanto existe y el que da nombre a todo ser corpóreo». ⁶⁷

Continúa diciendo que Bitis, Hermes y Platón pertenecen al mismo nivel espiritual, representan la misma tradición y profesan las mismas enseñanzas filosóficas y teúrgicas. Esta opinión la sostenían con firmeza los egipcios helenizados y los propios filósofos helénicos. De ahí que, de acuerdo con Proclo, Platón derivara del Hermes egipcio

algunas de sus doctrinas, como por ejemplo sus enseñanzas sobre la materia:

Orfeo hace que la materia aparezca a partir de la primera hipótesis de los inteligibles. La oscuridad perpetua y lo infinito subsisten en la materia de una manera más excelente que los sucesivos órdenes de la existencia. Lo carente de luz y lo infinito son errantes e inherentes a la materia, y están en desacuerdo con la trascendencia debido a una falta de poder. La tradición de los egipcios [*he ton Aigyptíon parádosis*] afirma sobre esto algo muy similar. El divino Jámblico nos informa que, según Hermes, la materialidad se produce a partir de la esencialidad [*ek tes ousiotétos ten hylóteta parágesthai boúletai*]. Por tanto, es posible que Platón derivara de Hermes esta opinión concerniente a la materia [*In Tim.*, I, 386 Taylor].

En virtud de que la filosofía es una búsqueda que emprende el *ba*, el cual es inseparable de su destino, a saber, del descenso y el ascenso, de la manifestación y la reintegración (a través de una *paideía* de la vida cósmica: encarnación y desencarnación), Proclo, en su comentario al *Timeo* de Platón (III, 298, 27-29; 330), postula tres *ochémata*, o vehículos del alma: el primero es connatural al alma y la introduce en la realidad manifiesta; el segundo la convierte en un ciudadano del mundo del devenir, y el tercero, semejante a un cascarón, hace que habite el mundo material.

Esta división es análoga a la jerarquía del *aj*, el *ba* (en sentido estricto, el alma separada del cuerpo mortal, *jat*) y el *ka* de los egipcios. En la jerarquía ontológica del ser y del consiguiente camino de ascenso, el *ka* representa la fuente de energía vital de la persona conectada con los espíritus ancestrales y con el faraón, cuyo *ka*, el poder vital de Horus, permea todo el reino y se siente como una presencia dentro

de cada corazón. El concepto de *ba* sobrepasa el nivel de la energía vital, la fertilidad y el bienestar. El *ba* (la consciencia *post mortem* revelada a los iniciados) es el «alma» (o la manifestación) que se mueve entre la tierra y el cielo, a pesar de que su verdadero hogar sea el reino de lo inteligible, el *kósmos noetós*. De acuerdo con Prahhotep, sabio egipcio del Reino Antiguo: «Los sabios alimentan su *ba* con lo perdurable».⁶⁸ Como vehículo para el ascenso, el *ba* se representa como un halcón con cabeza humana o como el ave jabirú.

El despertar del *ba* se produce cuando se cobra consciencia de que el cuerpo físico es un cadáver. Esto significa que el alma ha de separarse «filosóficamente» del cuerpo, es decir, a través de ritos de iniciación, contemplación y muerte. Cuando el *ba* ascendente «se dirige a los lugares que conoce, ya no extraña nada de su camino anterior».⁶⁹ El reino por el que transita el *ba* pertenece a Osiris (es el intermedio *mundus imaginális*, la Duat, el cuerpo de Nut-Hathor o el Alma del Mundo); el reino del *aj*, a Ra. Por eso *aj* significa «inteligencia», «luz espiritual», «el ser resplandeciente» representado por el ibis crestado, símbolo de Thot. Las referencias al *aj* se asocian con la llegada del alma a su hogar, con su regreso a la fuente divina, con el final de la ascensión filosófica, es decir, con el logro de alcanzar el reino inteligible, el *hyperouránios tópos* del *Fedro* de Platón. Cuando el *ba* es transformado y su ascensión ha sido completada, se convierte en el imperecedero e inmortal *aj*, un «espíritu resplandeciente», una estrella que irradia luz inteligible, un hijo de Ra. Por tanto, el *aj* no es otro que el *ba* una vez divinizado, cuando ya ha completado el precepto último del autoconocimiento: transformarse en imagen de Dios.

Si comparamos esta enseñanza con ciertos pasajes del *Fedro*, veremos que (1) el *aj* (o el cuerpo de luz, *sah*) se corresponde con el *óchema* del alma fuera de los ciclos de

la existencia material; (2) el *ba*, con el alma alada envuelta en la serie de descensos y ascensos, y (3) el *ka*, con el alma vegetativa o nutricia que se necesita cuando el alma más elevada se encarna y que hace las veces de intermediaria entre el alma inmaterial e inmortal y el cuerpo material y mortal.

Los neoplatónicos suelen llamar *augoeidés* a este elevado vehículo, claramente asociado, por tanto, a la luz, si bien se distingue de ésta. La mayoría de los neoplatónicos consideraban que la luz es lo más próximo a la inmaterialidad y a las entidades puramente noéticas. En el comentario a *De anima* atribuido a Simplicio, sólo encontramos un vehículo del alma, el cual es contemplado como una sustancia simple descrita por tres términos: *aitheródes* (a imagen del éter), *augoeidés* (a imagen de la luz) y *pneumatikós* (hecho de *pneûma*).⁷⁰

Hermias, neoplatónico alejandrino, no usó el término *augoeidés* para describir el alma, sino que lo reservó para los cielos más elevados (*hyperouránios tópos*), a los que aspira la procesión conducida por la providencia en el mito del *Fedro* (*In Phaedr.*, 144, 26-28). Es el reino de los *aju*, caracterizado por su cercanía a la luz. Esta procesión detallada por Platón en el *Fedro* se corresponde con la que guía la barca real de Ra.

Da la impresión de que los primeros filósofos (o tal vez sería mejor llamarlos «fisiólogos») griegos que tuvieron contacto con la tradición del pensamiento egipcio se sintieron de alguna manera descontentos con sus símbolos e imágenes cuando se embarcaron en la búsqueda de un terreno firme para la unificación incondicionada de la realidad. De todos modos, este terreno unificador no puede ser reducido a la «naturaleza» si ésta se entiende en el banal sentido moderno. Por ser la causa del Intelecto, el Primer Principio trasciende el reino noético de Ra y, por tanto, será desco-

nocido incluso para los dioses y los *aju*. Aunque se describa en sentido figurado mediante nombres como Aguas (*nw*), Inundación (*hbw*), Oscuridad (*kkw*) o Caos (*tnmw*), es algo que «carece de lugar». Esta Inundación equivale a la inefable «sustancia» del universo que envuelve la Mónada primordial junto con Shu, «el progenitor de millones que emergen de la Inundación, de las Aguas» (CT, 76, 33-34). Atum, prefigurado como Nun-Atum en las profundidades de la Inundación, podría proclamar lo siguiente:

Yo soy las Aguas, único y sin segundo.
Ahí es donde me manifesté [*hpr.n.j.jm*] [...],
por lo que de mí se sustrae la Inundación:
Mira, soy el resto que permanece [...].
Yo soy quien me hizo [*ibid.*, 714].

Capítulo 13

Los números pitagóricos y sus paradigmas

Peter A. Kwasniewski considera que los discípulos de Pitágoras «completaron el programa que bosquejó Tales y desarrollaron los *physiologoi* que le siguieron»,⁷¹ aunque este «programa», más que una simple búsqueda fisiológica, fue la adaptación creativa y la prolongación de ideas en torno a la unidad divina, el orden y la armonía traídas de la teología egipcia. De acuerdo con Jámblico —ese «hombre en verdad divino [*ho theîos alethôs*] que no va a la zaga de Pitágoras y Platón» (Juliano, *Ep.*, 2)—, Pitágoras, después de seguir a Ferécides y a Anaximandro, visitó a Tales de Mileto, que,

haciendo notar su avanzada edad y las enfermedades de su cuerpo, le aconsejó ir a Egipto a tomar contacto con los sacerdotes de Menfis y Zeus [es decir, Amón]. Tales le confesó que los conocimientos de estos sacerdotes eran la fuente de su propia reputación como sabio. [...] En virtud de todo ello, Tales hizo hincapié en que si Pitágoras estudiaba con esos sacerdotes se convertiría en el más sabio y divino de los hombres [*Vita Pyth.*, 2].⁷²

Jámblico nos cuenta que Pitágoras pasó muchos años en los santuarios y templos egipcios estudiando astronomía y geometría, y que fue iniciado en todos los misterios de los dioses. Posteriormente introduciría su propio método simbólico de enseñanza, en cierta manera similar a aquel en el que fue instruido en Egipto.

La excesiva preocupación de los pitagóricos por los números (hasta el punto de afirmar que en el ámbito de los principios todo es número) refleja su búsqueda del origen último y de la estructura eidética de las formas materiales a través de la teología matemática. Los pitagóricos, al revelar la estructura formal subyacente a todas las apariencias externas, esto es, la unidad oculta detrás de la multiplicidad, se apoyan en los arquetipos (*paradeigmata*) que trascienden las cosas materiales y hacen las veces de principios inteligibles y animadores. El neoplatónico sirio Jámblico, que seguía en sus doctrinas la «verdadera tradición filosófica» (que no sólo incluye a Pitágoras, Platón y, en cierta medida, Aristóteles, sino también a Orfeo y las tradiciones egipcias y caldeas), introdujo la *paideía* de los pitagóricos en su escuela filosófica (se cree que en Apamea, ca. 290). En ocasiones identificaba a los dioses con los *arithmoi* (números) argumentando que la aritmología era inseparable de la contemplación y del ritual hierático, por lo que resultaba necesaria para la purificación del alma. Gregory Shaw expone que, para Jámblico, los dioses eran los administradores de los ritos teúrgicos y, a continuación, dice lo siguiente:

De la mónada a la década, los números eran deidades que revelaban características y funciones específicas según su manifestación. Dado que la teúrgia imitaba ritualmente las leyes cosmogónicas, también imitaba las leyes de la aritmogonía [...]. Así, para acotar las diferencias en materia teúrgica mientras

tenemos en cuenta sus trascendentes efectos universales de unificación, puede sernos útil la noción pitagórica de «distribución» que encontramos en el *Gorgias* platónico. Sócrates menciona el «gran poder de la geometría, tanto entre los dioses como entre los hombres»: para cada uno habría una medida apropiada, y esta proporcionalidad sería la ley de la justicia y la amistad con la que ordenar el mundo y convertirlo en un «cosmos» (508bc). Aplicado a las experiencias teúrgicas, este principio conserva la semejanza trascendente de los ritos mientras se toman en consideración sus diferencias contextuales. De este modo, cabría hablar de distintas teúrgias equivalentes desde un punto de vista geométrico y que proporcionalmente ofrecen el mismo grado de unificación en cada ritual. Esta unificación podría representarse aritméticamente mediante «diferencias» cuantitativas con las que mostrar los grados de implicación en la multiplicidad, de acuerdo con la ley que proporciona «semejanza» y preserva así la igualdad geométrica.⁷³

En ciertos aspectos, los números y las figuras pitagóricas son las especies de las cosas: si no son las Formas y los dioses en sí, serán entonces sus manifestaciones y símbolos en el ámbito de la realidad matemática. Por ser los primeros principios y sus irradiaciones constitutivas, los números son los *neteru* y los *ban* egipcios. A la palabra *neter* (*ntr*) —en femenino, *neteret* (*ntrt*); en plural, *neteru* y *neterut* respectivamente— se la representa con el signo de un «bastón recubierto de tela» o de un «estandarte de culto»; quizá en su origen guardaba relación con (1) la práctica del embalsamamiento (el proceso de convertirse en imagen de dios), (2) la envoltura de la momia (que representa el *sab* ideal, el cuerpo transformado en *eîdos* divino), y (3) la idea de unidad. Los *neteru* son las causas de los fenómenos y rigen sus formas,

cualidades y modos, los cuales se revelan numéricamente. En la escritura jeroglífica se usa *rejet* para «número». El número es el paradigma del universo ejemplificado por el misterio del Uno transformándose en el Dos y en el Tres, lo que constituye la Unidad en la Trinidad de Atum, Shu y Tefnut o de Amón, Ra y Ptah.

El principio matemático, que permite derivar las formas de la desigualdad a la igualdad, ilustra el proceso divino de manifestación y regreso al origen. La relación paradigmática entre el cosmos organizado y los números hace posible que lo que es verdadero para los números y sus propiedades también lo sea para la estructura del cosmos. De acuerdo con la tradición pitagórica, basada inicialmente en enseñanzas hieráticas y en las ciencias practicadas en los templos egipcios, la vida virtuosa es la que consiste en organizar lo irracional, sensible y material mediante lo racional, inteligible e inmaterial en aras de un orden perfecto. Dominic J. O'Meara ha resumido del siguiente modo la discusión iniciada por Nicómaco de Gerasa en torno a las propiedades formales de los números, las Formas platónicas (los modelos del universo) y la vida filosófica:

Esta cosmología ética resuena en el alma que ha alcanzado por medio del demiurgo divino su pleno desarrollo en el universo. Los números no sólo poseen la llave para entender la organización del mundo, sino que además contienen los principios constituyentes de la norma común para la vida ética.⁷⁴

Las matemáticas pitagóricas y platónicas tratan con realidades que son intermediarias entre (1) los inteligibles inmateriales e indivisibles, y (2) los sensibles materiales y divisibles (el reino del *jat*, que constituye el cuerpo visible de Ptah, o Geb). Por tanto, al ocupar el reino osírico interme-

dio, los objetos matemáticos serán inmateriales y divisibles, superiores a los sensibles e inferiores a las luces noéticas, o Formas demiúrgicas. Siguiendo esta estructura ontológica tripartita, las ciencias platónicas se dividen en: (1) dialéctica, que conduce a las realidades noéticas; (2) matemáticas, que investigan los objetos matemáticos, considerados pálidas imágenes de los inteligibles, y (3) física, que se ocupa de los sensibles, los cuales no son más que las imágenes de los objetos matemáticos. De este modo, lo que sea verdadero para las matemáticas del nivel ontológico intermedio reflejará de manera apropiada lo que es verdadero en el cosmos noético; y, paradigmáticamente, lo que sea verdadero para las matemáticas también lo será en el reino de lo sensible.

De esto se deduce que la aritmología y la geometría están relacionadas con el pensamiento discursivo (*diánoia*) y con la imaginación (*phantasía*), que a su vez son inferiores a la intuición intelectual no discursiva (*noésis*), pues el *noûs* sobrepasa la *diánoia*, de la que es fuente y paradigma. Jámblico explica que las realidades noéticas son aprehendidas «por contacto» (*kat' epaphén*, quizá análogo al *dhawq* del sufismo), mientras que la aproximación a la ciencia matemática se lleva a cabo mediante el razonamiento (*dia lógon*; *De communi mathematica scientia*, 33, 19-25). Sin embargo, los silogismos lógicos y el método matemático pueden conducir a la intuición no discursiva y así ir preparando la unión con el Intelecto divino.

Para los neoplatónicos, el alma es lo que genera las ideas y las formas matemáticas. Por tanto, estas últimas son proyecciones (*probolai*) de formas que ya existen en el alma en concordancia con patrones noéticos. La Inteligencia divina (*Noûs*) es la fuente última del conocimiento, mientras que la *diánoia*, el entendimiento humano, se localiza en el mismo dominio que los objetos matemáticos y las imágenes

de la *phantasia*. Aunque la geometría (uno de los dones de Hermes-Thot) es coextensiva al ámbito de todas las cosas existentes, ese reino intermedio, como apunta Proclo en su comentario sobre el primer libro de los *Elementos* de Euclides,

se asemeja a todos los tipos inteligibles y a todos los paradigmas de las realidades sensibles; sin embargo, las formas del entendimiento constituyen su esencia, y es a través de dicha región intermedia como ésta [la ciencia de la geometría] oscila arriba y abajo hacia todo lo que es o viene a ser. Al filosofar siempre acerca del ser a la manera de la geometría, no sólo dispone de ideas sino también de imágenes de todas las virtudes (intelectuales, morales y físicas), y presenta en su debido orden todas las formas de constitución política, mostrando según su propia naturaleza la variedad de revoluciones a las que éstas están sometidas. En tales áreas, la actividad de la geometría es inmaterial y teórica, mientras que, cuando se impone ocuparse del mundo material, desarrolla una variedad de ciencias —como la geodesia, la mecánica y la óptica— para beneficio de la vida de los mortales [*In Euclid.*, II, 62-63].

El *Noûs* proporciona la medida de las revoluciones del alma, así como el Uno conmensura la vida del *Noûs*, pues el Uno es la medida de todas las cosas. Según Proclo, cuando el alma regresa al *Noûs*, lo hace moviéndose en círculo, porque la primera, más simple y perfecta entre todas las figuras es el círculo, que se corresponde con el Límite (*péras*) pitagórico, el número uno y cuanto cae en la columna de lo mejor, lo único, lo correcto, lo ligero, lo bueno, lo justo, y así sucesivamente (*In Parm.*, 147, 8-19). Los principales conceptos metafísicos se describen haciendo uso de la imaginación geométrica y del lenguaje de la geometría: la forma circular se asigna a los Cielos (Nut) y la línea recta al mundo

de las generaciones. Por tanto, mediante ejercicios geométricos uno puede moverse a través del círculo hacia su centro siempre en reposo, que de acuerdo con los pitagóricos es una posición más honorable que cualquier otra ubicación periférica. Cuanto más próxima está el alma al Intelecto (Ra, el dios Sol moviéndose alrededor, en círculo, a través del cuerpo de Nut, o Nilo celestial), más danza (*perichoreío*) en torno a éste. Del mismo modo, el Intelecto danza alrededor del Uno (*ibid.*, 1072, 12). El Uno está más allá (*epékeina*) de todas las sustancias inteligibles, así como el principio inteligible (o naturaleza, *noerá phýsis*) está más allá de todas las almas, y la esencia del alma (*he psychês ousía*), más allá de cualquier cuerpo.

Debido a que el alma procede del *Noûs* (Atum-Ra), regresa a él través de los niveles intermedios gobernados por los ritmos osíricos. De manera que, igual que la Naturaleza permanece en sus formas y figuras visibles, el Alma proyecta en la Imaginación macrocósmica y microcósmica, como en un espejo, las Ideas de las figuras noéticas. Ofrece así al alma humana una oportunidad de transformación y recogimiento interior hacia el ámbito de la luz inteligible, siguiendo el movimiento de descenso y ascenso del *ba* por el reino osírico del *mundo imaginalis*.

Capítulo 14

En pie sobre la barca solar

Las ciencias matemáticas preparan el alma para el estudio de los inteligibles, por eso Jámblico interpreta del siguiente modo el críptico enunciado (*sýmbolon*) pitagórico «no cortes en dos lo que está en el camino»:

Parece que no hay duda de que la filosofía es un camino. Entonces [el enunciado anterior] significa: elige esa filosofía y ese camino a la sabiduría en el que no «cortarás en dos», en el que tan sólo propondrás verdades firmes e inalterables fortalecidas por la demostración a través de las ciencias [*mathematón*] y por la contemplación [*theoría*], sin caer en contradicciones, es decir, haciendo filosofía a la manera pitagórica [*Pythagorikós*]. [...] Aquella filosofía que se mueve a través de objetos corpóreos y sensibles, adoptada sin moderación por la mayoría de los filósofos actuales (pensando que Dios y las cualidades del alma y todas las causas primeras son en realidad cuerpos), es escurridiza y fácilmente reversible —fíjate en las diferentes explicaciones que ofrece—, mientras que la filosofía que progresa a través de los objetos inmate-

riales, eternos e inteligibles, los cuales siempre permanecen iguales, pues no admiten ni la destrucción ni el cambio, [esa filosofía], igual que su tema-materia, es inequívoca y firme [*Protrep.*, 118, 7-26].

El propósito de esta firme y perenne filosofía no es otro que la contemplación del Uno; el objetivo de toda contemplación es ser capaz de ver «a Dios y todo lo que hay en su cohorte divina como desde una atalaya» (*ibid.*, 23, 21 y sigs.). Esta cohorte de Dios es análoga a la de Ra, que se desplaza en pie sobre la barca solar en compañía de su «séquito ardiente». Entre los dioses situados en la proa se encuentran Isis, Seth y Horus, y entre los situados en la popa, Hu (Palabra creadora, *Lógos*), Sia (Sabiduría, Percepción) y el propio Ra (el Intelecto solar). Ellos son el modelo y los objetos de contemplación para aquellos que se aproximan a la barca solar moviéndose en círculo, es decir, para aquellos que, en cierto sentido, son «filósofos». El emperador romano Flavio Claudio Juliano describe a los filósofos (incluyendo a los egipcios como sucesores de Hermes, «entre los cuales se cuentan los nombres de no pocos sabios»; a los caldeos y los asirios como sucesores de Oanes y Belos, y a los helenos como sucesores de Quirón, el centauro maestro de Aquiles, prototipo del verdadero maestro espiritual) con las siguientes palabras:

Los filósofos nos ofrecen imitar a los dioses tanto como podamos [*mimeîsthai keleûousin hemâs hoi philôsofhoi katá dýnamin tous theoûs*] y nos enseñan que esta imitación consiste en contemplar las realidades [*en theoría ton ónton*]. Esta clase de estudios se aleja de las pasiones; de hecho, su fundamento es la libertad respecto de las pasiones, pero supongo que esto es evidente y no hace falta decirlo. Entonces, ha-

biendo sido destinados a la contemplación de las realidades divinas, es en proporción a la libertad conseguida respecto de las pasiones como llegamos a ser semejantes a Dios [*kata tosoûton exomoioûmetha tô theô*] [*Kata galilaïon lógos*, I, 171de].

Para los sacerdotes egipcios, llegar a asemejarse a Dios es lo mismo que ser afín al Sol, que haberse transformado en *aj* y, finalmente, haberse identificado con Ra. De acuerdo con el *Libro de los dos caminos* —elaborado por sacerdotes del templo de Thot, en Hermópolis, a principios del Reino Medio, en la XII dinastía (ca. 1994-1781 a.C.), al menos mil cuatrocientos años antes de Pitágoras—, «éste es el verdadero misterio de Ra», nada menos que alcanzar «el lugar en el que habita un espíritu perfecto que en sí será un dios» (CT, 1116/87). El sabio perfecto, o, mejor, su *ba* transformado, análogo al alma alada del filósofo en el *Fedro*, es «un espíritu que sabe cómo adentrarse en el fuego» (*ibid.*), es decir, en el reino inteligible. Así es el alma de «aquel que sabe» y que, por tanto, es «un dios sagrado en la morada de Thot» (*ibid.*, 1035/6): suyo es «el camino despejado» (*ibid.*, 1135/5) y «suya es la luz» (*ibid.*, 1137/11).

El amante de la Sabiduría (de Sia, en pie en la proa de la barca solar) es seguidor de Thot, y el camino de Thot lo conducirá a la morada de *maat*. Una vez que el iniciado haya restaurado su naturaleza noética primordial y se haya unido a la fuente arquetípica, entonces podrá proclamar: «Yo he heredado el horizonte de Ra. Yo soy Atum» (*ibid.*, 1063/34). El difunto o el iniciado (alguien que ha «muerto» en relación con las pasiones y con su «ego» humano inferior, incluyendo el cuerpo, que ahora es visto como de un material semejante al pescado) está unido a Ra y ya no aparece como una individualidad separada («aniquilada» por las llamas espirituales durante su ascensión), sino como el

inmortal Intelecto solar, Ra, «el compañero de Thot». Tal como lo describe la iconografía tradicional, el iniciado (en cuanto hipóstasis universal del rey, hijo de Ra, que integra y reúne todas las multiplicidades) permanece en pie frente a Hu y Sia y a otros dioses situados en la parte trasera de la barca solar. Siendo uno más en el «séquito ardiente», el iniciado ayuda a guiar la barca y «lleva las sagradas escrituras hacia dios, Ra» (*ibid.*, 1067/38).

El verdadero gnóstico, el que conoce la verdad y su auténtica identidad, también podría ser designado como perteneciente al séquito de Thot, compuesto por *rhyt* (*rejyt*) o *rhhywt* (*rejkyut*), traducidos por Leonard H. Lesko como «comunidad de iguales» y «los celebrados», respectivamente.⁷¹ Sin embargo, el término *rej* significa «conocimiento» y Thot es nada menos que el maestro supremo y la causa de todo conocimiento, en especial de los saberes sobre la liberación y elevación que introducen el alma en el cortejo de Thot. Dice el oscuro y misterioso texto:

Has hecho de tu comunidad de iguales tu propio séquito. Yo soy la causa de que ellos lleguen a ti. Ese que brilla en la noche es Ra. Vive para siempre entre los seguidores de Thot, como cada uno de los miembros de este cortejo. Es de noche cuando se le hace aparecer, para alegría de Osiris, ya que es el único que ha sufrido más que él tras haber sido incluido en el séquito de sus seguidores [*ibid.*, 1098/69].

Hay otra versión ligeramente distinta:

Es el gran ser por el que el cielo cobró existencia. De igual modo que cada uno de los que vayan a contarse entre sus seguidores, vivirá formando parte del séquito de Thot y se le hará aparecer de noche para contento de Osiris. Tú eres el hijo

de aquel que sufre en soledad. Su padre le ha sido dado en su séquito [*ibid.*].

En la versión neoplatónica de Juliano, heredada de Jámblico y su escuela, se considera que el alma inmaculada, la de Heracles, por ejemplo, es superior al éter más puro. Ésta es la perfecta condición en la que se hallaba antes de que el Demiurgo la enviase a la tierra y la que volverá a adoptar después de su regreso filosófico y teúrgico al Padre. De Heracles, modelo de vida filosófica y de ascensión, se dice que, «uno e indivisible, regresó a su Padre uno e indivisible» (Or., V., pág. 467 Wright).

En el *Libro de los dos caminos*, el Señor de la totalidad (Atum-Ra, el Creador que entroniza al rey en la tierra como su viva imagen, *tut*) declara que, dondequiera que los dioses sean creados a partir de su sudor (perfume divino), los seres humanos lo serán a partir del llanto de su Ojo como lágrimas que caen dentro de la materia carnal de los cuerpos. Sin embargo, después de «hacer que sus corazones dejen de olvidar el Occidente» (esto es, con la introducción de la «filosofía» como camino de remembranza y retorno al hogar), ven abierta la senda de regreso a lo alto. Todos los que viajan por esta senda son capaces de «alzar sus nombres hacia los rayos de su rostro», esto es, de asemejarse a (1) Osiris en medio de la Duat y a (2) Ra en el cielo. Como el movimiento epistrófico hacia el reino noético presupone apaciguamiento, armonía y trascendencia de todos los opuestos, el iniciado dice:

Yo acudo al Señor de la totalidad. Yo di satisfacción a los dos guerreros [es decir, a Horus y a Seth, o a la tabla pitagórica de los opuestos] [CT, 1125/96].

Esta armonización, lograda gracias a la guía de Thot, se corresponde con la llegada a «la casa de la verdad y la justicia» (*maat*). Pitágoras, sus sucesores y Platón heredaron esta idea de «mantener la propia bien avenida» haciendo uso del autodomínio y afinando todas las partes de la entidad psicosomática o del desmembrado cuerpo de Osiris, que debe restaurarse y afinarse «como las notas más altas, las más bajas y las que se encuentran en medio, con todos los intervalos, de acuerdo con la proporción de una escala musical» (*Rep.*, IV, 443de). Cuando todas las partes del cuerpo desmembrado se unen conforme a una armonía bien temperada y el poder teúrgico de Isis y Thot las anima, el iniciado deviene imagen viva de esa especie de templo que es el «hombre universal», en vez de una multitud de fragmentos desperdigados (la «casa desavenida»). El conocimiento que rige tal transformación es la sabiduría, acompañada por la justicia, la cual asegura que cada parte del todo reciba lo que le corresponde (según la proporción geométrica).

En el dominio del *anima mundi*, el iniciado, aquel que ha muerto antes de morir, es decir, que ha descubierto y despertado a su *ba* y lo ha separado de su grosero cuerpo mortal, está unido a Osiris, el rey del reino intermedio:

Cuando Osiris se pone en pie, yo me pongo en pie junto a él. Oh Osiris, tu *ba* acude a ti. Abre la garganta. Toma a Osiris para Osiris [CT, 1120/91].

El iniciado se identifica con uno de los dioses que dan soporte al cielo y anuncian la llegada de la barca solar de Ra. Llegado el momento, pronuncia:

Yo soy un seguidor de Ra, yo soy quien recibe su hierro, quien reemplaza [o adorna] al dios en su santuario; yo soy

Horus ascendiendo hacia su señor. El asiento permaneció escondido para la amada del Dios durante la purificación de la capilla de su mensajero. Yo soy el que rescató a Maat e hizo que su imagen ascendiera. Yo soy el que anudó la cuerda y selló su capilla. Yo aborrecí la tormenta [...]. Yo no me he opuesto a Ra. Yo no he sido repudiado por aquel que actúa con sus manos. Yo no he transitado por el valle de la oscuridad. Yo no me he adentrado en el lago de los criminales. Yo no he sido tragado por el ardor de la incontrolable fuerza [de Dios] [...]. La santidad de Dios es secreta. Los brazos de Geb se alzan pronto en la mañana. ¿Quién será el que a su debido tiempo guíe a los adultos y recuente a los niños? Thot está dentro de los secretos y debe hacer ofrendas al único que se avino con millones y consigo mismo se aviene, aquel que abrió los cielos y disipó su letargo al llegar yo a su lado, junto a su asiento [...]. Yo adoro a Ra, él me escuchará y apartará todo obstáculo de mi camino. Yo no di la espalda al horizonte. Yo soy Ra. No me faltó embarcación durante la gran travesía. Es Él, «el que apoya su cara en las rodillas», quien extendió los brazos desde que el nombre de Ra estuvo en mis entrañas y su alabanza en mi boca. Yo soy el que habla con él de estas cosas y quien escucha sus palabras. Te adoro, oh Ra, señor del horizonte. Oh Ra, te saluda el pueblo purificado del Sol, para el que el cielo se comporta más como guía que como la incontrolable fuerza [de Dios] ejercida contra la vida de los rebeldes. Yo he acudido entre aquellos que proclaman a Maat [*ibid.*, 1099/70].

Después de conocer este oscuro y estimulante parlamento, uno debería recordar lo siguiente:

Primero, que el discurso mitológico se teje con imágenes y símbolos «revelados» que serán sometidos a diferentes interpretaciones exotéricas y esotéricas, ya que «los dioses

desearon enseñarnos mediante un estilo simbólico [*didaskónton henás oímai ton theôn symbolikós*] para que pudiéramos escoger las frutas más justas de la tierra, que no son otras que la virtud y la piedad» (Juliano, *Or.*, V, pág. 473 Wright).

Segundo, que el discurso mitológico es inseparable del ritual que sirve como medio necesario de elevación a aquellos que «por naturaleza pertenecen a los cielos, pero han descendido a la tierra para cosechar los frutos de nuestra presencia aquí abajo, esto es, la virtud y la piedad, esmerándose en ascender hacia la diosa [la Madre frigia de los dioses, comparable a las egipcias Hathor, Nut y Neit, así como a Isis] de nuestros ancestros, que es el principio de toda vida» (*ibid.*).

Y, tercero, que el Ra noético no es igual al Ra visible, al disco solar (*aten*) adorado por Ajenatón. Para Juliano, seguidor de las antiguas tradiciones de las teologías solares, el disco solar visible es tan sólo el tercero en el rango, superado por el segundo sol (Helios-Mitra, soberano de los dioses intelectivos) y por el primero, el Sol inteligible, identificado a menudo con el Bien, o el Uno, por mostrarse en el reino del intelecto. El Helios intermedio e intelectivo (aquí Juliano cita al divino Platón, *Rep.*, 508b) se ve como el «retoño del Bien con el que el Bien se engendra a su propia imagen y mediante el cual guarda relación con el puro *Noûs* y sus objetos del mundo noético, de manera similar a como el sol guarda relación en el mundo sensible con el sentido de la vista y sus objetos». Por tanto, «la relación de su luz con el mundo visible es semejante a la de la verdad con el mundo noético [*pros to noetôn alétheia*]» (Juliano, *Or.*, IV, pág. 361).

El tercer sol, o Helios visible, es la causa de los dioses visibles, a la manera de las numerosas bendiciones que el

segundo Helios derrama sobre los dioses intelectivos. De un modo semejante, sirve de fuerza anagógica que empuja hacia arriba, en dirección a los principios invisibles simbolizados por la divina forma visible y su luz. De acuerdo con las teologías del Reino Nuevo egipcio, el mundo visible es una heliofanía o manifestación (*jeperu*) del propio Dios solar, cuyo nombre es sustituido por el término *neheh* en los textos del período de Amarna. En su origen, *neheh* hacía referencia a la inextinguible plenitud noética a partir de la que el sol asigna porciones individuales de tiempo a cuanto existe. Es mediante la visión de la luz (ambas, la inteligible y la sensible), es decir, de Dios, como se crea el ojo (incluido el ojo interior del alma) tal cual es, solar (*hélío-eidés*).

Para los teólogos de la XVIII dinastía, como para Plotino, la «solaridad» del ojo (o del intelecto humano iluminado, el cual es «luz venida de la luz», *phôs ek photós*) revela y garantiza la presencia interior de la divinidad, pues ver y conocer son una y la misma cosa. «Ver» debe entenderse en el sentido de visión inteligible, *epopteía*. Esta posibilidad de proceder a partir de la solaridad interna hacia la divinidad interior, es decir, de alcanzar a Ra a través de la *gnôsis* solar, se la atribuyó Ajenatón exclusivamente al rey, quien, sin embargo, reduce la dimensión inteligible de Ra al *aten* visible.

Como explica el emperador Juliano, la luz es una especie de forma divina e incorpórea (*eidós estín asómaton ti theïon*) similar a la de los cuerpos celestes:

Y de luz, en sí misma incorpórea, su culminación y flor, por así decir, son los rayos del sol. Según la doctrina de los fenicios, sabios y versados en la sabiduría sagrada [*ton Phoinikon dóxa, sophôn ta theía kai epistemónon*], los rayos de

luz dispersos por doquier son la inmaculada encarnación de la pura Inteligencia. Nuestra teoría está en armonía con esto; viendo que la propia luz es incorpórea, si uno se pusiera a considerar la fuente original de esta luz, no podría concebirla como corpórea sino como la inmaculada actividad del Intelecto (es decir, Helios) vertiendo luz en su propia morada [*ibid.*, IV, pág. 363].

Si los rayos ascendentes del sol «son casi idénticos a aquellos que ansían ser liberados de la generación», entonces deberíamos «hacer de estas realidades visibles pruebas de sus poderes no visibles» (*ibid.*, V, pág. 481). Puesto que las almas de los filósofos bienaventurados son elevadas por la intervención de la pura, inmaterial e invisible sustancia divina que reside en los rayos de Helios, podemos hablar de «filosofía solar» (presidida y dirigida por Helios-Apolo, Atum-Ra o Amón-Ra, o por Horus junto con su gran diosa consorte, sea esta Atenea, Neit, Hathor o Isis). Esta filosofía solar es la misma que la de los más sagrados y secretos misterios del renacimiento solar. Así, Juliano continúa con estas palabras:

También se ha demostrado que, por naturaleza, los rayos de Dios se elevan debido a su energía tanto visible como invisible, por la que muchas almas se alzaron fuera de la región de los sentidos, pues las guio el sentido más claro de todos y el que guarda un mayor parecido con el sol. Pues la luz del sol que percibimos con los ojos, además de acogerla y utilizarla en nuestra vida cotidiana, constituye nuestra guía a la sabiduría, como dijo el divino Platón en sus alabanzas. Si es necesario que diga algo sobre las enseñanzas secretas de los misterios [*tes arrhétou mystagogías*] en los que los caldeos, arrobados por el delirio divino, celebraron al Dios de los Siete Rayos, la

divinidad que eleva las almas de los hombres, entonces debería decir que son del todo ininteligibles para el rebaño de la multitud, pero muy familiares para los felices teúrgos [*theourgoïs de thoïs makaríoïs gnórima*] [*ibid.*, pág. 483].

Capítulo 15

El Nilo celestial como causa de la geometría

La afirmación pitagórica de que el diez «se completa en el cuatro» se refiere a la Tetraktys, establecida sobre la secuencia numérica natural: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. La Tetraktys, dispuesta dentro del triángulo sagrado, representa tanto la unión arquetípica de toda la realidad como el modelo de la procesión gradual que parte de la indescriptible luz de la unidad hasta llegar al nivel de la realidad sensible. Se trata, pues, de una forma de significar el despliegue desde el Uno (aunque el Uno no disminuya y permanezca intacto en su plenitud trascendente) hasta lo múltiple y el regreso final de vuelta al Uno.

Procesión (*próodos*) y reversión (*epistrophé*) no son acontecimientos cronológicos o temporales en el sentido usual del término, sino un único movimiento en el que cada suceso se revierte a su manera. No hay una distinción real entre procesión y reversión, pues no son más que descripciones del estatus ontológico de cada ser. La procesión (descenso) es la causa entregándose al efecto como la perfección (*télos*) por la cual se realiza el propio efecto, aunque el Uno,

en cuanto causa universal «en todo lugar y en ninguno», es trascendente y a la vez está presente como causa en todas las cosas. La reversión (ascenso) es el efecto recibiendo la causa como la perfección por la cual se realiza el propio efecto. Ser es ser inteligible, poseer el paradigma noético, o la raíz divina. El Uno es *arché* y *télos*, principio y fin de todas las cosas. Por eso:

El patrón neoplatónico completo de *exitus* y *reditus*, la emergencia de todas las cosas a partir del Uno, o del Bien, y su regreso, es simplemente la expresión en términos dinámicos de la participación de todas las cosas en el Uno como «medida de cuanto existe».⁷⁶

Algo muy parecido se podría decir tomando en consideración las manifestaciones (*jeperu*) de Amón (*jmnw*), que permanece oculto a pesar de sus teofanías creadoras:

El Uno, que se creó a sí mismo y cuya apariencia [*qj*] es desconocida;
de presencia perfecta, desarrollada dentro de la emanación sagrada;
que construyó sus imágenes procesionales y se creó a sí mismo por sí mismo;
icono perfecto [*sejem nefer*] que hizo perfecto su corazón;
manifestación de manifestaciones [*jeperu jeperu*], modelo de nacimiento [*Pap. Leiden*, I, 350, 40, 1-8].

La Enéada se combina con tu cuerpo: cada dios es tu imagen (*ibid.*, I, 350, 90, 1-2).

Este himno consagrado a Amón-Ra está construido como una serie de números y de juegos de palabras cuya

estructura interna refleja la procesión del Uno hacia la multiplicidad organizada. La Tetraktys pitagórica también tiene su origen en Egipto: sus nueve trazos o puntos representan la Gran Enéada de Heliópolis y están agrupados en torno al punto décimo, que es el principal: el inefable e inabarcable Uno. En el templo de Amón-Ra en Karnak, la Tetraktys se expande en la Pentactys, por lo que pasa de nueve a quince hipóstasis de Amón-Ra, «doce trazos que rodean la manifestación del divino triángulo creador y lo representan».77 Amón-Ra emerge de Nun, que se encuentra en el lado oculto del propio Amón. El Escarabajo, manifestación noética de Amón-Ra, es el paradigma supremo del ser que lo crea todo. En los términos de Proclo, diríamos que el *Noûs* lo es todo para cuanto es de acuerdo con las maneras del Intelecto, mientras que la *Psyché* lo es todo para cuanto es de acuerdo con las maneras del alma:

Si el *Noûs* es el paradigma, el alma será su copia; si el *Noûs* lo es todo en cuanto al recogimiento, el alma lo será todo en cuanto al discurso [*Elem. theol.*, 16].

Las hipóstasis de la Inteligencia y del Alma Universal constituyen la combinación de Ra y Osiris en el dominio cosmológico del macrocosmos divino y en el escatológico del microcosmos humano.

La contemplación de figuras geométricas, diagramas y símbolos (análogos a los *yantrā* y los *maṇḍala* hindúes) proyectados en la «imaginación», que según Proclo ocupa la posición central en la escala del conocimiento, permite moverse del mundo sensible de las imágenes y de la multiplicidad de los cuerpos materiales a la multiplicidad noética unitaria.

Cuando la imaginación [*phantasia*] dibuja sus objetos a partir del indiviso centro de su vida, los expresa por medio de la división, la extensión y la figura. Ésta es la razón por la que todo lo que la imaginación piensa es una imagen o una forma de su pensamiento [*In Euclid.*, 52-53].

Para avanzar hacia las figuras sin partes, indivisibles e inextensibles del *Noûs* divino partiendo de las figuras divisibles presentes en la Imaginación (el *Noûs* pasivo), el geómetra investigará lo universal presente en el círculo imaginado (el cual es «uno y múltiple» y está próximo a la pureza y perfección de los círculos inmateriales), sin olvidar que lo universal es una realidad arquetípica que despliega la unidad noética indivisible, no una imagen sin más de la Imaginación. Así como el *ba* ascendente ha de ser transformado en *aj* (para, de esta manera, trascender el reino psíquico de Osiris), el geómetra, seguidor de Hermes-Thot, debe dejar a un lado toda la realidad sensible y el Otro Mundo osírico.

Son varias las ciencias que sirven como medio de ascensión desde lo más parcial hasta lo más general y, en último término, la ciencia del Ser en cuanto Ser, que contempla la sencilla forma única del Ser presente en todas las cosas. De este modo, la geometría, con el apoyo de la imaginación, es capaz de reunir en el alma las reminiscencias de las ideas eternas. La *mathematiké* (o *máthesis*, aprendizaje) nos muestra el conocimiento innato y purga nuestro entendimiento, hace desaparecer el olvido y la ignorancia, y despoja el alma de los lazos de la sinrazón por obra y gracia de Hermes-Thot. Este dios es, de acuerdo con Proclo, «el verdadero patrón de esta ciencia que hace salir a la luz los dones de nuestra inteligencia, lo ocupa todo con la divina razón, mueve nuestra alma en dirección al *Noûs*, nos despierta como si nos sacara de un pesado letargo, nos hace

retroceder hasta nosotros mismos a través de nuestra búsqueda, nos perfecciona mediante los dolores de nuestro nacimiento y, al descubrirnos el *Noûs* en toda su pureza, nos conduce a la vida bienaventurada» (*ibid.*, I, 47).

Proclo no olvida mencionar (quizá basándose en el registro histórico compuesto por Eudemo de Rodas, pupilo de Aristóteles) que Tales, considerado tradicionalmente uno de los Siete Sabios, fue el primero en llevar esta ciencia de Egipto a Grecia. Argumenta que todo verdadero geómetra debería moverse en cada teorema de la imaginación al puro conocimiento noético, sentando las bases para dar un nuevo paso hacia arriba y dirigiendo el alma al mundo superior. De acuerdo con la división platónica del conocimiento y del ser en los grados (1) superior, (2) intermedio e (3) inferior de la realidad, Proclo dice lo siguiente:

Siempre debería ser posible plegar sus figuras y expansiones y ver su pluralidad como una unidad sin figura, y entonces, retrocediendo sobre sí, debería obtenerse una visión superior de las ideas geométricas esenciales (sin partes ni extensiones) que constituyen su dotación. De por sí, este logro culmina perfectamente la indagación geométrica; es un verdadero regalo de Hermes, que arrebató la geometría de las manos de Calipso, por así decir, para alcanzar una visión intelectual más perfecta y la emancipación de las imágenes proyectadas en la imaginación [*ibid.*, II, 55].

El Nilo es, a juicio de Proclo, un símbolo de la vida que se derrama sobre el mundo entero (*In Tim.*, I, 96). Por consiguiente, «para los egipcios, el Nilo es la causa de tantos y tan variados bienes, como, por ejemplo, la geometría o la generación de las frutas [...]. Sus aguas incluso preservan sus cuerpos, y su divinidad inherente eleva sus almas»

(*ibid.*, I, 118). Si el Nilo es la causa de la geometría, entonces deberíamos nombrar primero el Nilo celestial, equivalente a Osiris y, en último término, a las rejuvenecedoras Aguas primordiales de Nun. Según su aspecto inmanente, estas Aguas de vida, inmortalidad y regeneración se manifiestan de diversas formas y maneras a través de todos los niveles del ser. Por tanto, los sacerdotes egipcios, a sabiendas de que, «así como hay misterios divinos, hay poderes iniciándose y otros que ya han sido iniciados», consideran la destrucción por el agua y el fuego como una purificación y no como una corrupción (*ibid.*, I, 119). De igual modo, la geometría sirve a este propósito como purificación, pues guía el alma, a la manera de Odiseo, lejos de los encantos y las torturas de Calipso.

Capítulo 16

La vía apolínea al renacimiento

Los antiguos aseguraban que no hay nada que la filosofía y la teúrgia no puedan curar. La filosofía sirve para purificar-nos de todas las formas de vida inferiores, de los hábitos y los deseos, proporcionándonos comprensión y fortaleciendo las virtudes. Por y para la virtud suprema se educa a las almas a aferrarse a la verdad, que es lo que «con más claridad se manifiesta en la adoración al Ser Divino» (Juliano, *Ep.*, 82). Y los ritos teúrgicos, dones otorgados por los dioses («porque es evidente que los dioses nos los entregaron»; *ibid.*, 20), benefician a ambos, al alma y al cuerpo:

Cuando los dioses alientan a esos teúrgos especialmente sagrados, les anuncian que sus «restos mortales de materia bruta» serán preservados de la corrupción [*Or.*, V, pág. 499].

Por eso Juliano, fiel a la tradición y reacio a las innovaciones, sobre todo en lo que concierne a los dioses (*Ep.*, 20), describe del siguiente modo la gracia del poder de los ritos hieráticos:

Pero cuando el alma se abandona por completo a los dioses, a cuyos poderes superiores confía sin titubeos sus propias preocupaciones, obedeciendo de este modo a los ritos sagrados —que también proceden de ordenanzas divinas—, entonces, digo, no hay nada que dificulte o que impida —porque todo reside en los dioses, todo subsiste en relación con ellos, todo está lleno de dioses [*kai pánta ton theôn ésti plére*]— que la luz divina ilumine sin restricciones nuestras almas [Or., V, pág. 497].

Dado que la filosofía se preocupa por la contemplación de las realidades divinas (*to ónta*) y por elevar el conocimiento que prepara al alma para la visión divina y la reunión con los principios arquetípicos, no puede oponerse a los misterios celebrados para la perfección y salvación humana. El fin y propósito de los ritos de purificación es «la ascensión de nuestras almas» (*ibid.*, pág. 489), como lo es de la filosofía, aunque se alcance por medios y métodos bien distintos. Pero si, de acuerdo con Amonio (hijo de Hermias, filósofo alejandrino del s. V), la filosofía es el «conocimiento de las cosas tal como éstas son» y el mundo tal cual es (*pánta ta ónta*) se presenta como una armoniosa escenificación de los poderes divinos (*dynámeis*), de sus misteriosos símbolos y signos (*synthémata*), entonces el apetito por lo maravilloso no será incompatible con la investigación estrictamente lógica y racional.

Sosípatra de Éfeso llegó a ser «filósofo» sin seguir un aprendizaje convencional. Siendo una muchacha fue iniciada en la sabiduría caldea por dos ancianos que o bien pertenecían a alguna raza divina, o bien eran «dioses disfrazados de extraños». Eunapio, que como hierofante ejerció las altas funciones sacerdotales del culto místico de Eleusis, no tenía ninguna duda de que los antiguos dioses no estaban

muertos, sino que vagaban por la tierra al cuidado de sus elegidos. Sobre Sosípatra dijo Eunapio:

Cuando alcanzó la edad madura, sin haber tenido nunca ningún otro maestro, [de continuo] tenía en sus labios los trabajos de [grandes] poetas, filósofos y oradores; y textos que otros apenas habían logrado entender tras muchas penalidades, ella fue capaz de interpretarlos de la forma más casual, sin esfuerzo y cómodamente, dilucidándolos con su ligero y sutil estilo.⁷⁸

Si Sosípatra y su hijo Antonino, que «llegó a ser afín a la divinidad y se dedicó a cultivar el conocimiento que la multitud desconoce», son reconocidos como filósofos, ¿qué era la filosofía para los antiguos? De acuerdo con Eunapio, Antonino se estableció en la desembocadura del Nilo, cerca de Alejandría, y se consagró a la filosofía de Platón y a los ritos egipcios tal como allí se practicaban:

Todos los hombres jóvenes sanos de mente y hambrientos de filosofía estudiaron con él, y el templo estaba lleno de candidatos a sacerdote.⁷⁹

Está claro que la filosofía tal como la entendía Antonino (m. 390) difiere radicalmente de la concepción moderna: para el hijo de Sosípatra, incluía la transformación interior y la aproximación a lo divino. La filosofía mediterránea desarrolló cadenas de transmisión custodiadas por los sacerdotes de Apolo y Perséfone. En su forma poshomérica, la *philosophía* (aunque todavía no estuviera designada por este posterior término pitagórico) se revela como la tradición de los *iatromántis* (sanadores espirituales) y los legisladores, basada en continuas revelaciones recibidas desde una entidad superior, desde el mundo del *kourotrophos*, «educador

del *koûros*». Este último término, *koûros*, significa «hombre joven», pero hay que tomarlo en el sentido de «iniciado», parejo al árabe *fata* y al persa *javanmard*. Antes que una figura humana, el *koûros* es la representación y el reflejo (*eikón*) de Apolo, el *koûros* divino. Se trata del encantador brillo de la juventud (*chariestáte hébe*), de la «eterna juventud» propia de los dioses. Así, cuando Atenea toca a Odiseo (en quien también se reconoce otro modelo de vida filosófica) con su vara de oro, «le devuelve la juventud y el esplendor a su apariencia» (*Od.*, XVI, 173-183).

En ciertos aspectos, Apolo (del acadio *abullu*), el iniciador en la filosofía como «tránsito solar», guarda parecido con el Khidr de los sufíes. El tránsito apolíneo es el trayecto del Sol arquetípico, Ra-Osiris, el mistagogo supremo de todo el cosmos. Por tanto, el viaje filosófico será el mimético y ritualizado viaje del héroe, como el de Heracles o el de Orfeo al inframundo, a la Duat egipcia, allí donde se encuentran todos los opuestos. Es el proceso de «morir antes de morir» y de volver a nacer. Por compartir Apolo sus poderes oraculares con la Noche, el «filósofo» arcaico también será sacerdote de Apolo y de la Noche. Este filósofo es un sanador espiritual que conoce las palabras del poder. Como iniciado, el «filósofo» se aproxima al Sol (símbolo de la Inteligencia divina y del Uno), y es a través del Sol como vuelve a nacer. Este hombre es además un «médico sanador» (*physikós*) comprometido con los principios básicos del ser. De acuerdo con Peter Kingsley, «la filosofía se había desarrollado como una actividad generalista, intensamente práctica»,⁸⁰ incluyendo una especie de *kundalini-yoga* y de sanación mediante sueños y oráculos. Parménides, discípulo del pitagórico Aminias, introductor de una lógica que lo ponía todo en cuestión, fue él mismo un *Ouliadês*, un sacerdote de Apolo.

La filosofía no debería estar restringida a la lógica y al análisis del lenguaje, como ha sucedido en tiempos recientes. Hasta el final del mundo grecorromano, la filosofía fue considerada un misterio en el que uno debía ser iniciado. El propio Platón utiliza el lenguaje de los misterios, aunque en algún aspecto «traicione» o «vista con nuevos ropajes» la verdadera tradición órfica y parmenídea. Proclo, tratando de armonizar el *lógos* y el *mýthos*, la metafísica racional helénica y la mitología antigua, habla de las enseñanzas de Platón como de *mystagogía* (guía para los iniciados en los misterios) y *epopteía* (visión inefable), reconociendo en Platón al líder y hierofante de los auténticos ritos iniciáticos (*teletai*). El platónico medio Dion de Esmirna distinguía cinco estados en la iniciación filosófica: purificación, comunicación del ritual, visión mística (*epopteía*), «embellecimiento con guirnaldas» y «el gozo por la unión y la conversación con los dioses».⁸¹

Según algunos académicos contemporáneos, esta nueva forma de pensamiento atribuida a Tales incluía la búsqueda de un origen no mitológico del cosmos y los necesarios argumentos para apoyar las conclusiones alcanzadas. Pero la imagen de Tales que se conserva en la imaginación de las generaciones posteriores dista considerablemente de la antigua y generalizada estampa del sabio (*sophós*), que debía ser alguien de grandes destrezas y conocimientos al servicio de los dioses: sacerdote, mago, sanador, legislador, maestro y guía de almas, todo ello al mismo tiempo. Si consideramos que la filosofía es la emancipación de la razón discursiva (*diánoia*) respecto de la anterior estructura íntegra de toda la cultura tradicional, lo que se traduce en una valoración de cuanto ocurre en la ciudad (*pólis*) como insignificante y carente de valor, entonces vendría a ser no más que una estandarización abstracta y una forma de razonamiento discursivo sobre principios fantasmagóricos.

Jámblico no duda en hacer virtud de la ridícula inocencia del filósofo que se ve abocado a toda clase de situaciones embarazosas debido a su ignorancia y cuyo comportamiento es tan extraño que la gente lo mira como a un loco:

Por ejemplo, se dice que Tales cayó dentro de un pozo mientras miraba atentamente a las alturas estudiando los astros, y entonces una chispeante y vivaz joven tracia se burló de él por su accidente, diciendo que por su ansia de conocer lo que sucedía en el cielo era incapaz de ver lo que había a su alrededor. Esta burla es apropiada para todos los estudiantes de filosofía, pues ignoran lo que sucede con su vecino más cercano, incluso si éste es o no un ser humano.⁸²

Esta visión acerca de la filosofía y del filósofo no se acepta en nombre del racionalismo discursivo. Más bien esconde un deseo de mostrar la naturaleza anagógica y soteriológica de la teología filosófica: la principal tarea del filósofo no se limita a la contemplación sino a la eventual «migración» al reino trascendental. Los filósofos del platonismo medio y Plotino eliminaron de la filosofía todo rastro de política y terminaron por espiritualizarla. Sin embargo, a pesar de sus irreales sueños políticos, incluso para Platón la tarea última de la filosofía (en la que toman parte toda suerte de pensamientos racionales y argumentaciones lógicas) no será aprender métodos dialécticos sino recuperar las alas del alma y regresar a la morada celestial. El tránsito platónico hacia la estrella arquetípica imita la vía egipcia de la ascensión, en su tiempo restringida al rey, trasunto de Horus, hijo de Ra, y posteriormente seguida por los filósofos iniciados que trataban de consumir esta ascensión espiritual antes de la muerte física. Esta vía se corresponde con el esoterismo órfico y con la arcaica

creencia del viaje del alma a través de la Vía Láctea (*kýklos galaxías*).

El propósito de la filosofía pitagórica, así como el de la platónica, es el regreso a la morada de la estrella consorte del alma y la experiencia de la subsiguiente felicidad (*Tim.*, 41-42). Aquellos que se han consagrado a la filosofía son capaces de ascender «a mansiones incluso más bellas que éstas» (*Phaed.*, 114bc) y de unirse a los dioses y, en su compañía, observar el mundo del verdadero Ser. Contemplan la región que «pertenece al Ser tal cual es: sin color ni forma, intocable, sólo perceptible para el auriga del alma, el intelecto, comprometido con el género del auténtico conocimiento» (*ibid.*, 247c). Aunque la purificación intelectual y el recuerdo (*anámnesis*) se cuentan entre los medios más importantes para alcanzar en el *aithér* la estrella-hogar y la compañía de los dioses, se considera que la inspirada «locura» divina (*manía*) supera todo entendimiento ceñido a la razón.

Por consiguiente, las artes hieráticas no deben tenerse por incompatibles con la filosofía si se ven como una escalera hacia el cosmos noético, el cual está constituido por el Ser, la Vida y la Inteligencia. Dado que el verdadero Ser es «sólo visible al *noûs*, el auriga del alma» (*ibid.*) y no es discursivo, la dialéctica no podrá garantizar, en principio, un entendimiento íntegro de la realidad (o de la unión con los principios divinos), aunque Sócrates y Platón estimasen que sólo la dialéctica es un medio apropiado para iniciarse en la filosofía. No obstante, al distinguir entre *sophía* y *doxosophía*, entre «entender de verdad» y «aparentar que se saben muchas cosas», Platón enfatiza sin ambages que, mientras el alma aspire a lo divino, su gran logro será seguir a Zeus, y no suplantarlo. Platón se apoya en relatos mitológicos para sus especulaciones cosmológicas más importantes, por la

sencilla razón de que el mito, al contrario que los silogismos, tiene la capacidad de actuar como un espejo de múltiples facetas en las que reconocer quiénes somos y quiénes podemos llegar a ser más allá de nuestra restringida existencia terrenal. Como explica Charles L. Griswold:

El mensaje del *Fedro* está claro: la filosofía es una forma de éros privado que en esencia es más noble y elevada que las preocupaciones políticas y la retórica pública de la *pólis*. La locura filosófica no puede desdoblarse en una doctrina política sin perder su divinidad.⁸³

Otra de las bases de la teúrgia neoplatónica es la interpretación anagógica de los mitos filosóficos con los que se dio fundamento a las corrientes esotéricas egipcias, caldeas y órficas. Si Annick Charles-Saget se lamenta de que Jámblico se moviera en dirección contraria al supuesto tránsito del mito a la filosofía llevado a cabo por los filósofos jonios es por su dependencia de una concepción de la filosofía demasiado estrecha y racionalista.⁸⁴ Aunque la definición de filosofía como una actividad mental o como un proceso del razonamiento exclusivo del ser humano emergió de fuentes helénicas, esta disciplina forma parte de un extenso complejo de aspiraciones religiosas y estéticas. Cuando Jámblico critica a Porfirio por utilizar un solo método llamado *philosophía* para examinar todas las materias, incluyendo los mitos inspirados y las artes telásticas, lo está acusando de aproximarse a los misterios divinos por medios inadecuados. Los problemas de la encarnación y de la desencarnación del cuerpo, al igual que las uniones teúrgicas con los dioses, deben tratarse por medios hieráticos y no conceptuales, pues tales asuntos no se resuelven de modo discursivo.

En la metafísica de Jámblico, el alma humana, como un particular complejo de características, nunca está a salvo. Su forma de volverse hacia los dioses es semejante a la del Horus egipcio uniéndose con Ra: no como una determinada individualidad, sino como la completa estructura mandálica de irradiaciones que es devuelta a sus arquetipos noéticos y henádicos cuando el poder divino (el inmortal *éros* microcósmico) se une consigo mismo en oración o en ascensión teúrgica. El alma no es más que un medio entre la disciplina y el proceder, entre lo no generado y lo generado. Sin embargo, somos incapaces de acceder a los principios indivisos, pues nuestro conocimiento en relación con los dioses permanece fragmentado por adquirirse tanto de forma innata como mediante el proceso de la educación. Jámblico distingue con claridad entre el razonamiento discursivo (*diánoia*) y la intelección (*nóesis*), pero ni la *philosophía* ni la *nóesis* nos conducen de por sí a la unión efectiva con lo divino. Junto con la *nóesis*, que actúa en los diferentes niveles del ser, es necesario algo aún más fundamental e inefable. Sólo mediante las virtudes teúrgicas es posible alcanzar la perfecta forma henádica de la unidad sujeto-objeto.

Capítulo 17

La filosofía como mistagogía divina y locura beneficiosa

En los inicios de la filosofía no encontramos ni indagaciones titánicas ni dudas sacrílegas. La filosofía comienza más bien con (1) inspiradas interpretaciones de los oráculos divinos, las epifanías y los presagios, y con (2) comentarios sobre el significado oculto de los ritos cosmogónicos anuales y anagógicos, los calendarios sagrados, las genealogías y los mitos acerca del origen. Esta «filosofía» primigenia se entremezcla y conversa con la comunidad de fuerzas hieráticas que permean el universo. De ahí que el discurso filosófico empiece con una especie de *hierós lógos* mitológico y se ocupe de las teofanías y los símbolos con los que se entrelaza el cosmos. Por eso la «filosofía», en su forma más pura, es semejante a una liturgia en la que se enumeran y ensalzan las numerosas cualidades divinas o las formas originales del pensamiento y la acción del ser humano. Éste se asombra ante el rostro de las inexplicables manifestaciones divinas, de las verdades y bellezas que constituyen la complejidad de los mundos visibles e invisibles y promueven la armonía entre los órdenes (*táxeis*) microcósmico y macrocósmico.

Dicho asombro muestra la unidad primordial que conforman la devoción, la contemplación y el deliberado esfuerzo «erótico» en pos de la sabiduría (*sophía*), la cual es capaz de revelar las innumerables posibilidades que ofrece la esfera de las habilidades y las artes, la tecnología, las leyes y las instituciones abiertas a diferentes reflexiones, meditaciones y explicaciones.

Nos dice el escritor hermético macedonio Juan Estobeo (*Stobaei Hermetica*) que «sin filosofía es imposible ser un perfecto hombre piadoso». En el entorno hermético, tan vagamente descrito por John M. Dillon como «el inframundo del platonismo»,⁸⁵ se considera que la filosofía es tanto una ciencia (*epistème*) como un conocimiento divino (*gnôsis*). Se enfatiza así el sucesivo discurrir de las ciencias naturales, las matemáticas, la astronomía y la música hacia la *pura sanctae philosophia*. A pesar de las serias dudas de los académicos contemporáneos, está claro que los llamados «textos herméticos» contienen fieles versiones del saber teológico egipcio, en consonancia con el testimonio de Jámblico, según el cual los escritos atribuidos a Hermes (el corazón y la lengua de Ra) albergan doctrinas herméticas expresadas en términos filosóficos, pues «estas doctrinas fueron traducidas del egipcio por estudiosos versados en filosofía» (*De myster.*, VIII, 4).

Adeptos de diferentes escuelas filosóficas (*hairéseis*) consideraban la filosofía un misterio en el que uno debía ser iniciado. No se trata de una vacua metáfora, sino más bien de un indicio de las fuentes originales de la filosofía antigua, entendida como un camino de purificación, de participación en los ritos sagrados y de contemplación de las visiones divinas. Cuando Proclo menciona las enseñanzas de Platón en términos de *mistagogía* y *epopteia*, no está introduciendo una asombrosa novedad; lo único que hace es seguir

la antigua tradición (*parádosis*). En los tiempos de Siriano y Proclo, los rituales órficos y caldeos, entre otros, formaban parte de la práctica filosófica. Aunque algunos sostengan que el lenguaje místico usado por Platón (*Symp.*, 209e; *Gorg.*, 479c; *Theaet.*, 156a) no es sino un ejemplo de su alabada «ironía», las imágenes platónicas más influyentes revelan su afinidad con una verdadera educación filosófica a través de la *árrhetos teleté*, la «iniciación inexpressable». El platonismo cobró forma en relación con la experiencia de los misterios. La etapa más elevada de la filosofía es análoga a la *epopteía*, la visión beatífica de los misterios eleusinos.

Los fundamentos para una teología negativa se obtienen de una genuina experiencia mística y no de la exégesis del *Parménides* de Platón; esta experiencia (en su sentido helénico original) no consiste en aprender algo, sino en iniciarse en las epifanías divinas y en prepararse para una bienaventurada vida después de la muerte. No es de extrañar que la religión helénica tradicional presente la epifanía o la visión de un dios concreto como el propósito de la experiencia mística. Los misterios eleusinos y posteriormente los de Isis y Mitra, así como los ritos caldeos para la ascensión (*anagogé*) y los mitos órficos, sirvieron de modelo para la filosofía. De acuerdo con Proclo, «el Uno es Dios» (*to hén theós*), «pues el Bien es idéntico a Dios, y Dios es lo que está más allá de todas las cosas y a lo que todas las cosas aspiran» (*Elem. theol.*, 113). Pero si existe una pluralidad de dioses, éstos han de tener cierto carácter unitario, porque lo que aquí se da a entender con el término *dioses* son los arquetipos supremos o «los primeros y autosuficientes principios del ser» (*tás protístas archás ton ónton kai autarkéstatas theoís apokaloûsi*; *Plat. theol.*, I, 3, 13, 6-7). Por consiguiente, «cada dios es una hénada que se completa a sí misma» (*Elem. theol.*, 114) y «cada dios está por encima del

Ser, de la Vida y de la Inteligencia» (*pántheos hyperoúsios ésti kai hypérzoos kai hypérnous; ibid.*, 115). Y se participa de cada dios, excepto del Uno (*ibid.*, 116). Por tanto, todo revierte hacia su causa y hasta los objetos inanimados aspiran a imitar el Bien: «Todas las cosas oran, excepto el Uno», según Teodoro de Asine (Proclo, *In Tim.*, I, 213, 2-3).

De acuerdo con Siriano, hay diferentes niveles en la investigación filosófica: en el más elevado se encuentra la filosofía primera, que se ocupa de la sustancia inteligible; en un nivel inferior, la disciplina filosófica que trata de los cuerpos celestes, y en el último, el estudio del mundo sensible, de lo que cobra existencia y después desaparece (*In Metaph.*, 55, 13).

Aquí, la filosofía primera, o metafísica, es una teología, esto es, un estudio de la sustancia divina. «Al ser la mitología una especie de teología» (*he gar mythología theología tis estín*), como señala Hermias (*In Phaedr.*, 73, 18), no puede excluirse de la filosofía. No hay una verdadera diferencia entre «teologizar» mediante un tipo de poesía que presente de manera velada verdades sobre los dioses y «teologizar» interpretando alegóricamente esta poesía.

El propósito de la filosofía es reorganizar toda nuestra vida con arreglo a prototipos divinos. Por eso la filosofía como «amor a la sabiduría» no puede reducirse a la labor filológica, es decir, a un «amor por el discurso». El discurso filosófico es sólo un medio más (aunque quizá el más distintivo) para justificar nuestra elección de una determinada forma de vida y sustentar nuestro camino espiritual hacia la verdad última y la iluminación.

En el sentido helénico tradicional, (1) la teología se ocupa de los nombres, las genealogías, las sustancias míticas y las iconografías de los dioses; (2) la exégesis filosófica, de sus estructuras metafísicas, a la vez que proporciona los

fundamentos para contemplar la verdadera existencia de los seres y promete una vida feliz en concordancia con el intelecto; y (3) la teúrgia utiliza medios sacramentales para ascender hacia la verdadera unión con los dioses. La relación entre la teología (en el sentido de la teología de profetas y poetas inspirados, o en el de la metafísica «científica» posaristotélica) y la filosofía no está muy clara. Ambas se valen del *lógos* multidimensional, del pensamiento discursivo racional y de la intuición intelectual (*nóesis*), aunque la teología sea mucho más cercana al mito y dependiente de ciertas revelaciones divinas adaptadas a la imaginación y a la sensibilidad humanas. Cuando Porfirio argumenta que no es el conocimiento racional lo que nos orienta hacia la felicidad y la verdadera contemplación, está distinguiendo entre *diánoia* y *nóesis*. El poder unificado o henádico de los dioses está, según Jámblico, por encima de toda intelección humana, por lo que la *nóesis* es un elemento necesario para la cooperación humana con lo divino, que en algunos aspectos se podrá considerar parte de la propia unión.

Plotino distinguía entre las «virtudes cívicas» y las «virtudes purificadoras». Porfirio, famoso seguidor suyo, añadió otros dos grados: el de las «virtudes teoréticas», correspondiente al alma del filósofo que se vuelve interiormente hacia el *noûs* y contempla sus contenidos noéticos; y el de las «virtudes paradigmáticas», correspondiente al Intelecto, y no al aspirante espectador. Jámblico introdujo dos grados adicionales en ambos extremos de la jerarquía: el de las «virtudes naturales», en el nivel más bajo, y el de las «virtudes hieráticas», en el más alto. En el interior de esta séxtuple jerarquía de las virtudes, aceptada por los neoplatónicos posteriores, las virtudes teológicas coinciden con las paradigmáticas. Éstas se encuentran por encima de las virtudes teoréticas, o «filosóficas», si es que la filosofía se considera

un camino de ascenso desde el reino de las sensaciones y la imaginación inferior hacia el reino del *noûs*, pasando por los niveles dianoéticos y matemáticos intermedios. Pero sólo con las virtudes teúrgicas, o hieráticas, se corona la jerarquía y se trasciende el ser (*ousía*) para unirse al Dios inefable que permanece al comienzo de una u otra cadena (*seirá*) particular de manifestaciones ontológicas.

Porfirio defiende un punto de vista antropocéntrico de las relaciones entre lo humano y lo divino, y está convencido de que las acciones piadosas y la reverencia a los dioses, acompañadas por la virtud y la sabiduría, bastan para completar la ascensión; Jámblico demuestra la necesidad de los *synthémata*, los llamados *aporrheta symbola* —los inefables símbolos y atributos de los dioses— que el Demiurgo pone de manifiesto a través del cosmos para que sirvan de soporte para la remembranza (*anámnesis*). Tales son los medios (*órgana*) con los que se nos transmite el efectivo poder anagógico y henádico de los principios trascendentes. De acuerdo con Antony C. Lloyd, no cabe duda de que Jámblico antepuso la teúrgia a la filosofía en lo que a la liberación del alma se refiere:

Porque, si bien su filosofía está llena de procesiones y reversiones abstractas, para él no era más que una reversión en sí misma, un regreso al Uno, aunque sólo se alcanzara una unión incompleta. Su lugar se halla en un sistema metafísico de elaboración casi fantástica.⁸⁶

La consumada unión con la divinidad (*hénosis*) depende de todo el complejo de causas y poderes divinos. Éstos incluyen el correcto uso de los símbolos teúrgicos (*synthémata*) y de los ritos cosmogónicos tradicionales, sin olvidar la unión intelectual (*nóesis*), la educación racional y las vir-

tudes (*aretai*). Por tanto, lo que Jámblico trata de hacer es desvelar la conexión íntegra existente entre las liturgias sagradas, los rituales de adoración cúltica, la interpretación de los oráculos y las disciplinas intelectuales de la *paideía* filosófica. Como señaló Gregory Shaw, esta interpretación ya fue el objetivo del propio Platón,⁸⁷ puesto que la *theourgía* (que como término se remonta al platonismo medio, utilizado para aludir al poder deificador de los ritos caldeos y egipcios) dio cumplimiento al propósito de la filosofía de alcanzar la *homoíosis theó*, esto es, de restaurar la « semejanza con Dios » (Platón, *Theaet.*, 176b). Esta « semejanza con Dios » es el *télos* de nuestra vida, que se logra por medio del conocimiento (*gnôsis*), pues « el conocimiento de lo divino es virtud y sabiduría, es felicidad perfecta, y nos hace semejantes a los dioses » (Jámblico, *Protrep.*, 3, 3).

Todos los filósofos neoplatónicos, incluyendo a Plotino, incidían en que el hombre depende en última instancia, ontológica, espiritual e intelectualmente, de la fuente divina. Tanto las prácticas cúlticas (invocaciones, sacrificios, animación de estatuas) como la educación filosófica (*paideía*) hunden sus raíces en el inefable poder de los dioses; por eso es posible apreciar el concepto de « gracia » en la plotiniana concepción de *éros*. Pero, dondequiera que la *paideía* platónica tradicional haya trazado un ascenso hacia los dioses (o hacia las estrellas arquetípicas) a través de la armoniosa asimilación de los órdenes cósmicos, Plotino y Porfirio (de acuerdo con la antigua máxima de Delfos) transformaron la *homoíosis theó* platónica en la semejanza con la propia Identidad interior, afín al Intelecto divino. Ambos promovieron un racionalismo y un misticismo puramente filosóficos, aun a riesgo de desacralizar el cosmos tradicional. Según Porfirio:

Tomándolo todo en consideración, el filósofo es el salvador de sí mismo [*De abst.*, II, 49, 2].

Para Porfirio, el filósofo es sólo un sacerdote.⁸⁸ Aristóteles considera que la autorreflexividad y el conocimiento de sí coinciden en Dios, pues en el pensamiento acerca del pensamiento, Dios piensa sobre sí mismo. Pero el autoconocimiento del Intelecto (*noûs*) es el conocimiento del Ser (*ousía*), y no el conocimiento de la identidad individual. Tanto para Plotino como para Porfirio, nuestro *noûs* no cabe en un cuerpo, sino que opera sin interrupción en la esfera noética (*Enn.*, IV, 8, 8, 1). Así pues, al rechazar la doctrina plotiniana del no descenso del alma desde la cima noética —siempre elevada en activa contemplación de las realidades divinas, aunque «nosotros» (*hemeîs*) hayamos caído—, Jámblico también desecha la tendencia porfiriana de tratar los niveles más bajos de la existencia como una mera ilusión.

Dado que el cosmos se puede considerar una forma paradigmática de teúrgia —imitada por los sacerdotes en diversos ritos hieráticos—, la *theourgía* no es una simple preparación para la vida filosófica, útil para aquellos incapaces de alcanzar la liberación por la filosofía, como pensaba Porfirio. Más bien es comparable con el tronco de múltiples niveles del mitológico Árbol del Mundo, que muestra las teofanías como hojas y revela los poderes divinos (*dynámeis*) mientras conecta y une el reino del Cielo con el de la Tierra. Puesto que Platón reconoce que sus escritos han de ser entendidos como un preludio (*propaídeia*) a los misterios más profundos (*Ep.*, VII, 341cd), Jámblico no sólo argumentará que las enseñanzas platónicas de carácter filosófico están íntegramente relacionadas con las tradiciones sagradas de los egipcios, los caldeos y los asirios, sino que también tra-

tará de explicar la sabiduría oriental utilizando categorías platónicas y, a veces, aristotélicas.⁸⁹ De hecho, pensaba que Platón era un iniciado en los misterios egipcios y caldeos.

Jámblico interpreta el origen y la misión divinos de Pitágoras (enviado al mundo material como una especie de *bodhisattva*) en términos del mito del *Fedro* (246e-248c). Siriano, maestro de Proclo, además de relacionar la filosofía pitagórica con las antiguas teologías —las de Orfeo y Homero, así como las de los sabios caldeos—, no dudó en vincular con el *Fedro* la visión de la decadencia filosófica de su tiempo (*In Metaph.*, 82, 15-20). Dado que las revelaciones de Pitágoras concernientes a las realidades inmateriales se pueden aplicar a cuanto es verdadero en la filosofía helénica, Jámblico considerará pitagóricos tanto a Platón como a Aristóteles (no olvidemos que este último guardó fidelidad a la tradición pitagórica). El pensador de Calcis adoptó la pitagorizada lógica aristotélica y matematizó todas las áreas de la filosofía.⁹⁰ Pitágoras concilió las concepciones tradicionales de los dioses y del universo físico con diversas ciencias (*mathémata*) y métodos de contemplación (*theoría*) en aras de la purificación y la apertura del ojo del intelecto. Esta apertura permite que el alma vea los verdaderos principios y causas de todas las cosas. La filosofía es un camino, de acuerdo con Jámblico, y los auténticos sabios son aquellos que unen los efectos a sus causas y contemplan la verdad en todas las cosas. Debemos preferir la contemplación del universo a todo lo que parece ser útil:

Sólo para el filósofo hay una correcta representación de aquellas cosas que son ejemplos adecuados de sí mismas, Ideas inmutables, pues él es espectador de las cosas en sí y no de sus imitaciones [...]. Sólo vive de verdad aquel que es capaz de mirar la naturaleza y lo divino como un buen gobernante que

extrae de las fuentes inmortales y estables los principios del avance vivo, y vive según ellos. Por eso esta ciencia es teórica y productiva, y todo lo hacemos de acuerdo con ella.⁹¹

Al reorganizar la unidad entre las teologías de los egipcios, de los caldeos, de los pitagóricos y de Platón, Jámblico enfatiza la decadencia de los filósofos helénicos (incluyendo al propio Platón y a Pitágoras) en relación con los sacerdotes egipcios (*De myster.*, II, 2-III, 5). La filosofía helénica estuvo siempre subordinada a las revelaciones antiguas. Según Mark J. Edwards, Jámblico «no desea ser un simple estudioso, porque el filósofo se interesa por las vidas y no por los hechos».⁹² De todas formas, Jámblico no excluye o desecha la razón. Aunque no seamos capaces de alcanzar el conocimiento (*gnôsis*) de los dioses mediante la razón (*logismós*), ésta desempeña un papel crucial. Bien empleada nos provee de una clara discriminación entre lo posible y lo imposible, entre lo real y lo irreal. Para Jámblico, «ciencia y conocimiento aluden a facultades diferentes: la primera, a la facultad teórica por la que llegamos a aprehender los seres reales; la segunda, a la facultad práctica por la que adquirimos información de los hechos fenoménicos».⁹³ Por eso aquellos que gozan de inteligencia deben dedicarse a la filosofía:

Si la filosofía, debido a su naturaleza, es causa de la perfecta virtud y de la purificación del alma, entonces merece ser deseada y buscada. Así, nadie que no haya perseguido la sabiduría y parta en perfecta pureza debe acudir al encuentro con los dioses; nadie que no sea un amante del aprendizaje. Éste es el motivo por el que los verdaderos filósofos se abstienen de complacer los deseos corporales y las pasiones.⁹⁴

La función principal de la filosofía es limpiar del alma toda mancha relacionada con la generación y purificar esa realidad a la que pertenece el poder de la razón.⁹⁵

En el *Fedro* se ejemplifica la misión de un alma superior enviada para salvar a las almas caídas y conducir las a realidades más elevadas a través de la filosofía. Por eso Hermias, el filósofo alejandrino, cuyo comentario del *Fedro* se apoya tanto en las lecciones de Siriano como en las interpretaciones metafísicas de Jámblico, dice lo siguiente:

Sócrates ha sido enviado al mundo del devenir para provecho del género humano y de las almas de los jóvenes. Dado que las almas difieren en gran medida en carácter y costumbres, beneficia a cada una de manera distinta [...] y las vuelve hacia la filosofía [*In Phaedr.*, I, 1-5].

A Sócrates, que recibe su poder erótico y su energía anagógica de Eros, se le reconoce como un salvador que intenta enviar de vuelta a las almas que han caído de la divina compañía de los dioses. La filosofía y la poesía se verán como dos formas distintas pero íntimamente relacionadas de locura inspirada por lo divino (*manía*). De ahí que el acuerdo entre teólogos (Homero, Hesíodo y Orfeo), poetas y filósofos se sustente en el origen divino de su inspiración y en su función anagógica para beneficio de la humanidad. Hermias deja clara la naturaleza reveladora y soteriológica de la filosofía.⁹⁶ Los verdaderos filósofos son almas divinizadas que no han interrumpido su íntima participación en la visión del cortejo, o ejército (*stratiá*), de los dioses que se describe en el *Fedro*.

La filosofía es en este sentido una especie de mistagogía divina. Es también una locura benefactora inspirada por la

acción de los dioses. Según Anne Sheppard, Hermias distingue dentro del alma siete niveles en los que puede acontecer la inspiración divina (*enthousiasmós*), los cuales se corresponden con los de la realidad del universo tomado como un todo: (1) el que se encuentra en el interior del alma (*hén tes psychês*), (2) el intelecto (*noûs*), (3) la razón discursiva (*diánoia*), (4) la opinión (*dóxa*), (5) la imaginación (*phantasia*), (6) el espíritu (*thymós*, en el sentido platónico), y (7) el deseo (*epithymía*).⁹⁷ Hermias explica desde un punto de vista anagógico los cuatro tipos de locura inspirada por los dioses que menciona Platón (*Phaedr.*, 244a8-245a8) y que Orfeo (poseído por todos los tipos de inspiración) integra de manera ejemplar:

1) *poietiké manía*, que armoniza las partes desordenadas del alma a través de la poesía y la música inspiradas por el cielo;

2) *telestiké manía*, el estado relativo a las purificaciones y a los ritos teúrgicos, asociado con los misterios, que completa el alma y la eleva al nivel del Intelecto (*noûs*);

3) *mantiké manía*, encarnada tradicionalmente por la profetisa de Delfos y la sacerdotisa de Dodona, se asocia a Apolo y reúne al alma consigo misma, en su propia unidad;

4) *erotiké manía*, que toma el alma unificada y añade el uno en su interior (*to hén tes psychês*), y que se compara con el auriga del mito del *Fedro*, con los dioses y con la belleza noética (*toîs theoîs kai to noetó kállei synáptei*; *In Phaedr.*, II, 1-2).⁹⁸

La última *manía* entraña la consumación de la unión mística. De acuerdo con Sheppard,⁹⁹ Hermias sigue la distinción platónica entre los dos tipos de profecía y de poesía, la inspirada y la habilidosa (*techniké*), para diferenciar de

modo paralelo dos tipos de *telestiké*: (1) «la *telestiké* humana, meramente hábil» (como la que usan los sacerdotes en los cultos de estatuas y en los encantamientos según diversas tradiciones locales), y (2) la *telestiké* inspirada por los dioses, que perfecciona el alma y la conduce a la unión mística.

Jámblico concibe la inspiración en concordancia con el concepto platónico de locura profética o apolínea (*apollo-niáke*) y con las ideas de la tradición helénica sobre la posesión divina. Esto prueba que la teúrgia neoplatónica (aunque vinculada de manera muy estrecha con las fuentes religiosas caldeas y egipcias) tiene como modelo el *Timeo* y el *Fedro* de Platón, leídos ambos a la luz de los misterios soteriológicos tradicionales, de la metafísica posaristotélica y de la astronomía helenística. Con todo, la teúrgia no es un fruto más de la hermenéutica espiritual, sino una suerte de prolongación o resurgimiento de las tradiciones esotéricas de Egipto y Mesopotamia, enmarcadas por mitos y rituales cosmogónicos.

Algunos académicos suponen que Jámblico se limitó a traducir la metafísica y la psicología de Plotino a la terminología de la teúrgia caldea (y que de este modo arruinó su pureza), pero esta perspectiva es demasiado ingenua y saca a la luz la tendencia a considerar el vuelo plotiniano del alma solitaria en dirección al solitario Uno según los postulados del misticismo cristiano occidental y del subjetivismo moderno, aderezado con el odio o el miedo posilustrado a los ritos sacramentales. Por eso nos inclinamos a pensar que la filosofía y la teúrgia no eran para la tradición neoplatónica tardía dos caminos diferentes hacia un único destino, como ya apuntó Hans Lewy.¹⁰⁰ Es preferible pensar que la *philosophía* y la *hieratiké téchne* son los elementos indispensables que conforman un exhaustivo y entrelazado camino espi-

ritual («no dispuesto en el espacio sino a través de la vida de uno mismo», como explica Olimpiodoro, *In Gorg.*, I, 2, pág. 240, 20 Norvin) adaptado a los diferentes tipos de hombres y que, a través de diversas figuras heroicas, dáimones, ángeles y dioses, conduce al misterioso e inefable Uno que trasciende todas las cosas.

Como señaló Jámblico, cada hombre rinde su propio servicio a los dioses (con el que se garantiza la salud del cuerpo, la virtud del alma, la pureza del intelecto y la elevación a los principios apropiados) de acuerdo con lo que este hombre sea y en desacuerdo con lo que no sea. Por tanto, el sacrificio no puede sobrepasar la propia medida del devoto (*to oikeïon métron tou therapeúontos*; *De myster.*, V, 15). Diferentes clases de almas obrarán en diferentes rangos sin equivalencia entre sí, pero tanto el descenso y la autoalienación del alma como su ascenso y su *hénosis* son en último término actividades realizadas por los dioses en el escenario de las irradiaciones divinas. Cuando las invocaciones o las plegarias nacen de la cumplida insignificancia humana y despiertan la presencia divina en el alma, «la propia divinidad se une consigo misma», según Jámblico (*ibid.*, I, 15).

En la Antigüedad helénica tardía, los discípulos neoplatónicos se comparaban con el coro que rodea a un maestro. Así es como Libanio ve a Jámblico, cabeza de la escuela neoplatónica en la ciudad siria de Apamea, como el líder de un coro de almas reunidas en torno a los dioses. También Hipatia de Alejandría era considerada «una genuina conductora de los misterios de la filosofía» (*gnésia kathegemón ton philosophías orgíon*; Sinesio, *Ep.*, 137); los miembros de su círculo participaban en «misterios filosóficos» sólo para iniciados. La sólidamente entretejida comunidad de los *hetaïroi* llegó a constituir un microcosmos privado que reflejaba las leyes del universo.¹⁰¹ La caracterización de la

filosofía como «el más inefable de los inefables misterios», lo que exigía someterse a unos ritos sagrados de iniciación, nos muestra la estrecha afinidad de los círculos neoplatónicos de Egipto y Siria con las posteriores hermandades sufíes de la Siria islámica y de Egipto. Despertar el «ojo de la inteligencia», enterrado en nuestro más íntimo interior (*ibid.*), hacer que nuestra mente alcance un estado de inspiración y contemplación de la Belleza y la Bondad últimas, es el objetivo del compromiso filosófico y de estas comunidades de filósofos.

Capítulo 18

La filosofía y el poder de la fe: hacia la unión final

El éxito del platonismo medio y del neoplatonismo se debió a la adaptación de un platonismo más erudito e impersonal a las aspiraciones a la inmortalidad y a una bienaventurada vida de ultratumba que a la sazón estaban en boga. Platón dirigió la visión filosófica a la Forma inteligible del Bien y de la Belleza. Los seguidores del platonismo medio se mostraron fieles a la instrucción platónica de imitar a Dios tanto como fuera posible para el alma, con el fin de devenir Dios mismo (*Theaet.*, 176b). Esta asimilación mimética con Dios podría verse como la consecuencia de seguir o de emular en todos sus aspectos los patrones divinos (*paradeigmata*) para restaurar la perfecta imagen de Dios tanto exterior como interiormente. Los estoicos entendieron esta idea como «la vida de acuerdo con la naturaleza». Pero la interpretación más esotérica, vinculada con los misterios egipcios, se refiere a la verdadera unión con lo divino.

Los primeros cristianos heredaron el antiguo *télos* teúrgico, aunque la «asimilación con Dios» pueda explicarse de

muchas maneras, no siempre con el significado de aproximar al individuo a Dios. Para Clemente de Alejandría, esta asimilación es sinónimo de deificación:

Habiéndose convertido en hombre, la Palabra de Dios [*toû theoù*] nos habla con el fin de que aprendas del hombre cómo el hombre puede llegar a ser dios [*theós*] [*Protrep.*, 8, 4].

No está claro si aquí *theós* se refiere a un estado dentro de Dios o a un rango angélico. En la tradición bíblica se denomina «ángeles» a los hijos de Dios, y, de acuerdo con Juliano, «Moisés llama dioses a los ángeles» (*onomázei theoús tous angéllous*; *Katá Gallilaíon Lógos*, 290B). Quizá sea esto a lo que alude Clemente de Alejandría cuando dice que los gnósticos alcanzan una proximidad con Dios mayor que cualquier cercanía posible, aunque este trascender nunca termine:

Por la magnificencia de su contemplación, las almas gnósticas trascienden la sujeción ciudadana [*politeía*] a cualesquiera rangos sagrados con arreglo a los cuales hayan sido delimitadas y asignadas las benditas moradas de los dioses; habiendo sido reconocidos como santos entre los santos [...], llegan a los mejores lugares; sin tener que aferrarse nunca más a la contemplación divina en espejos o a través de espejos, gozan de la visión más ajena a toda mezcla y más pura en su manifestación [...]. Éste es el entendimiento contemplativo [*kataleptiké theoría*] del «hombre puro de corazón» [*Strom.*, 7, 13, 12].

El platónico medio Alcínoo afirma que Platón «hizo del conocimiento y la contemplación del Bien supremo, que puede llamarse Dios e Inteligencia Suprema, nuestro bien» (*Didask.*, 179, 36-37). Para comprender estas sentencias

debemos recordar que antes de Plotino no existía una distinción clara entre el Intelecto divino (o el reino noético compuesto por la tríada del Ser, la Vida y la Inteligencia) y el Uno inefable en cuanto Bien supremo que trasciende el Intelecto y el Ser. El propósito (*télos*) de la filosofía del platonismo medio consiste en alcanzar la mayor asimilación posible con Dios. Si la actividad principal de Dios (comparable en este caso al Intelecto agente de Aristóteles) estriba en contemplarse a Sí mismo, entonces el *télos* humano debería ser la contemplación de Dios. Dice Alcínoo:

El alma que contempla la divinidad y sus intelecciones puede ser designada como de excelente condición. Para el alma, esta condición recibe el nombre de «sabiduría» [*phrónesis*]. De hecho, uno sólo debería pensar en la asimilación con lo divino [*ibid.*, 153, 4-7].

La característica fundamental de la metafísica del platonismo medio es la fusión de la concepción platónica de las Ideas con la aristotélica del Intelecto (*noûs*). A las Ideas se las considera en su aspecto trascendente como los pensamientos de Dios, y en su aspecto inmanente, como las formas de los seres. Los seguidores del platonismo medio recobraron la dimensión platónica de la incorporeidad y transcendencia rechazada por la Nueva Academia y establecieron que el fin supremo del hombre es imitar a Dios, o asimilarse con la divinidad y con lo incorpóreo.

Numenio, neopitagórico predecesor de Plotino, llegó a postular una doctrina próxima a la *philosophia perennis*: trató de mostrar la armonía y la concordancia interna que guardaban la filosofía pitagórica de Platón y diversos ritos y doctrinas iniciáticos (*tas teletás kai dógmata*) compartidos por brahmanes, judíos, magos y egipcios (frag. 1a). El plato-

nismo pitagórico expuesto por Numenio y Amonio Saccas («el carismático provisor del neopitagorismo de Numenio», de acuerdo con Dillon)¹⁰² ejerció la más poderosa influencia sobre Plotino y los platónicos posteriores.

En los escritos del filósofo alejandrino Hiérocles, Amonio aparece como alguien que ha completado la tarea principal del filósofo conforme a la filosofía de Numenio (en la que mucho antes había fracasado Antíoco de Ascalón), a saber, la purificación y restauración del platonismo traicionado por los sucesores de Platón en la Academia. Hiérocles sigue a Jámblico al reconocer que la verdadera filosofía es una revelación, en consonancia con Platón, para quien el dominio terrenal es una especie de epifanía «avatárica». En cuanto purificador de la tradición filosófica, Amonio es instruido por la divinidad (*theodídaktos*; Focio, *Bibl.*, III, 126, 172a).

Los *Versos áureos de Pitágoras*, presentados como una «introducción educativa» (*paidentiké stoicheiosis*) y puestos por escrito por aquellos que ya «han ascendido a la vía divina», contienen, según Hiérocles, los principios básicos y generales de toda filosofía. Al establecer el cultivo de las virtudes y de la contemplación de la verdad, estos versos ponen al estudiante de filosofía en el camino de la asimilación con Dios y del regreso a la morada arquetípica. Por tanto, el arrepentimiento es el comienzo de la filosofía, que se divide en «filosofía práctica», centrada en la virtud humana, y «filosofía contemplativa», celebrada bajo el nombre de la virtud divina.

Para restaurar la percepción espiritual propia de la primigenia «raza áurea», llevar una vida perfecta y feliz rebo-sante de conocimiento, y ascender a los principios divinos, no sólo se necesitan varias ciencias, como la geometría o las matemáticas, sino también las purificaciones hieráticas del

vehículo neumático del alma (*óchema*). Aludiendo al mito del *Fedro* (246a-256c), Hiérocles concluye:

El fin de la filosofía pitagórica es hacer de nosotros completos seres alados en ascenso hacia el Bien Divino.¹⁰³

Esta filosofía pitagórico-platónica tiene su fundamento en instrucciones, mandamientos y exhortaciones (*parangélmata*) orales y escritos, provistos por los hombres «daimónicos», pertenecientes a la *hermaiké seirá*, la cadena hermética de transmisión, en su mayor parte vertical y sólo secundariamente horizontal. Esta filosofía consiste, además, en una elaborada exégesis simbólica, esto es, en la interpretación metafísica de oráculos y de antiguos textos inspirados como los diálogos del «divino» Platón y los poemas de Homero, Hesíodo y Orfeo. A partir del siglo II, también se admitieron los oráculos teológicos y metafísicos (los «dogmas asirios», *ta Assuría patriá dógmata*; Proclo, *In Parm.*, I, 647, 7) como expresiones y revelaciones directas de los dioses y de los arcángeles. Estos oráculos, combinados con otras tradiciones sagradas, proporcionaban el sustrato necesario para restablecer la unidad entre filosofía y religión.

A juicio de Henri-Dominique Saffrey, la filosofía es «una actividad mental que los griegos siempre se esforzaron en volver racional», y este viraje hacia las autoridades supraracionales, las evidencias mitológicas y las artes hieráticas es la prueba de su innegable declive. Y concluye que lamentablemente «Plotino parece ser la heroica excepción a esta enloquecida obsesión general». Sin embargo, los pitagóricos, los neoplatónicos y los caldeos consideraban la teúrgia y otras prácticas hieráticas no como una repudiable corrupción de la filosofía racional, sino como la ansiada culminación del programa filosófico en su conjunto. Aceptar las revelacio-

nes divinas y los mitos no supone rechazar la mente, las investigaciones científicas y la lógica. El platonismo se presentó como el defensor supremo de la racionalidad helénica. Lo que distinguía al filósofo y a cualquier persona inteligente era su habilidad para explicar en términos lógicos sus propias creencias, sin abusar de manera vulgar e irracional de las cosas naturales, que a fin de cuentas son reflejos de los arquetipos eternos y de los paradigmas noéticos.

A pesar del atrevimiento de Saffrey y de otros estudiosos que han tratado de disociar la filosofía de cualquier otro tipo de revelación e iniciación (para convertirla en una actividad puramente mental), la filosofía de Plotino no es incompatible con las tradiciones hieráticas. La ascensión (*anagogé*) plotiniana, como proceso contemplativo que conduce al alma a los mayores grados de purificación noética, sigue el modelo de los misterios y de los escenarios cosmogónicos que imitan los ritmos del principal Rito divino: la irradiación creadora y el regreso al origen. La cosmogonía es en sí el acto ritual del Demiurgo (que dirige y ordena el desbordante poder productivo del Uno), y ambas, teúrgia y filosofía, son en sus respectivos niveles las dos formas miméticas con las que el alma imita el rito cosmogónico que gobierna el cosmos, visto como el templo de los dioses eternos. El alma ascendente, «embriagada con néctar» y rebosante de amor al Bien, participa de la aspiración erótica supraintelectual del Intelecto al Bien entendido como pura luz. Dice Plotino:

El alma ve como si confundiera o anulara el intelecto que reside en ella; sin embargo, primero su intelecto ve y después la visión llega al alma, y así ambos se convierten en uno [*kai ta dúo hén gínetai*]. El Bien se extiende sobre ellos y se ajusta a la medida de su unión; valiéndose de ellos y uniéndolos, des-

cansa sobre los dos y los bendice concediéndoles la percepción y la visión sagradas [*Enn.*, VI, 7, 35, 33-41].

El alma, llevada por la ola epistrófica del *Noûs* divino, alcanza esta comprensión del Bien supremo mediante la «parte principal del intelecto», o «ese elemento en el *noûs* que no es el *noûs*» pero es afín al Uno. Dicho «elemento» se corresponde con la «llama del intelecto», o «flor del intelecto» (*ánthos noûs*), de la que se habla en los *Oráculos caldeos* —la parte más misteriosa del intelecto, la que más se asemeja a la fogosa esencia del Padre—. En ocasiones el lenguaje de la teología caldea es extraordinariamente próximo al de la teología negativa y la dialéctica de Plotino. Y aunque muestran diferencias respecto a ciertos detalles metafísicos y al estilo de la expresión o del método espiritual empleado, coinciden en el objetivo de la *anagogé*, que no es otro que la visión mística, la iluminación, la inmortalidad y la unión con los principios eternos o con el Uno, el cual debería describirse no sólo como un objeto de amor, sino también como el amante y como el propio amor.

La unión activa con los principios divinos no se completa sin el intelecto y las habilidades racionales. Al mismo tiempo, esta unión trasciende la imaginación, el pensamiento discursivo e incluso el intelecto. La fuerza de la inteligencia humana es suficiente para alcanzar la visión de las Ideas y de la unidad noética de la pluralidad, pero no basta para llegar a su origen, al inefable Dios supremo. Por eso es la teúrgia inmaterial, entendida como obra y gracia de las hénadas, lo que en la cima de la ascensión filosófica nos provee de la unión suprarracional y supraintelectual.

Los diferentes tipos de teúrgia operan sobre diferentes niveles de la realidad. En la teúrgia material se utilizan objetos materiales porque el mundo corpóreo es el dominio

en el que se desarrollan y examinan las facultades del alma. Por tanto, la teúrgia revela las virtudes sacramentales y las cualidades de los fenómenos que nos sirven de inexpressables símbolos e inefables nombres divinos. Como ya señaló Gregory Shaw:

El alma no podría llevar a cabo su salvación sin abrazar la materia, así como el Demiurgo no podría haber creado el cosmos sin el receptáculo carente de forma.¹⁰⁴

El aporético acercamiento a la filosofía basado en la lógica y en los argumentos razonados de la etapa más baja de la ascensión no es incompatible con las percepciones noéticas y las visiones místicas de las etapas más elevadas. Aunque nuestro lenguaje y nuestro pensamiento son incapaces de alcanzar la inefable luz del Uno, la filosofía nos conduce en última instancia a la verdad y nos permite asimilarlos con el reino divino. Según el gran académico plotiniano Arthur Hilary Armstrong:

La escasez de información sobre las plegarias que se observa en las *Enéadas* de Plotino se debe, ni más ni menos, a que cuanto éste escribe es, sencillamente, una plegaria, de acuerdo con la admirable definición del catecismo: «Alzar la cabeza y el corazón hacia Dios».¹⁰⁵

Plotino distingue tres clases de hombres: (1) aquellos que no tratan de elevarse por encima del mundo físico, (2) aquellos que intentan elevarse pero no lo consiguen, y (3) aquellos que consiguen elevarse y llegan al mundo divino, «igual que un hombre que regresa a su tierra después de un largo viaje y la encuentra bien gobernada» (*Enn.*, V, 9, 1, 20-21). Odiseo es aquí símbolo de la humanidad más elevada, de esos filósofos

y místicos que han alcanzado su Hogar espiritual. Fieles a la definición platónica (*Phaed.*, 67c), Plotino y Porfirio consideraban que en esencia la filosofía era una preparación para morir y escapar del cuerpo físico.

Pero, mientras que Platón describe el proceso de beneficiar a la persona amada como «trabajar en una estatua» (*ágalma tektáinetai*; *ibid.*, 252d7), Plotino exhorta al buscador del Bien a trabajar en su propia estatua (*tektáínon to son ágalma*; *Enn.* I, 6, 9, 13). Porfirio proclama, además, la necesidad de regresar a la verdadera Identidad del individuo. Para Plotino y para Porfirio, puesto que la verdadera Identidad es el «intelecto no caído» —a saber, el elemento más elevado que hay en nosotros, componente de la hipóstasis de la Inteligencia—, el objetivo de la vida será vivir de acuerdo con este intelecto, siguiendo la máxima aristotélica (*Nicom. eth.*, 118ab). De acuerdo con Porfirio:

Conforme te aproximes a ti mismo (y estés presente ante ti mismo y seas inseparable de ti), en igual medida estarás aproximándote al Ser [*Sent.*, 40].

Porfirio señala cuatro «elementos» (*stoicheía*) derivados de fuentes caldeas que son indispensables para el «amigo de Dios»: la fe, la verdad, el amor y la esperanza (*Ad Marcellam*, 24, 5). Según su argumentación, es necesario creer y confiar en que la única salvación (*sotería*) es volverse hacia Dios (*he pros ton theón epistrophé*) y conocer la verdad acerca de Él. Con esfuerzo y constancia, la filosofía va completando el bienaventurado tránsito hacia el Cielo tomando como ejemplo a los Dioscuros, a Heracles, a Asclepio y a «todos los demás hijos de los dioses» (*ibid.*, 7, 15).

Neoplatónicos y herméticos sostenían que el único conocimiento útil es el del camino a la inmortalidad. Aunque la

idea de que el individuo debe conocer a Dios (común entre los cristianos) es extraña entre los escritores helénicos, para Jámblico la liberación respecto del destino sólo acontece a través del conocimiento de los dioses (*toû theoû gnôsis*; *De myster.*, VIII, 6), que a veces se equipara a la unión con los dioses y se considera «el primer tránsito a la felicidad».

En el neoplatonismo se describe al maestro espiritual como un «hombre divino» (*theîos anér*), personificación del Intelecto de los dioses. De acuerdo con Porfirio (*Sent.*, 32), dentro de la elaborada jerarquía de las virtudes, el agente de la virtud teorética (el alma que observa el *noûs* dentro de sí misma y, de este modo, es completada por éste) recibe el título de «dios», mientras que al agente de la virtud paradigmática (el alma en unión con el Intelecto) se le otorga el de «padre de dioses». Según otro punto de vista más afín al platonismo de Jámblico y al posterior, el poseedor de la virtud filosófica es denominado «dios» (*theós*), y quien posee la virtud teológica (la del alma liberada en unión con el Uno o que es su imagen), «padre de dioses» (Psellos, *De omnifaria doctrina*, 55). La virtud teúrgica, o hierática, se ajusta al elemento henádico del alma que trasciende al Intelecto y al Ser.

Cada alma, semejante según Jámblico a una planta que da frutos (Stob., I, 373, 15), debe adorar a los dioses de acuerdo con su naturaleza y grado de entendimiento. Son varios los modos (*tópoi*) de descender y ascender, por lo que la filosofía (el amor a la sabiduría, no el amor al habla) guiará la elevación del alma valiéndose de todos los medios necesarios. Jámblico sostiene que la filosofía es la ciencia para vivir con perfección.

La verdadera vida filosófica (*philosophikós bíos*) es la vida del amante (*erotikós bíos*) porque la filosofía es amor a la sabiduría y su fin es el conocimiento de todas las realidades divinas, según Proclo. Siendo la benefactora de las almas y

lo que ha traído la salvación al género humano, la filosofía conduce al alma y la eleva por el poder de la verdad hacia el imparticipado Intelecto divino y las Ideas eternas.¹⁰⁶ La dialéctica platónica cumple con su función de unificar todo el ámbito del entendimiento humano para, a partir de la razón humana, ascender hacia el divino *Noûs*. Dado que la visión de las Ideas (arquetipos, nombres divinos) es uno de los logros más importantes en el viaje hacia lo más alto, el alma del filósofo será recompensada con la vida contemplativa que se conoce como «vida crónica» (*krónios bíos*). Desde la cima del cielo (o sobre la espalda de la diosa egipcia Nut), el alma contempla el verdadero más allá del Ser. La filosofía y el poder de la verdad no pueden llevarnos más lejos, sólo la *theourgiké téchne* y la fe son capaces de ello. A este respecto, en lo que concierne a las relaciones entre filosofía y fe (que consisten en cobrar consciencia de las profundidades metafísicas de la realidad), Frithjof Schuon dice lo siguiente:

Uno puede dedicar toda la vida a especular sobre lo suprasensorial y lo trascendente, pero lo que en verdad cuenta es el «salto al vacío», la unión del espíritu con el alma en una dimensión inconcebible de lo real; este salto, que toma todos los atajos y completa en sí la interminable cadena de las formulaciones, depende del entendimiento directo y de la gracia, no de haber llegado a cierta fase en el desarrollo de cierta doctrina, porque este desarrollo, repitámoslo, no tiene fin. Podemos llamar «fe» a este «salto al vacío»; se trata de la negación de esa realidad que es el origen de todo tipo de filosofía que pueda ser descrita como «el arte por el arte», y de todo pensamiento que crea ser capaz de establecer un contacto absoluto con la Realidad por medio de análisis, síntesis, arreglos, filtraciones y pulidos.¹⁰⁷

En torno al poder de la fe (*pístis*), Proclo afirma:

Los teólogos llaman «fe» al contacto y a la unión con el Uno [*kai he pros autó synaphé hénosis hypó ton theológon pístis pokaleítai*].¹⁰⁸

Paradójicamente, esta fe se puede definir como una «creencia ilegítima» (*nóthe dóxa*), una especie de «espejismo soteriológico» similar al *upāya* budista. Y puesto que lo semejante es siempre conocido por lo semejante, los teólogos sólo pueden conocer el Uno por medio de una intuición ilegítima (*nóthos noûs*). El alma se une al Bien (el cual es incognoscible e inexpressable) por la «flor del intelecto» (*ánthos tou noû*) y por «la flor de nuestra alma entera» (*páses hemôn tes psychês ánthos*). A la unión final se la llama «la marca de fuego en el alma» (*psychês pyrsós*). Proclo argumenta que, para Platón y los teólogos anteriores, era costumbre ensalzar la «locura divina» (*manía*) con la que se trasciende el intelecto:

El alma ha de ser una para llegar a ver el Uno, o mejor, para no verlo; porque si el alma viera el Uno, lo haría por intuición y no por aquello que trasciende la intuición [*videns enim intellectualem videbit et non supra-intellectum*]; así, por intuición se puede conocer algo particularmente unitario, pero no el Uno en sí [*Prov. Fato*, IV, 171-172].

Laurence Jay Rosán distingue tres estados en esta locura: (1) contacto (*synaphé*), (2) aproximación (*empélasis*) y (3) unión (*hénosis*). La unión final podría describirse como «llegar a ser Fuego», y el camino a esta unión, como el camino ardiente que conduce al Padre. Estos términos son reflejo de imágenes caldeas y también egipcias, como la del séquito ardiente en la barca solar de Ra. De acuerdo con Proclo:

Ahora que nos acercamos a la causa de todas las cosas, ha de hacerse el silencio sobre la opinión y la imaginación, han de cesar todas las emociones que nos impiden alzarnos hacia el Uno. También ha de hacerse la quietud en el aire y en todo lo demás: deja que todas las cosas, por la tranquilidad de su poder, nos conduzcan ante el Inefable. Y allí, en pie, elevados sobre todo lo que goza de ser, nos arrodillaremos ante el Inefable como ante el Sol Naciente, con los ojos cegados.¹⁰⁹

Segunda parte

Medidas eternas y símbolos de los sabios egipcios



Capítulo 1

A lomos de la vaca celestial

«Ay, ¿qué hacemos?» Es Porfirio, discípulo de Plotino, quien nos hace esta pregunta y quien nos ofrece la siguiente respuesta: «Debemos imitar a aquellos que vivieron en la Edad de Oro» (*De abst.*, III, 27).

Esta respuesta presupone la caída de la humanidad desde una paradisiaca condición «dorada» y su separación de los dioses. De acuerdo con el *Libro de la vaca celestial* —que se remonta al Egipto del Reino Nuevo (ca. 1350 a.C.) y es una de las fuentes fundamentales para las posteriores enseñanzas gnósticas y herméticas sobre la redención—, la rebeldía del género humano contra Ra (el dios Sol, el Intelecto demiúrgico) desembocó en el castigo impuesto por el ardiente Ojo de Ra, la diosa Hathor. Este levantamiento y la subsiguiente caída causaron la reordenación de un mundo que previamente había vivido en la Edad de Oro: el paraíso original se perdió, la discordia y la muerte hicieron acto de presencia en el mundo, y el mismísimo Ra se retiró al firmamento a lomos de la vaca celestial. A ésta se la representa a veces como Nut-Hathor aupada por Shu y los ocho dioses (*Heh*)

de la Ogdóada, o por el faraón, que simboliza el Horus dorado, la perfecta *imago dei*.

Después de esta fatal separación, todas las aspiraciones de los seres humanos (al menos las de aquellos que eran amantes de la sabiduría) se dirigieron a la unidad original, al restablecimiento interior de esa Edad de Oro a través del recogimiento y la purificación, así como de actos de devoción, amor y conocimiento espiritual. Como hijo y sucesor de Ra, el faraón imita el alejamiento de su Padre, que, por decirlo de alguna manera, muestra en el firmamento la ruta teúrgica de elevación. Por eso el rey y cada iniciado deben vivir y «filosofar» de acuerdo con el ejemplo brindado por Ra, esto es, por el Intelecto. También ellos han de ascender a lomos de la vaca celestial (una especie de *óchema*) para alcanzar la realidad inteligible.

Aquellos que ascienden a la morada de Ra llevan una vida feliz en el «séquito ardiente» hasta la reabsorción final y el regreso a las Aguas primordiales (Nun) al «final del tiempo». Ésta es la original y «arcaica» versión de la máxima aristotélica que nos exhorta a vivir según el Intelecto (*bíos katá nou̐n*; *Nicom. eth.*, 118a6). El *télos* humano no es otro que su autorrealización y deificación: la inteligencia humana, una vez que se realiza, comprende que la naturaleza del ser humano es de la misma esencia (*homooúsios*) que el Intelecto divino. El filósofo perfecto tiene al término de la *via dialectica* una percepción noética de la totalidad del *kósmos* y se ve a sí mismo como hijo de Ra, es decir, como hijo del siempre vivo y activo *Noûs*, que vigoriza el *noûs* microcósmico, oculto en el interior de cada alma humana.

Al menos desde el Reino Nuevo (1550-1070 a.C.), en el entorno cultural egipcio se fueron desarrollando hebras protoherméticas y protoneoplatónicas (si se me permite se-

mejante paradoja) con las que se elaboraron sofisticadas y detalladas concepciones (1) de la unidad del cosmos como teofanía, (2) de la jerarquía ontológica con la que se configuran cadenas verticales de manifestaciones (en esto consiste la teología del *ba*, de acuerdo con la cual la diversidad de deidades, animales sagrados y símbolos son los *ba* de otras deidades a distintos niveles del ser), y (3) del Dios único, cuyo nombre (*ren*) y cuya naturaleza verdaderos permanecen ocultos incluso para los dioses. Este Dios es tanto trascendente como immanente, «uno y todo» (*hén kai pân*); adopta todas las formas del universo y se oculta en la multiplicidad de las cosas, y aun así su forma es inconcebible: «Ningún dios conoce su verdadera forma», «no hay quien conozca su esencia» (*Pap. Leiden*, I, 350, 200).

A pesar de que desde los tiempos más remotos las llamadas mitologías politeístas no eran más que los velos simbólicos del Principio metafísico único desplegados en el ámbito de la imaginación cúltica y social (con los que se iba constituyendo un conjunto de precedentes, modelos, ejemplos e ideas para todo el cuerpo del Estado y sus habitantes, al servicio de su educación espiritual y del fundamento de su conducta), la tendencia monista del pensamiento se fue reforzando a comienzos del Reino Nuevo egipcio. Este monismo mitológico, metafísico y hermenéutico, que culmina en la teología de Amón-Ra, es el predecesor directo de la muy posterior metafísica helénica.

El concepto de lo divino que se tiene en el período ramésida (1295-1069 a.C.) está enraizado en la sabiduría hermética con la que se ha modelado, al menos en parte, toda la tradición esotérica occidental. Una amplia mayoría de los rituales de iniciación y de las aspiraciones místicas tienen sus prototipos, casi olvidados o escondidos, en el antiguo Egipto. Los teólogos ramésidas (que sentaron las bases de

lo que mucho después se desarrollaría como metafísica pitagórica y platónica) ya celebraban a Amón-Ra como «el único», «el que no tiene segundo», «el solitario uno sin par». La metafísica sagrada de Amón-Ra, perfilada por la corrección iconográfica de las imágenes divinas, de los símbolos, de las palabras investidas de poder y de las concepciones abstractas, se erige en modelo y paradigma de las posteriores teologías monistas.

Thomas McEvilley consideraba este aspecto trascendente de Amón-Ra que rebasa toda forma, pensamiento y nombre como «el antepasado directo de primitivas concepciones filosóficas como la de Parménides acerca del Ser carente de forma y la del *bráhma*n absolutamente vacío de Yājñavalkya. Esta idea del absoluto inmanente y trascendente, que llegará a ser fundamental en las etapas más tempranas de la metafísica en Grecia y en la India, está atestiguada por primera vez en este tardío contexto mitológico».¹

Puesto que el término *panteísmo* es cuando menos impreciso, salvo que se emplee con grandes reservas y muy sofisticadas explicaciones, evitaremos hablar de un «panteísmo egipcio» en el que supuestamente los dioses y las diosas confluyen en un único «ser cósmico». La idea común a los textos teológicos egipcios es que todos los dioses son en esencia manifestaciones o hipóstasis de otro dios superior y, en último término, del Principio inefable. La inexplorable plenitud y trascendencia de este Dios único no puede reducirse, dañarse o agotarse por el mero hecho de que Él se manifieste en innumerables formas y nombres.

Un nombre sólo puede expresar un aspecto de la compleja naturaleza de un dios (*ntr*), y no hay imagen que nos muestre su verdadera forma (de ahí la inevitable variedad de iconografías y mitologías). En virtud de que los dioses (a veces equiparados a los *sejemu*, los símbolos y poderes

del Dios supremo, y a los *ban*, palabra que en un principio quizá sólo significaba «fama, gloria») son «ricos en manifestaciones» y se caracterizan por su multiplicidad de rostros (*hrw*), cada una de las hieráticas imágenes que los representan será un medio imperfecto (aunque haya sido introducido por las propias deidades) para hacer visible a un dios y distinguirlo del resto.

La divinidad, o sacralidad, será contemplada como la irradiación de los dioses en sus imágenes y manifestaciones. Por tanto, detrás de cada nombre y de cada epíteto no se encuentran sólo ciertos mitos y liturgias dirigidos a deidades individualizadas, sino también el inmanente y a la vez trascendente *Pántheos*, el Señor de la totalidad. Este concepto no ha de ser comprendido como un simple estado de transición entre la mitología y la filosofía, o como «la mitología sometida a su disolución» que posteriormente fue descubierta por Tales, Pitágoras y otros buscadores de sabiduría que exploraron y reinterpretaron las antiguas tradiciones egipcias, fenicias y mesopotámicas.

Sin embargo, es evidente que los primeros filósofos, en Grecia y también en la India, no abandonaron «la preocupación fundamental de la mitología de la Edad del Bronce: el problema entre el Uno y lo múltiple, cuyas soluciones enfatizan al Uno con respecto a lo múltiple, y la investigación sobre las relaciones entre la inmanencia y la trascendencia, o entre la forma y lo carente de forma».²

La teología mitológica egipcia se ocupa de las relaciones entre el Uno y lo múltiple, el Uno y la Enéada, el Uno y los diferentes niveles del *kósmos noetós*, incluyendo todas sus manifestaciones posteriores. Trata de argumentar que la diversidad está contenida dentro de la unidad más elevada y que las imágenes materiales son reflejo de los arquetipos inmateriales. Asimismo establece las conexiones simbóli-

cas entre las dimensiones macrocósmica y microcósmica, puesto que el dios Ptah, la «Persona Cósmica», sirve de paradigma para su piadoso seguidor, aquel que, resuelto a llegar a ser un «Hombre Perfecto», *Macránthropos*, lo «imita» desempeñando el rol de su hijo Nefertum o el del sabio Imhotep.

Sin embargo, no podemos aceptar la opinión de ciertos historiadores modernos de que las ideas antes descritas, y otras semejantes, fueron innovaciones de las teologías solares del Reino Nuevo por haber aparecido (o haberse hecho públicas) obedeciendo a cambios de énfasis e interpretación. La larga tradición y el esquema heredado de las realidades que se ocultan tras estas ideas, así como el complejo monista inspirado o revelado religiosamente, parecen ser las preocupaciones metafísicas centrales de esas antiguas civilizaciones que algunos llaman «politeístas». La mayor parte de las enseñanzas del Reino Nuevo se basan en doctrinas del Reino Antiguo, y algunas se corresponden con secretos esotéricos que a la sazón fueron revelados a una audiencia más amplia o puestos por escrito tras la agitación de Amarna por temor a que se perdieran. Así pues, podemos hablar de una nueva síntesis y desarrollo de gran amplitud de la vieja tradición sacerdotal, que a su vez refleja y repite otra gran síntesis (a veces entendida como un esfuerzo sumerio-egipcio por sincretizar las influencias culturales de Oriente Próximo) llevada a cabo por la comunidad sacerdotal y escolar del arcaico Reino Antiguo. De acuerdo con McEvelley:

Esta síntesis, que data de la Edad del Bronce, comprende todo el universo en una unidad matemática, astronómica y musical en la que la sucesión de los años genera la diversidad y su articulación.³

A continuación argumenta que los poemas órficos y otros textos en los que se describe al Zeus macrántropo y los himnos macrántropos del décimo libro del *Rgveda* (ca. 1000 a.C.), en los que el universo se describe como un gigantesco cuerpo humano, muestran elementos comunes con ejemplos acadios anteriores, pero que sus términos y estructuras se retrotraen fundamentalmente a textos egipcios del Reino Antiguo. Por lo que respecta a la teología de Amón-Ra en la época ramésida, dice lo siguiente:

Parece que las influencias egipcias derivaron en las corrientes griegas e indias del pensamiento filosófico primitivo. Los mitologemas egipcios [...] rigen el mito de la vida después de la muerte de los órficos y de un texto de las *upaniṣad*. El panteísmo del Reino Nuevo es el que presenta mayores similitudes con el monismo primitivo de los hindúes; los himnos a Amón-Ra dieron origen tanto a los panteístas himnos órficos como al *Puruṣasūkta*, y es un hecho que en el pensamiento egipcio existió algo semejante a la reencarnación.⁴

Capítulo 2

Proteo y la sabiduría egipcia

Los griegos vincularon la polifacética sabiduría egipcia, de la que sólo atisbaron ciertos aspectos, con la figura de Proteo. A este dios, capaz de adoptar cualquier apariencia y cuya esencia escapa a la curiosidad del ojo investigador, ya lo encontramos asociado a Egipto en la *Odisea* de Homero, y Platón llega a llamarlo «sofista egipcio». Proclo ve en él a un *noûs* angélico perteneciente a la procesión (*seirá*) de Poseidón. Proteo «contiene» en sí «las formas de todas las cosas que hay en el mundo» (*ta eíde pánta ton genetón*; *In Remp.*, I, 112, 28-29).

Podríamos extendernos y suponer que las incontables variaciones teológicas e iconográficas empleadas por los mitoplastas (creadores de mitos) egipcios ilustran el hecho de que una fragmentada alma encarnada no puede percibir simultáneamente todas esas formas, pero esto sólo es así de acuerdo con una u otra *upāya*, es decir, con una u otra perspectiva teológica. Que los dioses se aparezcan con diferentes formas a diferentes personas no implica cambio alguno en los propios dioses; son las diferencias entre los propios

receptores (*hypodochai*) y entre sus capacidades las que producen la proteica multiplicidad de las visiones. Proclo sale en defensa de Homero frente a la acusación de Sócrates y explica el sentido de la historia de Proteo (*Od.*, IV, 351-582) diciendo lo siguiente:

Pero hay una segunda manera en que lo divino, en virtud de sus múltiples poderes y del hecho de que está colmado de todo tipo de formas, propicia diferentes visiones en aquellos que lo observan. En efecto, aquí el poema nos muestra la diversidad de sus poderes y, una vez más, nos dice que aquel que contiene todos los poderes adopta infinidad de formas [*eis pollás morphás*] y las proyecta una tras otra. Este ser en cuestión siempre actúa de acuerdo con la totalidad de los poderes que comprende, lo que hace que cambie sin cesar para las discursivas percepciones de las almas [*In Remp.*, I, 112, 14-22].

Según la leyenda que relata Heliodoro (*Aethiopica*, III, 14), el propio Homero fue uno de los hijos de Hermes Trismegisto, concebido por la esposa de un sacerdote mientras dormía en el templo de Tebas. Otra historia nos dice que Homero —quien describe el Nilo celestial (Osiris) como «el agua del río egipcio cayendo del cielo» (*Od.*, IV, 477)— recibió en Menfis el manuscrito de la *Iliada*.

En la Antigüedad tardía y en Bizancio prevaleció la opinión de que la sabiduría homérica estaba relacionada con Egipto. Esta idea no es una pura fantasía, sino que refleja las íntimas relaciones históricas entre helenos y egipcios, renovadas y fortalecidas a partir del siglo VII a.C., «es decir, cien años antes del comienzo de la filosofía en el siglo VI a.C., según la historia convencional». Los estrechos contactos entre egipcios y fenicios apuntan a un encuentro cultural aún más antiguo. A través de los comerciantes, los colonizado-

res, los artesanos y los sabios fenicios, conceptos egipcios, asirios y acadios se fueron difundiendo por toda la región del Mediterráneo.

Por tanto, no es ningún disparate que la tradición helénica insistiera en que el nacimiento de la filosofía griega se produjo a consecuencia del encuentro con la civilización egipcia. Isócrates, contemporáneo de Platón, no está «idealizando» la filosofía egipcia al tomarla como el origen de toda filosofía, ni creando *ex nihilo* un relato digno de confianza como éste con el fin de elaborar una imagen surrealista o de inventar una ficción inverosímil en contra de la previsible autoestima de los helenos. Diodoro de Sicilia (ca. 80-20 a.C.), apoyándose parcialmente en las obras perdidas de Hecateo de Abdera (ca. 300 a.C.), es aún más drástico si cabe: nos dice que los dioses y las diosas tienen su origen en Egipto (*Bibl. hist.*, I, 9, 6).

Heliodoro de Halicarnaso (ca. 484-425 a.C.) enumera a Orfeo, Museo, Homero y Licurgo, seguidos por Solón, Pitágoras, Platón, Eudoxo, Demócrito y Enópides de Quíos, entre los visitantes y discípulos de los sacerdotes egipcios (*Hist.*, I, 96). Plutarco, que describe a estos sacerdotes y «su filosofía, velada en su mayor parte con mitos y palabras que contienen tenues reflejos y vislumbres de la verdad», la cual es además «una sabiduría enigmática» (*hos ainigmatóde sophían*; *De Iside et Osiride*, 354c), prosigue con estas palabras:

Entonces, cuando se dirigen al Dios supremo [*ton prôton theón*], al que identifican con el universo [*to pantí*], como si Él fuera invisible y estuviera oculto, le imploran que se haga visible y manifiesto para ellos con la palabra *Amón* [*Amoûn légousin*]; así de grande era el discernimiento de la sabiduría egipcia en lo tocante a cuanto guardaba relación con los dioses [*ta theîa sophías*].

Fueron testigos de esto los más sabios entre los helenos: Solón, Tales, Platón, Eudoxo, Pitágoras, que fueron a Egipto y allí estuvieron en compañía de sus sacerdotes; además, hay quien incluiría a Licurgo. Se dice que Eudoxo recibió su instrucción de Conufis de Menfis; Solón, de Sonquis de Sais, y Pitágoras, de Enufis de Heliópolis. Por lo que parece, Pitágoras fue enormemente admirado y a su vez él admiró enormemente a los sacerdotes egipcios, y, copiando su simbolismo y sus enseñanzas místicas [*to symbolikón autôn kai mysteriôdes*], dio cuerpo a sus doctrinas en forma de enigmas [*ainígmasi*]. Es un hecho que la mayor parte de los preceptos pitagóricos no desmerecen de esas escrituras llamadas «jeroglíficos» [...].

Por mi parte, pienso que el hecho de llamar «unidad» [*monáda*] a Apolo, «dualidad» [*duáda*] a Ártemis, «hebdómada» a Atenea y «primer cubo» a Poseidón está en consonancia con las estatuas e incluso con las tallas y las pinturas con las que embellecen sus templos. Retratan a Osiris, su Rey y Señor, bajo la apariencia de un ojo y un cetro; hay quienes explican el significado de su nombre como «dotado de muchos ojos», según la teoría de que en el lenguaje egipcio *os* significa «muchos», e *iri*, «ojo»; y los cielos los representan con un corazón sobre un incensario prendido, pues su eternidad hace que sean atemporales [*De Iside et Osiride*, 9-10, 354d-355a].

Los romanos (por ejemplo, el prefecto Tito Claudio Balbilo, que despreciaba la «vanidad» de las construcciones de la realeza egipcia) creían que los obeliscos contenían una descripción de la naturaleza de las cosas (*rerum naturae*) «de acuerdo con la filosofía de los egipcios» (Plinio, *Nat. hist.*, 71). Dejando a un lado las cuestiones relativas a la formación de estas leyendas y al particular punto de vista de los romanos o a su interpretación de lo que para ellos eran las «culturas exóticas», debemos observar que escritores tan

cuidadosos y en ocasiones escépticos como Erik Hornung están dispuestos a reconocer que el filósofo Demócrito (visto también como un mago) «tomó de los egipcios sus conceptos sobre la vida en el más allá, y la tradición a la que pertenecían los libros sobre el inframundo se prolongó durante el período ptolemaico. Demócrito encaja bien en la tradición hermética, pues también él veía al hombre como un microcosmos». ⁶

Capítulo 3

Mitos alegóricos y filosofía en los templos

La extendida opinión de que los antiguos revistieron con paradójicos mitos el significado oculto de las cosas que habían descubierto bajo la tutela de los dioses no es más que un reflejo de la actitud racionalista del helenismo postso-crático. Desde un punto de vista metafísico, los hombres comunes y aquellos que no han sido iniciados en los misterios no extraen mucho beneficio de los mitos sagrados, pues éstos sólo instruyen mediante símbolos, a diferencia de los iniciados, que se valen de estos símbolos como herramientas para la contemplación.

Los mitos y las imágenes, junto con su metafísica subyacente, son construcciones simbólicas a través de las cuales lo invisible, inefable e inmaterial se representa con medios visibles, audibles y materiales. Las imágenes, unidas a las evocaciones verbales (mantras, nombres divinos, palabras investidas de poder), sirven como objetos de meditación con los que los iniciados pueden invocar la presencia de la deidad durante los ritos sacrificiales y las liturgias secretas. Las imágenes mitológicas presentes en la imaginación deben ser

juzgadas según sus correspondencias con los modelos noéticos. Por tanto, de acuerdo con Proclo:

Las figuras inteligibles son incluso más divinas que las figuras de las almas; son superiores a cualquier cosa que esté dividida; brillan por doquier con su propia luz, indivisible e inteligible, y generan, hacen efectivas y perfeccionan todas las cosas, están presentes por igual en todas ellas y permanecen firmes e impasibles, dotan de unidad a las figuras de las almas y mantienen las aberraciones de las figuras sensibles dentro de los límites oportunos. Y en lo alto, sobre todas estas formas, se encuentran las perfectas, uniformes, incognoscibles e inefables figuras de los dioses, que, organizándose sobre las figuras inteligibles, imponen límites a todo este universo de figuras y lo afianzan dentro de los límites que lo unifican. Sus propiedades nos son representadas por medio del arte teúrgico en las estatuas de sus dioses, investidos con la mayor variedad de figuras. Algunos están retratados con signos místicos que expresan las inescrutables potencias divinas; otros se representan a través de diversas formas y posturas, de pie o sentados; los hay con silueta de corazón, otros esféricos o estilizados de cualquier otra manera; algunos son simples, mientras que otros están compuestos por variedad de formas; los hay severos, pero también encontramos dioses apacibles para dar expresión a su bondad, y algunos parecen temerosos. A estas figuras se les añaden símbolos de diferentes dioses si resultan apropiados para las divinidades representadas [*In Euclid.*, 137-138].

El pensamiento egipcio hace gala de un sistema simbólico jerarquizado en múltiples estratos de elevada coherencia lógica que rara vez ha sido sobrepasado por otras culturas. De ahí la imposibilidad de comprenderlo en su conjunto si no se sabe cómo leer e interpretar sus textos e imágenes; no

sólo exige conocer la «gramática del templo», sino también la estructura semiótica de la realidad simbólica y emblemática, con su compleja jerarquía de dioses y seres humanos.

Juan Tzetzes, comentarista bizantino de Homero, sostiene que la razón principal por la que «los escribas sagrados más antiguos [*hoi archaióteroi ton hierogrammatéon*] quisieron velar su teoría sobre la naturaleza de los dioses [*ton peri theôn physikón lógon*]» no es otra que la educación y la instrucción de los niños. Una posición tan equivocada como ésta es consecuencia, por un lado, de la *paideía* helénica, basada en sesgadas ideas racionalistas que sólo atienden a una faceta de la realidad y, por otro, de la hermenéutica filosófica con la que los estoicos intentaron presentar los mitos antiguos como alegorías que deliberadamente anticipaban su propio materialismo «científico». Al afirmar que los egipcios quisieron enseñar las cosas más nobles a los no iniciados «por medio de alegorías y mitos» (*di' allegorión kai mýthon*; *Alegorías de la Ilíada*, I, 193) o de «símbolos y caracteres alegóricos» (*ibid.*, I, 97), Tzetzes está siguiendo al *hierogrammatéus* alejandrino Queremón, que, además de ser sacerdote egipcio y filósofo estoico, sirvió como tutor de Nerón cuando éste sólo era un príncipe romano.

De acuerdo con la interpretación estoica más habitual, puesto que los antiguos mitos hablan de un modo alegórico (*allegorikós*), el propósito de la hermenéutica filosófica debe ser encontrar el significado que ocultan (*hypónoia*). La tradición estoica estaba en lo cierto al afirmar que la teología egipcia usó medios de expresión simbólica, pero erró al suponer que el significado latente en sus símbolos obedecía a sus «modernas» especulaciones acerca de la naturaleza de las cosas.

Aristóteles llegó a incluir la «filosofía teológica» (*theologiké*) entre los tipos de «filosofía contemplativa» (*theorikaí*;

Metaph., E, 1026a, 19), en referencia a «aquellas muy antiguas gentes que vivieron mucho antes de la edad actual y que fueron los primeros en teologizar [*prôtous theologísantes*]» (*ibid.*, A, 938b, 28-29). Podemos estar seguros de que, con «teologizar», Aristóteles no sólo está aludiendo a la creación de mitos y a la escritura de poesía con información velada sobre los dioses, sino también a su interpretación y a los comentarios y explicaciones subsiguientes.

En el siglo I a.C., el geógrafo Estrabón resumió así la concepción estoica de la teología y la hermenéutica desarrolladas en los siglos IV y III a.C.:

Toda discusión sobre los dioses [es decir, toda teología] se construye a partir del examen de opiniones y mitos [*exatázei dóxas kai mýthos*], pues cuando los antiguos hacían alusión a sus percepciones físicas de las cosas siempre les añadían un elemento mítico [*toîs lógois ton mýthon*]. No es fácil resolver cabalmente todos los enigmas [*ta ainígmata*], pero cuando tienes ante ti todo ese volumen de material expresado mediante mitos, algunas de cuyas partes están de acuerdo con el resto, mientras que otras lo contradicen, puedes llegar a formarte una imagen de la verdad [*Geogr.*, 10, 3, 23].

Los estoicos nunca cuestionaron la existencia de la filosofía egipcia, es decir, nunca dudaron de que los sacerdotes egipcios fueran «filósofos» y los maestros de los primeros sabios helenos. El estoico Queremón nos dice (a través de citas conservadas por autores posteriores) que los devotos sacerdotes egipcios, considerados filósofos, encontraron en el templo el lugar idóneo para hacer filosofía y consagrarse a la contemplación. Siempre se los veía cerca de las estatuas de los dioses, precediéndolas en las procesiones o prestándoles ordenados y dignos cuidados, con el fin de que cada

uno de sus actos correspondiera a alguna verdad física (*physisikoû lôgon*) y no fuera un gesto vacío. Todos veneraban a estos verdaderos filósofos como si de animales sagrados se tratara.

Estas informaciones, aunque por lo general son despreciadas por los escépticos estudiosos contemporáneos, fueron preservadas por Porfirio en su extenso tratado *Sobre la abstinencia*. Este testimonio merece todo nuestro crédito, por lo que a continuación ofreceremos una selección de sus pasajes, traducidos por el platónico Thomas Taylor (1758-1835).

Capítulo 4

Porfirio, *De abstinencia*, IV, 6-9

Así pues, el estoico Queremón, en su narración sobre los sacerdotes egipcios, que, según dice, eran vistos como filósofos por los propios egipcios, nos informa de que éstos eligieron los templos como el lugar en el que dedicarse a la filosofía. Pues residir con las estatuas de los dioses va unido al deseo por el cual el alma tiende a la contemplación de sus divinidades. Y fue, en verdad, esta divina veneración que mostraban hacia las divinidades en cuyos templos habitaban lo que granjeó a estos filósofos seguridad y honores por parte de todos los hombres, como si fueran verdaderos animales sagrados. Además, llevaban una vida solitaria y sólo se relacionaban con el resto de los hombres en solemnes sacrificios y festividades. En otros momentos, los sacerdotes eran casi inaccesibles a todo aquel que quisiera relacionarse con ellos. Era un requisito que quien se les aproximara estuviera purificado y se abstuviera de muchas cosas; este requisito es hoy, así como lo fue antes, una ley sagrada para los sacerdotes egipcios. [Los sacerdotes filósofos] rechazaban cualquier otro empleo o labor humana; renunciaban a la totalidad de su vida en favor de la contempla-

ción y de los actos devotos hacia las naturalezas divinas y la divina inspiración; no hay duda de que esta última les proporcionaba honor, seguridad y piedad, y ciencia la contemplación; y que con la inspiración y la contemplación se ejercitaban de manera oculta en conductas valiosas en la Antigüedad. Por el continuo contacto con la inspiración divina y su conocimiento alejaban de sí la avaricia y las pasiones, y veían estimulada su vida intelectual.

El santuario era inaccesible a aquellos que no estuvieran purificados. Los sacerdotes egipcios residían en los lugares sagrados con el propósito de realizar trabajos divinos y se relacionaban con más libertad con aquellos que vivían como ellos. No trataban con nadie que no fuera un hombre religioso. Siempre se los veía cerca de los dioses o de las estatuas de los dioses; respecto a éstas, se los observaba transportándolas, precediéndolas en procesión o preparándolas de manera ordenada, con modestia y gravedad; no llevaban a cabo ninguna de estas operaciones por orgullo, sino que con ellas revelaban alguna razón física.

Siempre mantenían las manos dentro de sus ropas. Cada uno portaba un símbolo indicativo de la orden a la que hubiera sido asignado por intereses sagrados; había muchas órdenes de sacerdotes.

Llegado el momento en el que debían realizar algo concerniente a los sagrados ritos de la religión, dedicaban varios días a las ceremonias preparatorias, algunos cuarenta y dos jornadas, aunque otros muchas más y otros menos, pero nunca por debajo de siete. Y durante este período se abstendían de comer animales, hierbas aromáticas y legumbres, y, sobre todo, de mantener relaciones venéreas con las mujeres; en ningún momento tenían esta clase de relaciones con otros hombres. Asimismo, estos sacerdotes se lavaban tres veces al día con agua fría [...].

Soportaban muchas cargas en la ejecución de las operaciones sagradas y completaban muchos trabajos litúrgicos que demandaban más fuerza de lo común. Dividían la noche según la observación de los cuerpos celestes y en ocasiones dedicaban una parte de este tiempo a los oficios purificadores; el día lo distribuían a través de actos de devoción a los dioses, celebrados con himnos tres o cuatro veces, en concreto por la mañana y por la noche, en los momentos en que el sol ha alcanzado su altitud meridiana y cuando declina hacia el oeste. El resto de su tiempo lo ocupaban en especulaciones aritméticas y geométricas, siempre estaban trabajando en la resolución de algo o en algún nuevo descubrimiento; en suma, ejercitaban sin cesar sus capacidades. También las noches de invierno las dedicaban a esas actividades, y diligentemente realizaban trabajos literarios [...].

Así, el verdadero método para filosofar fue preservado por los profetas, los *hierostolistae* y los escribas sagrados, así como por los *horológi*, o calculadores de nacimientos. El resto de los sacerdotes y de los *pastophóri*, los capellanes de los templos y los ministros de los dioses eran semejantes en el cuidado de la pureza, pero no se mostraban tan exigentes ni tan contenidos como los sacerdotes de los que venimos hablando. Éstas son las particularidades de los egipcios de las que nos habla un hombre que fue amante de la verdad y escritor riguroso, que entre los estoicos hizo filosofía con tenacidad y firmeza.

Los sacerdotes egipcios, mediante las habilidades alcanzadas por el ejercicio y la similitud con la divinidad, sabían que lo divino no se difunde sólo a través del hombre y que en la Tierra el alma no está confinada en el cuerpo humano, sino que transita a través de todos los animales. Según esta noticia, imitaban a cada animal para dar una forma y una figura a las imágenes de los dioses, y con este propósito mezclaban

la figura humana con los rasgos de las bestias salvajes, y los cuerpos de los pájaros con el del hombre.

Veneraban el poder divino que imparte cada uno de los dioses y que se extiende a todas las cosas a través de los animales que se alimentan en común. Reverenciaban el agua y el fuego sobre el resto de los elementos como las principales causas de nuestra seguridad. Y estas cosas son exhibidas por los sacerdotes en sus templos, pues todavía hoy los actos de devoción durante la apertura del santuario de Serapis se desarrollan por medio del fuego y del agua; el sacerdote que canta los himnos invoca al dios en la lengua de los egipcios, hace la libación con agua y exhibe el fuego en el umbral del templo.

Yendo aún más lejos, los sacerdotes egipcios, a partir de su trascendente sabiduría y asociación con la divinidad, descubrieron qué animales son para los dioses [entre los dedicados a ellos] más agradables que el hombre. Así, encontraron que el halcón es querido por el sol porque toda su naturaleza consiste en sangre y espíritu.

Los egipcios filosofaban del mismo modo sobre el carnero, el cocodrilo, el buitre y el ibis; en suma, sobre cada animal. Así pues, en virtud de su sabiduría y su conocimiento trascendente de los asuntos divinos, llegaron tan lejos como para venerar a todos los animales.

Capítulo 5

Animales sagrados, filósofos y números cósmicos

Al ocuparse de la filosofía egipcia tal y como queda atestiguada por el estoico Queremón, Porfirio hace hincapié en que los sacerdotes egipcios, de acuerdo con su sabiduría (*phronéseos*) y su profunda teosofía (*theosophías*), llegaron a venerar a los animales por hacer de ellos imágenes y símbolos de los dioses (*eikónas de epoioûnto kai symbola tautá theôn*), pero no por creer que fuesen divinos. De hecho, como ya hemos apuntado, estos filósofos que consagraron su vida a la contemplación y a la visualización de la divinidad (*ton theîon theoría kai theásei*) fueron reconocidos como una especie de animales sagrados.

Rara vez los helenos y los romanos llegaron a entender cabalmente lo que significaba «venerar a los animales sagrados»; es más, lo habitual era que ridiculizaran estas prácticas. No debemos olvidar que, a pesar de su persistente fama como tierra de maestros espirituales, mistagogos de los antiguos misterios, filósofos y magos, durante el período ptolemaico e incluso el romano, Egipto se mantuvo algo apartado del resto del Mediterráneo oriental. La cultura hierática egipcia siem-

pre resultó incomprensible para el mundo grecorromano, pues preservaba casi intactas tradiciones de las dinastías más antiguas. Estas tradiciones, en forma de liturgia, prácticas religiosas, oficios rituales especializados, oráculos, géneros literarios o patrones de pensamiento, se prolongaron hasta bien entrado el siglo IV, en una demostración de que el culto del templo no era un «mero formalismo» sino un medio de transformación, ritualización del entorno y ascensión teúrgica con el que al mismo tiempo se conservaban los dinámicos ritmos del majestuoso orden cósmico.

Teniendo presente esta continua funcionalidad del culto del templo y el mantenimiento de ciertas prácticas religiosas, incluso a escala local, con apenas pequeños cambios formales a nivel general, David Frankfurter contrasta la permanencia de esta tradición milenaria con las «historias, en comparación más breves o menos lineales, de Grecia, Palestina y Asia Menor, condicionadas por las grandes vicisitudes de sus centralizaciones religiosas».⁷

Plutarco, aun siendo un verdadero admirador de las costumbres egipcias, califica de «pura superchería» sus «ton-tas» prácticas al servicio de animales adorados como dioses. Y advierte contra la presunción de creer que por llevar barba y una tosca capa uno ya es filósofo, o que basta con vestir un atuendo de lino y rasurarse el pelo para convertirse en «iniciado de Isis»:

El verdadero iniciado de Isis [*Isiakós*] es aquel que, una vez que ha recibido con los oportunos honores aquello para lo que lo habían preparado los rituales asociados a estos dioses, utiliza la razón para filosofar e investigar [*lógo zetôn kai philosophôn*] la verdad que contienen esos rituales [*De Iside et Osiride*, 3, 352c].

Dado que las prácticas rituales y los mitos son inseparables de la «dedicación a la filosofía», de la investigación racional y de la exégesis, Plutarco considera que la conocida fábula de los dioses temerosos de que Tifón (Seth) los transforme en animales y los oculte en el cuerpo de ibis, perros o halcones es una explicación insuficiente, producto de la imaginación. Con todo, acepta la idea de que los animales puedan ser valorados desde el punto de vista de su utilidad y su simbolismo. A este respecto menciona la víbora, la comadreja y el escarabajo, venerados por los egipcios y en los que él observa «tenues parecidos con el poder de los dioses, como imágenes del sol reflejadas en gotas de agua» (*ibid.*, 74, 380f-381a).

Se dice, por ejemplo, que el cocodrilo es una representación (*mímema*) viviente de Dios. Por ser la única criatura sin lengua, se reconoce su parecido con la Palabra divina (*ho theîos lógos*), pues ésta no tiene necesidad de voz. También se dice que simboliza el Primer Dios (*to próto theô symbébeken*), ya que, junto con otras maravillosas cualidades, «puede ver sin ser visto».

Lo más interesante del comentario de Plutarco es que nos muestra que los egipcios fueron capaces de discernir cierta estructura geométrica oculta en la realidad manifiesta, revelada ocasionalmente por los animales sagrados, que a este respecto son los maestros de los hombres. Dice Plutarco:

El más estricto de los sacerdotes toma el agua lustral para la purificación de algún lugar en el que el ibis haya bebido, pues esta ave no bebe de un agua insalubre o contaminada, ni siquiera se aproximaría a ella. Por la amplitud de su paso y por la relación entre las patas y el pico, forma un triángulo equilátero [*isópleuron poiei trígonon*] (*ibid.*, 75, 381d).

En este punto, Plutarco se refiere directamente a Pitágoras diciendo que «embelleció tanto números como figuras [*arithmoús kai schémata*] con apelaciones a los dioses», lo que sólo puede significar que estas prácticas eran comunes entre los sacerdotes egipcios. Aunque no cabe hablar de unas matemáticas cuantitativas avanzadas ni de cierto conocimiento «positivista» caído después en el olvido, la numerología simbólica, o el uso metafísico y místico de los números, se encuentra en las raíces de la «arquitectónica» civilización egipcia.

Los teólogos de Egipto no veían las relaciones entre palabras o entre objetos semejantes como simples coincidencias, sino como reflejos del orden divino, del diseño arquetípico y el significado que se esconde en el mundo producido por Dios, en concreto por Ptah, que «todo lo hace geometrizando», como Platón solía decir. De acuerdo con René Guénon, la actividad divina, concebida como productora y ordenadora del cosmos, es similar a la geometría y a la arquitectura, disciplinas inseparables entre sí. El pensador francés argumenta que estas concepciones fueron difundidas por los pitagóricos y que éstos sólo «adaptaron» tradiciones iniciáticas muy anteriores.⁸

Para los egipcios, el número uno era el símbolo de la deidad suprema o de deidades descritas en términos de su importancia única y su «unicidad», muy en especial en el caso de la Mónada cosmogónica. Se trata de una de las fuentes del concepto del Uno pitagórico y neoplatónico. Plutarco afirma que para los pitagóricos el número uno se refiere a Apolo (que como palabra procede del acadio *abullu* y del arameo *abul*, «puerta de la ciudad»), por su rechazo de la pluralidad en favor de la unicidad de la unidad (*pléthous apophásei kai di' aplóteta tês monádos*). Al triángulo equilátero lo llamaban Atenea, nacida de la cabeza y en tercer

lugar, porque se divide con tres perpendiculares dibujadas desde sus tres ángulos (*ibid.*, 75, 381f).

Los sacerdotes egipcios percibían los juegos verbales y visuales como reflejos de aspectos importantes de la realidad. Las relaciones entre los números que utilizaban en los mitos, la liturgia, el arte sagrado y la observación del cosmos circundante eran tomadas como patrones llenos de significado procedentes de la providencia divina, organizadora del orden eidético inmanente (*maat*). Así, como ha señalado Richard H. Wilkinson, en el *Papiro Bremmer-Rhind* se alude a estos patrones subyacentes como «misterios».⁹

La divinidad (*to theïon*) no se engendra en colores (*en chróais*), en formas y figuras (*en schémasin*) ni en superficies pulidas (*en leiótesin*), como dice Plutarco. Pero estas características sensibles pueden servir como símbolos cualitativos dentro de la jerarquía de la «semiótica divina». Si la divinidad representada por animales no es de un orden inferior al de los trabajos correspondientes en bronce o en piedra (es decir, las estatuas sagradas), y si las cosas con vida son más dignas de veneración que las cosas sin vida, entonces cuando un amante de la sabiduría llega a ser «como un animal sagrado» es porque ha devenido un perfecto viviente (*anj*), una imagen (*tut*) de Dios: en cierto sentido está divinizado y ejerce de intermediario entre la realidad noética y la sensible. Es ya un hijo del *Noûs* solar, o del Intelecto, y, por consiguiente, contemplará las realidades sensibles como teofanías, receptáculos sagrados y cuerpos animados por los rayos noéticos del omnipresente Amón-Ra.

En este contexto, «seguir la naturaleza» significa restaurar la primordial naturaleza «áurea» de uno mismo, que no es otra que la naturaleza espiritual y afín al sol. Tras señalar que los pitagóricos llaman *kósmos* al número 36 (el número de los decanos egipcios, seres divinos con cuerpo de ser-

piente y cabeza de león que suelen representarse como las 36 estrellas que aparecen junto a Osiris, Horus, Thot, Isis y Neftis), porque se forma a partir de la suma de los cuatro primeros números pares con los cuatro primeros números impares, Plutarco dice lo siguiente:

Si al observar el enigma de la divinidad en los objetos inanimados e incorpóreos los filósofos más notables no han creído oportuno tratar ninguna de estas cosas con descuido y desprecio, yo pienso que aún con más razón debemos nosotros aceptar estas peculiaridades en aquellos seres naturales que poseen el poder de la percepción y también alma, sensación y carácter. No estoy diciendo que debemos venerar estas cosas, sino que, si las veneramos, a través de ellas estaremos reverenciando a la divinidad por constituir los espejos más claros de lo divino a causa de su naturaleza; por eso hemos de aceptarlas como los instrumentos o recursos con los que Dios ordena todas las cosas [*ibid.*, 76, 382ab].

Capítulo 6

Poderes hieráticos y símbolos del Padre inefable

Para los egipcios del período tardío, gobernados por asirios y persas —es decir, por los seguidores de Tifón según el esquema del orden tradicional de las cosas, representados por el confuso y destructivo poder de Apep (Apofis), el enemigo arquetípico de Ra—, el rey ya no podía ser la viva encarnación del poder demiúrgico, la *tut* viviente de Ra o la presencia simbólica de Horus. Por tanto, la función de encarnar la divinidad pasó a ser asumida por animales y por sabios afines a los animales.

El dios, o su poder espiritual (*sejem*, *ba*), encarnado en un animal sagrado se hace reconocible por su forma y sus colores, por su *eídos*. Sin embargo, la divinidad así presente (como sucederá con el Cristo con efigie de carnero de la tradición cristiana) estará expuesta a los peligros y terrores de este mundo, de los que habrá de ser protegida (en su aspecto inmanente; no tanto en su poderoso aspecto trascendente, que permanece intacto como la nunca descendida y siempre hegemónica parte del alma de la que habla Plotino) mediante la ejecución de complejos y extremadamente pre-

cisos rituales sagrados. Este animal será el equivalente del rey (por eso serán los propios ritos los que lo protejan) y, por extensión, de todo el mitologizado reino de Egipto con sus simbólicos paisajes.

Faraones y animales sagrados, reconocidos como encarnaciones de la deidad solar, comparten categoría teológica.¹⁰ El sacerdote-filósofo ocupa la misma posición al ser representación y *órganon* del rey Horus, y, por tanto (a consecuencia del nombramiento real, de la iniciación o de la iluminación), un receptáculo o continente de la presencia divina. El mismo poder divino que anima estatuas, imágenes y templos es el que habita en los animales sagrados; el fin de esta «encarnación» es sostener el mundo, no redimirlo en el sentido cristiano. Es a través de los ritos sagrados y las imágenes (así como de los siervos de Dios, afines a las estatuas sagradas) como se salvaguarda el orden cósmico y se da continuidad a los interminables descensos y ascensos de los trabajos demiúrgicos y teúrgicos.

De acuerdo con Jan Assmann, aunque los cultos de animales ya estaban integrados en el Reino Nuevo, permanecieron como fenómenos secundarios hasta el período ptolemaico. Fue con los ptolomeos (de origen macedonio) cuando estos cultos se situaron en el centro de la religión egipcia, dotándola de una base metafísica trinitaria. El complejo que envuelve al «animal sagrado» como manifestación de la divinidad ocupa tres niveles ontológicos: (1) la manifestación solar de un aspecto concreto de Ra (por ejemplo, Apis-Osiris), (2) su viva encarnación en una forma animal (por ejemplo, el buey Apis), y (3) su transfigurada immortalización, representada por la figura momificada de Osiris (por ejemplo, Osiris-Apis).¹¹ Este esquema trinitario puede verse como un modelo del tránsito del alma (*ba*), es decir, de su *próodos* (procesión) a lo largo de los rayos teofánicos

y de la consiguiente *epistrophé* a través del rito de embalsamamiento con el que quedará restaurada la integridad del *éidos* osírico. Por eso, durante el período ptolemaico, «el culto al animal sagrado, el gobierno político del rey y la energía cósmica del circuito solar estaban engarzados en un triángulo de poder salvífico». ¹²

Este poder salvífico no se puede separar de los templos egipcios, los lugares idóneos para filosofar (recordemos a Queremón), esos emplazamientos que garantizaba el vínculo entre el Uno y lo múltiple, entre los *bau* divinos y la pluralidad de las cosas. Las escrituras sagradas se conocen como «*bau* de Ra» y son vistas como manifestaciones y revelaciones solares (noéticas) que codifican el poder de Ra, que sustenta el universo. La estructura, la decoración y la práctica ritual del templo se corresponden exactamente con las escrituras sagradas, «*bau* de Ra», y las traducen a la práctica terrenal. Por tanto, el poder transformador y elevador de la teúrgia (relacional y conectiva) se fue desarrollando a través de todas las formas simbólicas y de sus materializaciones cúlticas, entre las cuales figuraban los elementos arquitectónicos, las palabras, las imágenes, los olores y los aromas. El escritor bizantino Miguel Psellos no se apoya en habladurías, sino que pisa terreno firme, cuando sostiene:

El punto de vista de los egipcios [...] no está del todo claro, pero para ellos todo es simbólico [*álle pánta symboliká*]. Tienen esfinges e ibis, y figuras especiales guardadas en tesoros, y otras cosas que en apariencia no trascienden el sentido de la percepción, pero por medio de las cuales llegan a replicar el mundo inteligible [frag. 15D; París Gr., 1182, fol. 277v].

Al contrario de las fantasías panteístas (y materialistas) de los modernos, los egipcios concebían los dioses como

entidades ocultas y trascendentes. Su remota accesibilidad (ya que no todo el mundo renace en el espíritu para contemplar el mundo visible como una colección de teofanías) puede ser superada (1) a través del faraón, el último eslabón de la cadena divina, representación o encarnación de Horus, o (2) a través de las imágenes divinas, pues sobre éstas desciende el *ba* de uno u otro dios para introducir su identidad cúllica en el templo.

En lo que atañe al faraón, se considera una figura divina durante la celebración de ciertos ritos sagrados o cuando se encuentra en el estado que infunde la investidura real, es decir, cuando es deificado en la ceremonia de la coronación con el cuerno, el disco solar y la media luna. Sin embargo, en el Reino Nuevo lo normal era que el faraón fuese considerado una manifestación terrenal más de Amón-Ra y se lo retratara sentado a bordo de la barca del dios Sol, el anhelado destino de todos los iniciados y sabios. Los egipcios utilizaban ciertos animales (por ejemplo, el toro, el león, el perro o el halcón) para expresar la divinidad faraónica. Numerosos reyes del Reino Nuevo son transformados iconográficamente en animales sagrados. Así, se describen con cabeza de halcón y con los signos del ave sagrada, o se representan con forma de esfinge, es decir, como el dios Horajti, «Horus del horizonte» (*ajet*).

Amamantado por la diosa Hathor, a través de cuya leche (símbolo del espíritu y el conocimiento divinos) «es transformado en un dios» dentro de la articulada constelación de los arquetipos, el rey tendrá la función de icono visible y modelo de todas las aspiraciones espirituales, así como de intérprete (*hermeneús*) entre la realidad noética y la sensible. La unificación del *ba* con su imagen en el templo se realiza según los mismos paradigmas metafísicos, aunque a un nivel diferente. El culto del templo sigue los ritmos diarios del

calendario sagrado, por lo que cada mañana se repite la cosmogonía primigenia, que se desarrolla junto con las fuerzas cósmicas y trascendentes, activas a través de toda la jerarquía del ser. Por eso el templo nunca carece de la presencia divina: por mediación de la liturgia, el dios desciende cada mañana y se une a sus imágenes (los receptáculos cúlticos), y el templo entero es contemplado como una sola entidad.

Una inscripción del templo de Horus deja muy clara la relación entre el arquetipo y su imagen: «Tu *ba* se une a su imagen en el cielo del mismo modo que el Uno a su equivalente». Como entidad trascendente, el *neter* se mantiene intacto; sólo su *ba* invisible (descrito como un halcón, un ibis, el ave Bennu o un rayo de sol) desciende a través de la incesante manifestación demiúrgica (o procesión) con el fin de mostrar la vía teúrgica para volver a integrar una imagen en su arquetipo.

El *ba* divino representa la parte invisible del *sýmbolon* (en un principio entendido como una *tessera hospitalis* fracturada en dos mitades separadas), mientras que una imagen representa la parte visible correspondiente al nivel de los objetos sensibles. Su unión se escenifica en el templo conforme a un complicado drama sagrado repetido una y otra vez. Cada «día», el Uno se hace múltiple y restaura su unidad inicial, lo mismo que el desmembrado Ojo divino es restaurado por la sabiduría de Thot, es decir, a través de jeroglíficos, ritos y sacrificios.

Ninguna de estas imágenes nos muestra la verdadera forma de un dios, que siempre permanece oculta. Esto significa que, aunque un dios pueda habitar en sus imágenes cúlticas, en jeroglíficos, en animales sagrados y en sacerdotes (que asuman el papel de la deidad en cuestión, manifestándolo exteriormente, con la máscara de un animal y portando signos divinos o cubriéndose con ellos, e interior-

mente, haciendo de la inteligencia de su corazón un espejo perfecto), ninguna de estas cosas (imágenes, animales, objetos rituales, minerales, plantas, palabras investidas de poder o números) revelará la verdadera naturaleza de Dios, la cual trasciende los arquetipos noéticos y sus reflejos.

Las imágenes y los símbolos funcionan a la manera de los *synthémata* neoplatónicos, los misteriosos e inefables signos que sirven como herramientas para preservar el orden y favorecer la elevación y la divinización. A menudo llaman «dioses» a los jeroglíficos egipcios o a signos de su escritura que hacen referencia a diferentes dioses, por ser la representación visible de los arquetipos noéticos o de las eternas formas demiúrgicas; algo similar ocurre con los números y con las figuras geométricas pitagóricas que desempeñan este mismo papel.

El tránsito a través del conjunto de los jeroglíficos cósmicos (pues todas las formas de arte sagrado, desde las gigantescas estatuas hasta los más diminutos amuletos y utensilios domésticos, son expresión y prolongación de esta escritura sagrada) en dirección al reino de los paradigmas noéticos constituye el camino que lleva a las verdaderas Formas de los dioses. Por tanto, ésta es la vía de la muerte y el renacimiento a través de los diversos niveles ontológicos. Sólo los «difuntos» bienaventurados, los iniciados que han devenido *aju*, pueden contemplar las Formas y las Ideas en el reino de Ra. Este camino exige una *áskesis*: la purificación de toda mancha, la pureza de corazón y una muy íntima transformación alquímica. Lo mismo sucede con el ideal espiritual pitagórico de «seguir a dios», que incluye la contemplación del orden cósmico y el entendimiento de sus rítmicas relaciones expresadas mediante motivos mitológicos y proporciones matemáticas en la música, las canciones y las danzas, todo ello perteneciente al reino de Hathor. Esta

diosa se identifica con *maat*, es decir, con el principio que organiza la armonía y el orden del cosmos, con la vibración primordial que emite el sonido creador, así como con el equilibrio de las escalas y el gozoso «don de la ebriedad». El primer latido del corazón, la primera respiración, la primera danza marcan el principio del ritual, que es la vida con todas sus polarizaciones, oscilaciones y arrebatos.

Para los pitagóricos, la medicina y la música eran los medios idóneos para purificar el cuerpo y para purificar el alma, respectivamente. En un sentido amplio (teniendo presentes los templos egipcios), la «música» comprende toda la complejidad de himnos, danzas y dramas rituales, junto con sus gestos, perfumes, iluminaciones y visiones de carácter simbólico (tanto sensibles como suprasensibles). Pero la verdadera esencia divina trasciende toda figura. Según Proclo, «el verdadero himno al Padre no es una mera combinación de palabras o acciones rituales» (*Phil. chald.*, II). El auténtico himno al Padre muestra el verdadero poder teúrgico de la fe, y esta fe resulta en la «vida musical» (*mousikós bíos*), esto es, en la vida rebosante de la unitaria intuición divina (*nóesis*, que trasciende la razón humana) y de gozo. Sin embargo, esta «vida musical» se asienta en una íntegra actitud teúrgica en la que el uso de símbolos es el medio para dar soporte al alma y conducirla hacia su propia unidad, y así revelar la gloriosa unidad de toda la creación. De acuerdo con Proclo:

Cuando algo se adentra en las inexpresables profundidades de su propia naturaleza, encuentra el Símbolo del Padre Universal [*to symbolon tou pánton patrós*]. Todo rinde honores al Padre en virtud de su propia naturaleza y se unifica por medio de su propio Signo místico [*mystikoû synthématos*], abandona su naturaleza y busca el modo de llegar a ser uno con su Signo

[*sýnthema*] y, de esta forma, poseerlo sólo a Él y dar fin a su añoranza de la Fuente Incognoscible de todo bien.¹³

Por esta razón, aquellos que son diestros en el arte sagrado [*tes hieratikés hegemonés*] disponen de recursos para llegar a los poderes más elevados a partir de aquellas cosas que están a nuestro alcance, mezclando algunas de ellas como es debido y eliminando otras. La mezcla se logra observando, una tras otra, cada una de las cosas no mezcladas que presenten alguna característica divina [*idióteta tou theoú*]. Al mezclar varias de estas cosas se unificarán las imágenes antes mencionadas y se logrará que la unidad resultante se asemeje a la Unidad Total que existe antes de todo [*to pró ton pánton hólon*]. Por eso a menudo se hacen figurillas [*agálmata*] compuestas por varios elementos que después son quemadas; esto significa que los Signos divinos [*synthémata*], previamente divididos, se han unido para crear mediante artificios aquello que la Divinidad es y alberga [*kat' ousían*] por su natural unificación [*kath' hénosin*] de todos estos poderes; la división entre los poderes debilita a cada uno de éstos, pero su mezcla es capaz de conducirnos de vuelta a la Idea de su Modelo [*ton paradeígmatos idéan*] [*Hier. art.*, 150].¹⁴

Capítulo 7

La vida filosófica de los sacerdotes egipcios

Los sacerdotes egipcios eran los sustitutos oficiales del rey en el preciso papel que éste desempeñaba para mantener y actualizar la presencia divina en el santuario y los ritmos del cosmos en cuanto sistema semiótico de heliofanías. Eran las ofrendas, *hetepu* (el jeroglífico para *hetep*, que muestra una hogaza sobre una esterilla, también significa «altar», «abundancia», «Nilo», «descanso», «paz» y «satisfacción de la inteligencia del corazón»), las que sostenían el articulado fluir del aliento de vida, daban sustento a los *kau* de los antepasados y preservaban la Unión de las Dos Tierras (*sema tau*), la de Horus y la de Seth, *péras* y *ápeiron*.

Mantener el universo con la misma forma que le habían conferido los dioses al crearlo y organizarlo implica conservar la pureza e integridad del hombre en su condición de *imago dei* restaurando de continuo su equilibrio y paz espiritual a través de ritos y conocimientos muy específicos, por ejemplo, «filosofando» sin interrupción. Si el sacerdote del templo es un sustituto del hijo de Ra, él mismo ha de ser, en la medida de lo posible, una imagen de Ra, es decir, debe

asimilarse a un «espejo» (*anj*) puro, pulimentado por la contemplación, la devoción y la correcta conducta ceremonial. Hay una inscripción en el templo de Horus, en Edfu, que advierte lo siguiente:

Vosotros que sois hombres importantes, nunca dejéis pasar demasiado tiempo sin invocar Su presencia; cuando os hayáis alejado de Él, presentadle ofrendas y alabanzas en Su templo [Edfu, III, 361].

La preparación de los sacerdotes para las obligaciones sagradas se cumplía con estricta pureza, evitando la menor infidelidad, manteniendo los ritos hieráticos y el conocimiento esotérico lejos de los no iniciados y sirviendo a los dioses y al Dios supremo con limpieza de corazón. Los beneficios de la vida espiritual alcanzada por estos «grandes, admirables y puros sacerdotes, guardianes de los secretos, sin mancha ante el Señor», son descritos con estas palabras:

Feliz aquel que celebra Tu Majestad, oh gran Dios, aquel que nunca cesa de servir en Tu templo. Aquel que alaba Tu poder, que ensalza Tu grandeza, que colma su corazón con Tu presencia [...]. Aquel que sigue Tu camino y llega así a Tu balneario; aquel que se preocupa por los designios de Tu Majestad. Aquel que adora Tu espíritu con la justa reverencia a los dioses y que canta Tu oficio [...]. Aquel que con regularidad conduce la liturgia y que sin descuidos rige los servicios de los días sagrados [...]. Tú, el que sigue el itinerario de Ra en Su templo; el que mora en Su casa [habitada] para conducir sin interrupción Sus días sagrados, para presentar Sus ofrendas sin cesar: tú entras en paz y sales en paz, partes con alegría. La vida está en Su mano, la paz es posesión Suya, todas las cosas buenas están con Él: habrá sustento para el que permanezca

en Su mesa; habrá alimento para el que coma de Sus ofrendas. No habrá infortunio ni mal alguno para aquel que viva para Su beneficio; no habrá perdición para aquel que Le sirva; Su cuidado alcanza el cielo y Su seguridad llega a la tierra [*ibid.*, V, 343-344].¹⁵

Las primeras residencias sacerdotales permanentes dentro del recinto del templo datan de finales del Reino Nuevo. Además, se ampliaron las estrictas y rigurosas reglas observadas durante el mes de servicio (después del cual el «siervo de Dios» retoma provisionalmente su vida normal). En ciertos casos, la forma de vida sacerdotal, confinada dentro de los muros del templo, obedecía por entero a la osírica transformación interna y a la unión con la luz divina. Era frecuente que en las paredes de los corredores que daban acceso al templo se registraran instrucciones para la pureza ritual, junto con máximas de carácter ético; sin embargo, las enseñanzas esotéricas orales se transmitían en estricto secreto. Hasta los más insignificantes servidores de Dios tenían la orden de «no revelar nada de lo visto en relación con cualquier asunto secreto de los santuarios» (*ibid.*, 361).

La Casa de la Vida (*per anj*) hacía las veces de escuela para sacerdotes, *scriptorium*, biblioteca y santuario, y en ocasiones se la describe como uno de los modelos arquetípicos del cosmos, compuesto por los cuerpos de Isis, Neftis, Horus y Thot en las cuatro esquinas y por el cuerpo del Gran Señor Oculto (Osiris) reposando en su interior. Este cubo teúrgico (muy parecido a un *mandala*) es venerado como el lugar idóneo para la instrucción esotérica, con la que se administra el conocimiento del reino osírico invisible (Duat) y del mundo noético de los *aju*. En cuanto centro de iniciación, la *per anj* se describe de la siguiente manera:

Yo debo estar muy muy bien escondido.
Nadie debe saberlo, nadie debe verlo,
excepto el disco del sol, que mira dentro de este secreto.
Los oficiantes [...] deberán guardar silencio, sus cuerpos
cubiertos,
como protegidos contra una muerte repentina.
El asiático no podrá entrar, no podrá ver nada [*Papyrus Salt*,
825, VII, 1, 5].

En los estudios contemporáneos a menudo se compara al escriba de la Casa de la Vida (*sesb per anj*) con un «mago», pero en la Antigüedad era considerado un *hermeneús*, un intérprete de los significados ocultos en los sueños, en los oráculos, en los símbolos y en los textos sagrados. Los sacerdotes, a modo de guardianes de los poderes *heka*, tenían la capacidad de operar con eficacia en la realidad psíquica intermedia y en la más elevada realidad noética, por la sencilla razón de que (a través de iniciaciones, visiones, intuiciones intelectuales e iluminaciones) en verdad «viajaban a la Duat» y allí realzaban las uniones correspondientes con las formas arquetípicas supremas.

Heka, como poder creador de Atum-Jepri (mal traducido por «magia» y en realidad muy próximo a la «teúrgia» de Hécate), es la misteriosa fuerza divina por medio de la cual el universo se manifiesta y regresa a su fuente. Se trata del poder de la *māyā* creadora, que en cuanto *dýnamis* teúrgica contribuye a que el ser humano y todo el dominio de la creación regresen al reino de Amón-Ra y, por último, a las Aguas de Nun. En consecuencia, este poder está vinculado con (1) *maat*, el orden correcto (en la vida política, social, filosófica, litúrgica, esotérica y religiosa, concebida como una unidad), y con (2) los símbolos indecibles del propio Padre inefable, contenedor de cuanto se hace manifiesto por medio de Heka.

Las normas de purificación y conducta moral formaban parte de un amplio corpus de conocimientos conservado por los sacerdotes egipcios. Para éstos, lo más importante era vivir de acuerdo con la virtud. Posteriormente sucedería algo similar con los neoplatónicos, que consideraban la vida en relación con la virtud como un constante deseo de hacer el bien. Puesto que para el alma racional el bien no es sino el regreso a sus causas y al propio Bien, con el propósito de contemplar las Formas y de unirse con el *Noûs* y con el Uno, la totalidad de nuestra vida no será más que un continuo esfuerzo orientado a esa visión y unión última (Proclo, *In Parm.*, 1015, 38-40).

Junto con la virtud, «el amor es la causa del regreso de todas las cosas a la divina Belleza» (*pâsa tâxis epistrophês estîn aitía toîs oûsin hápasin pros to theîon kállos*; Proclo, *In Alcib.*, 325, 10-12). La verdad (*alétheia*, *maat*) es lo que guía la vida filosófica (*philosophikós bíos*); esta forma de vida consiste en una espiritualidad teórica y práctica que podríamos definir como una actividad entusiasta o inspirada que se divide en los asuntos del bien, de la belleza y de la justicia. En la *philosophikós bíos* de los sacerdotes egipcios, así como en la de las piadosas gentes que practicaban una especie de retiro en grupos civiles, también se incluían la contemplación de la belleza (*nefer*), el cultivo del conocimiento y de la moralidad (puesto que *gnôsis* y *prâxis* son intercambiables), y cierta posesión divina (en el sentido de la *manía* platónica).

Serge Sauneron incluye a estos renunciantes voluntarios del período tardío en la categoría de los «visionarios y faquires», aunque este último término no sea usado aquí en su sentido sufí original (*faqr* designa la pobreza ontológica en relación con la plenitud divina) sino en el inventado por los orientalistas británicos del siglo XIX. A este respecto, Saune-

ron cita a Franz Cumont, que no especifica la fuente de su extraordinaria noticia sobre «faquires» en los templos del Egipto romano:

El abandono de todo cuidado del cuerpo era visto como una prueba de perfección espiritual; medio desnudos o vestidos con harapos, se dejaban crecer el pelo a modo de largas colas de caballo y, en algunos casos, cargaban sus esqueléticos cuerpos con pesadas cadenas. No dudaban en imponerse rigurosas abstinencias y disciplinas; su ascetismo hacía que aparecieran a los ojos de la gente común como dignos merecedores de las revelaciones divinas.¹⁶

Capítulo 8

La proximidad de los dioses y de los *bau* de Amón

En el Egipto del período tardío estaba muy extendida la creencia (iniciada a finales del Reino Nuevo) en la íntima e inmanente proximidad de los dioses, contraria al antiguo énfasis en su remota trascendencia. Dentro del cúmulo de esfuerzos defensivos frente a la amenaza de pueblos extranjeros (vistos como seguidores de Seth: violadores y profanadores de las antiguas tradiciones, los espacios sagrados, los santuarios y las imágenes, que desvelaban y ridiculizaban los misterios y, de este modo, causaban un desastre cósmico), se acentúa el papel de Egipto como residencia de los dioses.

Los templos se construían según patrones arquetípicos divinos que representaban el universo. De ahí que Egipto haya sido conocido como el «templo de los dioses», simbólicamente erigido a partir de las partes del cuerpo desmembrado de Osiris y animado por su *ba*, el sagrado toro de Menfis, «Apis, imagen [*éidolon*] del alma de Osiris» (*De Iside et Osiride*, 20, 359b). Así pues, Egipto fue una fragua alquímica destinada a la transmutación, a la conversión de los cadáveres corruptos en las brillantes sustancias áureas

que se manifiestan cuando los *bau* de Osiris y Ra se encuentran el uno con el otro y forman un único *ba* (CT, IV, 276-281). Cabe añadir que Egipto es el cuerpo de Isis, el oscuro vientre de la diosa, la tumba que es promesa de resurrección y renacimiento en el espíritu. Según Plutarco:

Egipto, que procede de un lodo tan negro como la parte más negra del ojo, es llamado *Chemían* y comparado con el corazón [*De Iside et Osiride*, 33, 364c].

Es en el corazón (*ab, ib*) donde se asienta la *gnôsis*, *rej*. Ptah, el demiurgo de Menfis, concibe el universo en su corazón (Intelecto) antes de hacerlo aparecer con su Palabra. Por eso esta tierra, de una negritud (*kmt: kemet*) próxima a la del corazón, es la depositaria del osírico Arte Negro bajo la autoridad de Isis. En el tratado hermético *Kôre Kôsmou*, Kamenfis concede la *gnôsis* a Isis, agraciándola de esta manera con el don del «Negro Perfecto», *Téleion Mélas*.

Sin embargo, los reyes, los templos, las estatuas, los animales y los sabios no son dioses, sino sólo recipientes de las fuerzas divinas. Los himnos dedicados a Amón dicen explícitamente que su *ba* se encuentra en el reino noético de los paradigmas (el firmamento); sus restos o su cuerpo reconstruido, *sah*, en el mundo intermedio de la Duat, y su *jenti* (estatua, imagen) en el mundo sensible de las imágenes (en la Tierra). El templo es, por tanto, un firmamento en la Tierra, la estructura inteligible articulada en la dimensión sensible. En consecuencia, del mismo modo que las Ideas demiúrgicas informan la materia, los *neteru* se manifiestan a los seres humanos a través de oportunos receptáculos corpóreos (*hypodoché* para los platónicos): imágenes animadas de los materiales más valiosos (oro y lapislázuli, entre otros) marcados con signos y atributos divinos.

Un cuerpo humano puede servir, hasta cierto punto, de receptáculo sagrado siempre y cuando haya sido purificado y perfeccionado. Para los teúrgos, el recipiente en el que acoger a los dioses sería esa «materia visionaria» que resulta en la experiencia de visiones divinas y teofanías (en las que el mundo material se hace transparente y sagrado) y, en último término, en la unificación corpórea con los dioses mediante ritos y *synthémata*, es decir, inefables nombres divinos, imágenes hieráticas, encantamientos, melodías, ritmos, números y demás elementos teúrgicos.¹⁷ De acuerdo con Jámblico:

Las enseñanzas secretas [*toîs apórrhetois lógois*] deben convencernos de que por medio de sus benditas visiones [*dia ton makárian themáton hýle tis ek theôn paradídotai*] los dioses nos entregan cierta materia y que esta materia es de alguna manera connatural a los dioses que la han entregado. Por eso el sacrificio de esta especie de materia mueve a los dioses a manifestarse, invoca de inmediato su presencia, los recibe cuando llegan y revela cabalmente su apariencia [*De myster.*, V, 23].

Según esta perspectiva teúrgica, la materia es una creación divina, pero el dios que la produce no es el Uno inefable sino la Mónada procedente del Uno, es decir, el primer dios y rey (*prôtos theós kai basileús*), el arcano de los inteligibles (*ton noetôn arché*).¹⁸ En su explicación de las enseñanzas hieráticas de los egipcios, asirios y caldeos, Jámblico argumenta lo siguiente:

En la doctrina egipcia sobre los principios, éstos se desplazan desde lo más alto hasta lo más bajo, parten del principio único [*henós árchetai*] y descienden hasta que se convierten en una multitud gobernada por este principio único; dondequiera

que una naturaleza indefinida esté bajo el dominio de cierta medida definida, también lo estará bajo la suprema causa uniforme de todas las cosas [*ibid.*, VIII, 3].

Se observa la presencia del Uno y de la Mónada inteligible, o del Intelecto, «padre de la esencia» (*ousiopátor*), permeando todos los niveles de la manifestación (noético, psíquico y sensible); ésta se sustenta en la continuidad ininterrumpida entre las materias divina, imaginal y sensible, todas ellas gobernadas por principios numéricos. Así se establece la eficiencia teúrgica de los símbolos materiales, los talismanes y las imágenes que constituyen el cuerpo visible de Ptah, o Geb. Jámblico dice que los símbolos teúrgicos de los egipcios conservan ciertas «medidas eternas» (*métra ton ónton aidía*; *ibid.*, 65b).

En la teología ramésida de Amón-Ra, el mundo entero es el cuerpo de Amón, y éste es el *ba* del mundo, el principio espiritual e inteligible que da vida al macrocosmos y lo nutre llevando la vida del reino noético a sus cuerpos, igual que hace el *ba* en los seres humanos. El Amón-Ra solar «entrega su *ba* en millones de formas» (*Pap. Boulaq.*, 4, 7, 15). La luz del sol recibe el nombre «*ba* de Ra», como vimos que ocurría con los libros de sabiduría sagrada y los jeroglíficos. La fuerza creadora de la luz es asimismo una fuerza reveladora que desempeña la función de otorgar vida y conocimiento en el mundo de las manifestaciones o los *bau* de Dios. El mundo visible podría llamarse «*jeperu* de Dios», pero el término *jeperu* (manifestaciones, apariencias) admite muchos otros significados.

La teología ramésida distinguía los diez *bau* de Amón (similar a la década protopitagórica), divididos en dos péntadas. De acuerdo con Jan Assmann, esta teología entiende los *bau* de Amón «como la década de poderes mediadores

que animan y sostienen el mundo, no como el mundo visible en sí». ¹⁹

El faraón, en cuanto representación de toda la humanidad, encabeza la segunda péntada, en la que se incluyen (1) los seres humanos «en Su nombre» como *ka* real, (2) los cuadrúpedos «en Su nombre» como Halcón, (3) las aves «en Su nombre» como Horajti, (4) las criaturas acuáticas «en Su nombre» como *ba* de aquello que vive en el agua, y (5) las criaturas terrestres «en Su nombre» como Neheb-kau.

La primera péntada representa los elementos dadores de vida, es decir, el tiempo (por partida doble), el aire, el agua y la luz, que a su vez y por este mismo orden son considerados funciones del (1) *ba* en el ojo derecho, del (2) *ba* en el ojo izquierdo, del (3) *ba* de Shu, del (4) *ba* de Osiris, y del (5) *ba* de Tefnut, respectivamente. ²⁰

El faraón es uno de los diez *ban*, o manifestaciones de Amón, con los que se anima, organiza y sostiene el cosmos. No se considera un ser humano individual, pues en él se reconoce el mismísimo *ka* real, la realeza divina (Horus) que se encarna en cada faraón como poder noético objetivo procedente de Amón.

Esta teología ramésida del *ba* se traduce en actividades cúltico-esotéricas e iniciaciones ritualizadas que se celebran en secreto en tumbas ocultas de ciertos templos (por ejemplo, el de Opet, en Karnak). Assmann señala que nos encontramos «en el umbral del hermetismo y de los papiros mágicos grecoegipcios, en los que hasta cierto punto se desarrollan teocosmologías similares». ²¹

Podríamos añadir que también nos encontramos en el umbral del neoplatonismo, que a este respecto culmina una antigua tradición metafísica. Aunque sea multifacética (lo mismo que el propio Amón, «de muchos nombres, tantos que se desconoce su número») y adquiera diferentes formas

mitológicas, niveles y manifestaciones históricas, el origen de esta tradición se puede rastrear hasta los *Textos de las pirámides*, en los que ya se vislumbran (1) la jerarquía del ser, constituida por los divinos arquetipos y sus imágenes, y (2) la ascensión real (*anagogé, epistrophé, mi'rāj*) hacia el Principio supremo.

Capítulo 9

Perfumes, imágenes y contemplación

¿Qué puede significar la *contemplación* filosófica en el contexto de la teología de Amón-Ra? Supone la contemplación de los distintos *bau* de Amón, los aspectos inmanentes de Dios, es decir, de las diferentes manifestaciones y combinaciones de la energía cosmogónica de Amón-Ra al hacerse presente y operar en el mundo creado. La *theoría* no sólo hace referencia a la acción de mirar con los ojos sensibles, sino también a la de ver con el intelecto. Es una forma de contemplar semejante a la de los espectadores de los juegos deportivos o del teatro. Este tipo intelectual de *theoría* (interno, inmediato y comprensivo) no es, a diferencia de lo que creen algunos académicos contemporáneos, algo que Platón inventara al ocuparse de la naturaleza filosófica como de «una mente habituada a los pensamientos majestuosos y a la contemplación (*theoría*) de la totalidad del tiempo y de la existencia» (*Rep.*, VII, § 17d).

De acuerdo con Diógenes Laercio, que en este punto sigue a Sosícrates de Rodas, cuando a Pitágoras le preguntaron quién era, respondió: «Un filósofo». Como filósofo contem-

plativo, «Pitágoras solía comparar la vida con los Grandes Juegos, a los que algunos acuden para competir por los premios y otros para hacer negocio, mientras que los mejores sólo lo hacen como espectadores» (*Vitae philosoph.*, VIII, 8).

Jámblico explica que Pitágoras fue el primero en llamarse a sí mismo «filósofo». Hasta entonces, esta palabra sólo se había usado de forma descriptiva, no como reivindicación. Para Jámblico, «el carácter más puro y genuino es el del hombre que se consagra a la contemplación de las cosas más bellas; ése es el que, con justicia, puede llamarse filósofo» (*Vita Pyth.*, 12, 58).

Para los egipcios del Reino Nuevo, esta «contemplación» consistía en presenciar la omnipresencia de Dios y sus fascinantes maravillas. Amón, el «*Ba* de resplandecientes Ojos *udyat*, que como todo *ba* se encarna en diferentes cuerpos», es el principio que permite la vista y la visión del objeto, pues se revela a Sí en la creación cósmica. Sin embargo, este revelar o hacer visibles las diferentes manifestaciones con las que se presenta la energía cosmogónica del Dios supremo es también un modo de ocultarse, dado que el Señor de todos los dioses es siempre trascendente. En palabras de un decreto oracular de la XXI dinastía:

Misterioso en encarnaciones, ese a quien uno no puede
conocer,

el que se ha ocultado de los dioses.

El que se retiró como el sol y no puede ser reconocido,

el que se esconde de aquello que él mismo creó,

antorcha de gran luz llameante,

uno ve en medio de sus visiones.

Uno dedica el día a contemplarlo, y nunca habrá una visión
de él con la que saciarse:

cuando llega el día, todas las caras se dirigen a él.

Resplandece manifestándose en medio de la Enéada,
su forma es la forma de cada dios.²²

La contemplación puede resultar en visiones (*epipháneia*) durante la vigilia o en sueños por la noche. En ambos casos, esta experiencia se relata como un «sueño» (*rswt*). A las cualidades de las manifestaciones de dios, misteriosas y formidables, se las enumera con un listado de sus vehículos de poder, es decir, de sus símbolos visibles e invisibles.

Como sucederá con el Espíritu Santo en el cristianismo, Amón visitó a Hatshepsut (reina de la XVIII dinastía que gobernó en 1478-1458 a.C.) con la apariencia de su marido, Tutmosis I, antes de revelar su verdadera «forma de dios» (*jrꜥ n ntr*). El aroma divino, señal de la presencia de Amón, despierta a Hatshepsut. Es el olor a perfume, la radiante fragancia divina, lo que delata la proximidad de los dioses. Los cosméticos y los inciensos son sustancias inspiradoras de vida y, por tanto, relacionadas con el aliento de Shu (*pneûma*) y con el reino de los *neteru*, que se describe empapado en perfumes conocidos como las «fragancias de los dioses». Así pues, el olor a incienso acompaña la epifanía de un dios y delata su presencia.

En textos procedentes de los reinos Antiguo y Medio se indica que los cuerpos de los dioses son de oro y otros metales preciosos. A la barca solar de Ra se la describe dorada y radiante: el iniciado y el difunto bienaventurado se transforman en espíritus (o intelectos, *ajꜣ*) en busca del modo de participar de esa radiante sustancia noética y llegar a ser «un solo cuerpo» (el «cuerpo» de «materia inteligible» a la que se refieren los neoplatónicos) con Amón-Ra, o Atum-Ra, Inum-Ra, Sobek-Ra, etcétera.

Cada imagen visible iconográficamente correcta realza la realidad del Dios inefable, como hace cada nombre o

combinación de epítetos que remite a una determinada constelación teológica o estructura metafísica expresada simbólicamente en el mito y en el culto. Filón de Alejandría, al explicar alegóricamente el relato del Éxodo 30, 34-35 como un «trabajo sagrado» (*érgon hágion*) llevado a cabo por el perfumista, parece sustentar su comentario en la antigua tradición egipcia. El nombre egipcio para «incienso» es *seneter*, *seneteri*, que viene a significar «lo que diviniza». Se pensaba que la fragancia del *seneter* prendido era un indicio de la presencia divina y una auténtica *epipháneia* del dios al que se ofrecía el incienso. La Alejandría ptolemaica y romana fue una gran potencia en la manufactura de cosméticos y perfumes, incluyendo todo tipo de inciensos, que en torno al siglo I serán parcialmente reemplazados por resinas de coníferas o terebintos. Filón de Alejandría relaciona los perfumes con la creación del cosmos, la verdadera cosmogonía:

Ahora, estos cuatro componentes con los que se prepara el incienso son, en mi opinión, símbolos de los elementos [*sým-bola ton stoicheíon*] a partir de los cuales todo el universo [*ho kósmos*] fue llevado a su plenitud. Moisés compara la gota de aceite con el agua, el clavo con la tierra, el gálbano con el aire y la resina pura con el fuego [*Quis rerum divinarum heres*, 196-197].

Esta mezcla, armoniosamente compuesta, resulta ser el trabajo más venerable y perfecto, una obra de verdadera santidad [*to presbytáton kai teleiótaton érgon hágion hos alethôs éinai*], por lo que el mundo que él sostiene debería dar gracias a su Creador bajo el símbolo de la ofrenda del incienso [*dia sým-bolon tou thymiámatos oíetai deîn eucharisteîn to pepoíekoti*], porque aunque en apariencia la composición formada por el arte del perfumista [*he myrepsiké téchne*] arde como incienso,

en realidad es el universo entero forjado por la sabiduría divina [*érgo de ho theía sophía demiourgetheís kósmos*] lo que se ofrece y consume [...] en el fuego sacrificial [*ibid.*, 199].

El cosmos visto como un perfume es una clara manifestación de Heka y Shu, cuyo milagroso *pneûma* inspirador de vida infunde existencia a un mundo de teofanías, el cuerpo del dios inmaterial Geb. El argumento de que la teología egipcia es en gran parte producto de cierto tipo de elevada percepción (de *nóesis*, podríamos decir) sirve a Jeremy Naydler para analizar las imaginativas cogniciones del reino invisible procuradas por símbolos e imágenes. Esta percepción dentro del «espacio interior» de los *neteru* no es una construcción mental o una proyección psicológica, ya que los dominios cosmológicos manifestados y sostenidos por los poderes divinos (*sejemu*, *bau*) «sólo marginalmente son físicos, y en la medida en que son físicos son también simbólicos». Según Naydler:

Esta imagen de la Tierra como dios no se basa simplemente en la percepción de los sentidos, ni en el razonamiento lógico. Es una visión imaginativa que *ve a través* del paisaje físico en su interioridad.²³

Más que una doctrina acerca de qué es el conocimiento, esta *theoría* es una visión que concierne a la videncia tanto física como noética. Hasta cierto punto, no sólo la vista sino también los otros sentidos tienen sus homólogos noéticos, es decir, *sensibilia, quae sunt incorporea et intellectualia*, en el sentido de Orígenes:

Cualquiera que mire más profundamente estos asuntos dirá que hay cierto sentido divino genérico [*theía tis geniké*

aísthesis] que el bienaventurado encontrará en esta tierra, como dice la Escritura [*Contra Celsum*, I, 48].

Esto significa que los cinco sentidos físicos tienen sus equivalentes noéticos y que sólo las almas inspiradas y alquímicamente transformadas pueden percibir a través de estos sentidos espirituales: una vista, un oído, un gusto, un olfato y un tacto que trascienden los sentidos comunes. Plotino sostiene lo mismo cuando afirma que «aquí las percepciones [*aísthesis*] son tenues intelecciones [*noësis*], y allí [en el reino noético] las intelecciones son vívidas percepciones» (*Enn.*, VI, 7, 7, 30-32). Es decir, en el dominio terrestre, los *sensibilia* no son más que una débil versión de los elevados *sensibilia* noéticos. Para John M. Dillon, esto es «más revolucionario y característico [...] que hablar de formas o paradigmas de los *sensibilia*. Más bien parece que [Plotino] se refiere a los correlatos noéticos de los *sensibilia*». ²⁴

Sin embargo, esta actitud «revolucionaria» era común entre los antiguos, para quienes el universo físico aún traslucía (hasta cierto punto) la realidad noética de los arquetipos. Aunque «mitologizaban» y «filosofaban», no interpretaban el mundo físico o la «naturaleza» de manera «fantasiosa», sino que contemplaban el orden noético tenuemente vislumbrado a través del velo físico. Esta contemplación la lleva a cabo el poder de la *symboliké theoría* por medio de cierta percepción espiritual o imaginativa. El ámbito de las realidades sensibles se concibe a imagen de lo ideal, ordenado y articulado con el mayor cuidado por Maat, la diosa que simboliza el prístino estado primordial del mundo, su armónica proporción matemática, su medida y su verdad. Por tanto, podríamos estar de acuerdo con Robert Lawlor:

En el antiguo Egipto, el sentido de la audición —la respuesta directa a las leyes proporcionales del sonido y la forma— era la base epistemológica de la filosofía y la ciencia. Esto lo evoca el arpista ciego, cuya proverbial sabiduría se sustenta en la visión interior de la ley metafísica, no en el mundo visible de las apariencias.²⁵

Ya hemos apuntado que la verdadera forma del dios, su *eîdos* noético, sólo se revela a los seres humanos, aquí abajo, en los casos más excepcionales, esto es, en el de los elegidos e iniciados de rango más elevado. Las imágenes ejercen la función de intermediarias para aquellos egipcios que viven en un estado de insatisfecho anhelo por contemplar la belleza, la bondad y la perfección (características todas ellas llamadas *neferu*) de uno u otro rostro divino (*hira*) que esconde y a la vez revela el Dios oculto, «rico en manifestaciones». Éste, en virtud de la totalidad de sus atributos, sólo puede ser comprendido a través de Atum, equivalente al *pléroma* noético.

Ya que todo animal sagrado es el *ba* de alguna deidad («del mismo modo que el viento es el *ba* de Shu, dios del aire, y el sol visible lo es del dios Sol»), podría desempeñar el rol de portavoz o heraldo de esa deidad, a la manera de un ángel, por ser la manifestación de su poder invisible. Argumentando que los animales individuales son imágenes sagradas y, por tanto, no los propios dioses sino sus cuerpos y vehículos, Erik Hornung dice lo siguiente:

Los simples adoradores pueden llegar a confundir la imagen y la deidad, y así pueden encontrar al dios Thot, por ejemplo, personificado en cada ibis, mientras que la teología de los sacerdotes siempre distingue al animal de la deidad mediante cuidadosas formulaciones que varían de un período a otro.

Para los sacerdotes, el animal permanece en un primer plano como símbolo intermediario entre el hombre y el dios.²⁶

El faraón gobernante se diferencia de los animales sagrados, o de las estatuas hieráticas, en que no es estrictamente la manifestación (*jeperu*) directa de Ra, aunque constituya su imagen (*tut*), por mucho que los límites entre ambos términos (imagen y manifestación) sean con frecuencia borrosos y una manifestación «semejante a Ra» o «que ilumine este mundo a la manera del disco solar» se convierta imperceptiblemente en una manifestación «de Ra» o «de la persona de Ra».²⁷

Aunque casi todas las referencias egipcias al ser humano como *imago dei* aparecen relacionadas con el faraón (el hijo primogénito de Ra, considerado el Hombre Perfecto en el sentido sufí de *al-Insān al-Kāmil*), tales designaciones son aplicables, por extensión, a todos aquellos hombres «semejantes» (*snn*) a Dios, «que proceden de Su carne» y que, por sus acciones y su inteligencia, demuestran ser imágenes Suyas. Esta doctrina se estableció aproximadamente en el 2060 a.C., como atestiguan los textos de la literatura sapiencial que enfatizan la *gnôsis* al afirmar que el hombre de conocimiento es «semejante [*mtj*] a Dios», lo que conlleva «un parentesco fundamental en acción, naturaleza y rango».²⁸

Capítulo 10

El conocimiento divino y los paradigmas de los misterios filosóficos

Para los sacerdotes egipcios, desde los más altos escalafones de la jerarquía hasta los más insignificantes «servidores de Dios» (*hemu neter*, *hemet neter*), la vida teórica era inseparable de la vida práctica. Muchos de ellos llevaban una vida de clausura sometida a estrictas reglas —podríamos llamarla «ascética», en el sentido órfico o pitagórico del término— y se dedicaban por entero a devotas prácticas de purificación, adoración, contemplación de las bellezas divinas y meditación. Centraban sus actividades en el cultivo de la escritura jeroglífica (*medu neter*) como forma de arte sagrado y en varias ciencias, entre ellas la geometría y la exégesis de las escrituras. Pero pertenecían a la cultura dominante, no a una «secta» (*haíresis*) como en el caso de los órficos, los pitagóricos y los platónicos en Grecia (representantes, de una u otra forma, de un tipo de oposición «esotérica» o «científica» a los hábitos y estrategias del pensamiento establecido).

El sacerdocio egipcio del período tardío encarnaba tanto el cuerpo de la religión oficial como su centro, su mismí-

simo corazón, sin ninguna tensión entre ambos polos. Los sacerdotes egipcios no eran adeptos de una especie de oposición ultramundana al orden de este mundo terrenal, pues en el antiguo Egipto la distinción entre «este» mundo sensible y «aquel» mundo inteligible nunca adoptó la forma de una reacción contra este mundo: el «aquí» y el «allí» estaban completamente integrados en una sola esfera.²⁹ Hay que añadir que la élite espiritual y la élite en posesión del poder eran una y la misma,³⁰ por lo que los maestros espirituales y los sabios eran también oficiales del Estado faraónico, administradores y escribas.

En concordancia con su rango en la jerarquía cósmica, el rey, por ser el *ka* real, era además el mistagogo y filósofo en jefe de un Estado ordenado a imagen del templo. Los *kau* de los hombres ordinarios pertenecían al rey, que en cierto sentido era el *ka* (o doble) de todos sus súbditos, representado por una réplica exacta del cuerpo físico del rey con el jeroglífico del *anj* (la vida) y la pluma de *maat* en las manos. Según Jeremy Naydler, el faraón dominaba las fuerzas del *ka* y tenía la capacidad de «unir los corazones» de toda la población:

Por lo tanto, el rey vivía en la tierra en un estado de consciencia que para la mayor parte de las personas sólo era alcanzable después de la muerte; esto es, en un estado de consciencia infundido de energía *ka*, pero con la importante diferencia de que este estado de consciencia era mantenido por él en cuanto que individuo, mientras que, para la mayoría de las personas, en el momento de la muerte su autoconsciencia individual era absorbida por la del grupo ancestral. Y en la medida en que experimentaban el *ka* durante la vida, lo localizaban fuera de sí mismos o en los antepasados o, como veremos, en el rey o en alguna otra figura poderosa.³¹

Los sacerdotes, como principales representantes del rey (o de su imagen ideal), eran los verdaderos maestros espirituales para los seguidores de Thot, el escriba divino. De este modo, su función más importante no consistía en componer o interpretar los textos sagrados, en elaborar doctrinas o en cultivar las artes (incluida la caligrafía, «el trabajo manual de Thot»), sino en ejecutar correctamente los ritos sagrados. Algo similar ocurre con la posterior filosofía helénica, en la que la tarea fundamental de los filósofos no será el cultivo de las tradiciones escritas sino su *prâxis*. Así como en Egipto los textos, rituales e himnos sagrados eran fuentes indispensables para la apropiada ejecución de los ritos y las liturgias de índole hierática, para la construcción y ornamento de los templos, y para vivir de acuerdo con la inteligencia del corazón, de igual modo los textos filosóficos helénicos son ante todo instrucciones para una verdadera forma de vida en busca de lo que más conviene al alma, tanto moral como intelectualmente.

Los templos egipcios del período tardío albergaban las comunidades «de filósofos» cuyos miembros, aparte del diario servicio cûltico, promovían una vida caracterizada por el ascetismo, la contemplación y un entendimiento y uso «cabalista» de los jeroglíficos, es decir, por una práctica constante de la criptografía y la hermenéutica metafísica, entendida ésta como iniciación teúrgica en la demiurgia. Vivían en una metaestructura de símbolos articulada desde un punto de vista tanto semiótico como gramatical. Su sistema de escritura (junto con una búsqueda de las ocultas conexiones etimográficas sustentadas en la coherencia estrictamente «geométrica» a la par que misteriosa del mundo producido por el *lógos*) constituía sólo una parte de las amplias «gramáticas» del templo» y del reino noético».

Los ritos sagrados traducían el conocimiento divino en (1) acciones litúrgicas con las que mantener el orden cósmico, en (2) iniciaciones y misterios (*shetau*, *seshta*) para la transformación del alma, o en (3) una conducta cotidiana ritualizada.

Toda la urdimbre del Estado egipcio dependía de la permanente dinámica demiúrgico-teúrgica de las fuerzas sagradas. Los cánticos con los que se sustentaba y ordenaba la vida eran articulados en una estructura ontológica arquetípica de acuerdo con los luminosos patrones de la Palabra creadora (Hu) y la Sabiduría-Percepción (Sia), bajo la dirección del milagroso poder de Heka. Arístides Quintiliano expone que los himnos sagrados y las ofrendas se acompañaban de música (y que el objeto de la música era el amor a lo bello):

En el cuerpo del universo se encuentra el palpable paradigma de la música. Una vez más, la cuarta revela la *tetractys* material, la quinta atrae las connotaciones del cuerpo etéreo, y la octava, el movimiento musical de los planetas [*De musica*, III, 20]. [...] La dialéctica y su reverso [es decir, la retórica] benefician al alma con el logro del juicio [*phrónesis*] si emplean el alma purificada por la música, pero sin esta purificación no conseguirán tal beneficio y es posible que el alma se eche a perder [*ibid.*, I. 1].

Sólo la música se extiende a través de toda la materia y, de este modo, compone el cuerpo mediante el ritmo oportuno, lo que «explica tanto la naturaleza de los números como la variedad de las proporciones; de manera gradual se va revelando la *harmoníai* que, por medio de la música, se encuentra en todos los cuerpos, pero lo más importante y perfecto, en relación con algo difícil de comprender para todos los hombres, es que la música es capaz de suministrar

al alma sus proporciones, tanto al alma de cada persona por separado como a la del universo» (*ibid.*).

La eficacia ritual también depende de que se afine con sensibilidad y rigor cada sonido (en el que se refleja y prolonga el cosmogónico Sonido creador), haciéndolo corresponder con el tono exacto del estado espiritual y corpóreo, de las estaciones y de cada acontecimiento. Ya que «la idea se ve transformada por diferentes afinaciones»,³² los sonidos transportados por el poder *heka* y conducidos por Hathor pueden armonizar y elevar el alma, así como dotar de un orden «armónico» a todo el Estado, no sólo a sus instituciones y entornos sagrados.

La traducción de *heka* por «magia», que es como suele interpretarse este término egipcio, se debe a una proyección hermenéutica distorsionada por la consciencia cristiana y, en general, por la de la modernidad occidental. Heka es el poder creador de Atum-Jepri, su Māyā-Śakti, más allá de la cual no hay una fuerza ontológica mayor, porque todo el universo noético, psíquico y físico es irradiado, establecido y organizado de acuerdo con las leyes de *maat* a través de Heka. Y por medio de ésta todas las criaturas y todas las imágenes regresan a sus arquetipos e incluso más allá, hasta alcanzar el Principio inmanifiesto e inefable. Heka es, de hecho, el principal agente demiúrgico y teúrgico para el descenso y el ascenso, para vivir conforme a la verdad (*maat*). Por ser la «magia» que todo lo sostiene, subyace a cada construcción y deconstrucción.

En la Antigüedad grecorromana, por *áskesis* se entendía la práctica de ejercicios espirituales. Los pitagóricos cantaban extractos de Homero y Hesíodo con fines catárticos, en un intento por calmar (*kathemeroûn*) el alma mediante el uso ritual de los «libros sagrados» (Porfirio, *Vita Pyth.*, 32). La filosofía, al igual que los cantos sagrados, tiene una

función terapéutica cuyo objetivo es transformar profundamente la visión, el entendimiento y el ser de las personas, lo que recuerda a los métodos de los sacerdotes egipcios. Según Porfirio, la contemplación filosófica (*theoría*) no consiste ni en el razonamiento discursivo ni en la acumulación de enseñanzas abstractas, aunque sus materias sean las realidades inteligibles y el verdadero Ser. A su juicio, la totalidad de la filosofía platónica se asienta en dos ejercicios (*melétai*) fundamentales: (1) alejarse de todo lo mortal y material, y (2) regresar al reino noético y participar de las actividades del Intelecto (*De abst.*, I, 30), representado por Amón-Ra para los sacerdotes egipcios.

Si el propósito de la separación filosófica del cuerpo no es otro que liberar el alma, y así «calmar el mar de las pasiones», o contemplar y extraer alimento «de lo verdadero, de lo divino» (Platón, *Phaed.*, 84a), este procedimiento será idéntico a la separación del *ba* inmortal respecto de la cáscara mortal, *jat*, con el único fin de alcanzar el reino del luminoso Intelecto, el Creador Ra. Este proceso transformador puede ser traducido a los términos del discurso racional filosófico e interpretado como la liberación respecto de un punto de vista parcial sometido a las pasiones, «para ascender a la normativa perspectiva universal y entregar el alma a las demandas del *lógos* y de la ley del Bien».³³

De acuerdo con el comentario de Pierre Hadot sobre los ejercicios espirituales que enumera Filón de Alejandría, las terapias filosóficas consisten en examinar (*zétesis*), investigar a fondo (*sképsis*), escuchar (*akróasis*), atender a uno mismo (*prosoché*), leer (*anágnosis*), meditar (*melétai*), someter las pasiones a sus correspondientes terapias (la palabra *therapeía* también puede referirse a «actos de adoración»), rememorar lo bueno (*ton kalón mnêmai*), ejercer el autodomio (*enkráteia*) y cumplir los deberes.³⁴

La atención a uno mismo (*prosoché*), o vigilancia ininterrumpida, que también practican los sacerdotes egipcios, alude a una autoconsciencia puramente intelectual que nunca duerme ni deja de recordar a Dios. Para los egipcios, la escritura es un «ejercicio espiritual» que sobrepasa todo lo que Pierre Hadot y Platón, en su historia sobre Theuth y el *phármakon* para la memoria (*Phaedr.*, 274-275), pueden reconocer en un racionalista sobrio. Aprender a escribir significa aprender una particular forma de vida bajo el patronazgo de Sesheta o Seshat, la dama de los libros que mora al pie del Árbol del Cielo y se caracteriza por vestir una piel de leopardo y sostener un junco y una paleta de escriba.

Sesheta, *sheta* y *shetau* son términos que atañen a misterios, secretos y realidades ocultas. Las palabras *sesb* (escriba) y *sesb* (escribir) se pronuncian de la misma manera, aunque se representen con ligeras diferencias. El conocimiento sobre cómo comportarse o cómo administrar la ciudad (*niut*) de una deidad y su divina casa (*per neter*), sobre cómo celebrar los ritos sagrados e interpretar las «palabras divinas» (*medu neter*) y los oráculos, y sobre cómo transformar el alma, es potestad de los seguidores de Thot y Sesheta. Aquellos que, aun estando vivos, son capaces de ver el *aj* de Thot (de quien deriva todo conocimiento) se convierten en «gnósticos» (*reju*), a imagen de los *shemsu Heru*, los espíritus ancestrales que integran el cortejo de Horus.

En la tradición sacerdotal egipcia se hace hincapié en el conocimiento (*rej*) y en la sabiduría (*saret*). Sólo a través de ambos es posible (1) llevar una vida piadosa y feliz aquí abajo, y (2) alcanzar la transformación, la unificación, el renacimiento y la realización de la verdadera identidad de uno en la Duat. Por eso los nombres, los epítetos y las fórmulas de carácter divino, junto con todo lo que es llamado *hekau*

(palabras investidas de poder, ya sean teúrgicas o mágicas), desempeñan un papel de enorme importancia.

Sin embargo, la antigua *gnôsis* egipcia no es equiparable al gnosticismo grecorromano, el cual tomó mucho de las antiguas teologías egipcias, pero obvió la esencia de su mensaje y suprimió con arrogancia todo el sustento del bellamente organizado cosmos regido por *maat*. Los círculos herméticos, que con toda probabilidad eran exclusivos grupos de iniciados que se reunían en los templos del período tardío (ptolemaico) —seguidores del camino de Thot (Hermes) e Imhotep (Asclepio)—, sostenían que los dioses habían otorgado a los sacerdotes de Egipto la filosofía, la magia y la medicina. Estas artes, que se aplicaban tanto al cuerpo como al alma, culminaron en la *gnôsis* que conduce al iniciado de regreso al divino *Noûs*. Como sucede con todo conocimiento merecedor de tal nombre, el que nos ocupa, capaz de elevar y unificar, es inseparable de la fe (*pístis*) y sólo se obtiene por revelación, nunca por razonamiento discursivo.

Capítulo 11

Sacerdotes y guías espirituales

El sacerdote egipcio (*uah*, «hombre puro») es un guardián de lo sagrado (*uah*) y, en general, se ocupa de conservar las ciencias y los métodos tradicionales que se requieren para alcanzar y preservar el conocimiento, cuyo origen es divino. La clase sacerdotal (*unut*) oficiaba los cultos funerarios, dirigía los rituales de embalsamamiento, presidía festivales en los que las estatuas portátiles de los dioses eran llevadas en procesión hasta el templo, servía a los reyes como arquitectos, artistas, expertos en rituales, magos y médicos, y en ocasiones conducían la guerra santa en nombre de los dioses.

El registro, interpretación y conservación literaria de los oráculos constituía una de las principales ocupaciones del *scriptorium* del templo en los períodos tardío y ptolemaico, cuando los arcaicos rituales para consultar la voluntad de Amón y de otros dioses (*peh neter*) ya eran una práctica mística para la iluminación privada y para el encuentro directo con la divinidad a través de sueños (evocados mediante ritos de incubación) y visiones.

El Reino Medio (en especial durante la XII dinastía, ca. 1994-1781 a.C.) se erige como una «edad de oro» cultural, porque la literatura y el arte de este tiempo fueron elevados al rango de paradigmas «clásicos» y su lenguaje permaneció en uso con propósitos sagrados hasta el período romano. En esa época, lo que conocemos como literatura sapiencial formaba parte del intento de reorganizar el Estado como una teocracia representativa basada en la justicia, la verdad y la sabiduría. Se empezó a subrayar la función intelectual de los sacerdotes en cuanto literatos y maestros de una forma de vida autorreflexiva. Sin embargo, no hay que olvidar que estos «filósofos» eran oficiales de confianza, burócratas y administradores al servicio del faraón (elegido por los dioses), por lo que se estableció un estrecho vínculo entre literatura, política y retórica.

Las ideas normativas acerca del reinado (*ni sut*), de la solidaridad jerarquía vertical, de los méritos religiosos y de la lealtad, todas ellas constitutivas del camino a la salvación, se pusieron por escrito en documentos de muy amplia difusión. Durante el Reino Medio, los textos en los que la antigua concepción de *maat* se universalizaba, desarrollaba y formulaba por medios discursivos adquirieron un carácter iniciático y testamentario. Por eso es fácil intuir una especie de *silsilah*, o cadena de transmisión, que presupone la iniciación en la forma correcta de vivir y conocer. Se mantenía la tradición oral, pero lo que caracterizaba al período de la XII dinastía era el «discurso filosófico» escrito, autorreflexivo y sostenido con toda consciencia.

Esta filosofía iniciática consistía principalmente en amonestaciones y consejos para una vida virtuosa, es decir, en una ética de humildad, integración y perfección espiritual basada en el reconocimiento y la identificación de los orígenes arquetípicos de todo orden, en consonancia con la

doctrina de la *imago dei*. De acuerdo con la noción de «haz con los demás lo que te gustaría que hicieran contigo», *maat* es, desde un punto de vista divino, «la recompensa para el que se comporta con los otros según el bien que se ha granjeado», es decir, un tipo de «pago kármico». Las instrucciones son enseñanzas transmitidas de padre a hijo. El padre espiritual abraza a sus discípulos como Atum a sus hijos inteligibles o el sacerdote una estatua, pues es de este modo como se transmite el poder vital de *ka*.

Ésta es la idea de *diadoché*, o sucesión, habitual en las escuelas filosóficas helénicas. Un ejemplo lo encontramos en el neoplatónico Marino (s. v), que menciona «la Cadena Áurea de los filósofos, la cual se remonta a Solón» (*Vita Procli*, XXVI). Se supone que el propio Solón también estudió con los sacerdotes egipcios. Asimismo, la *paideía* hermetica se fundamenta en la asentada cadena de la *parádosis* (tradición), que avanza paso a paso hacia la iniciación final. El inspirado maestro espiritual, rodeado por algunos discípulos que persiguen la iluminación filosófica, la transformación del alma y la visión mística, representa el Intelecto divino en persona: es su «encarnación», o, mejor dicho, su perfecta imagen (*tut, eikón*) en un espejo (*anj*).

En la remota Antigüedad helénica, el guía espiritual, que ejercía de legislador, hombre de Estado, filósofo, músico y poeta, era el reflejo de la figura ideal de Quirón, el centauro medio hermano de Zeus (equiparado con Amón). Quirón, hijo de Crono (el *Noûs* hipostático en la hermenéutica neoplatónica) y arquetipo del educador, aúna toda forma de sabiduría y conocimiento, y se erige en introductor de una *paideía* integral, a la manera de Osiris en su calidad de rey mítico en los registros egipcios. Según Ptolomeo Queno, autor del siglo I, Quirón, celebrado como un sabio inmerso en las profundidades de la sabiduría, instruye a Aquiles en las artes de la cura-

ción y del canto (*therapeía* y música son inseparables) y es el maestro que enseña al dios Dioniso (el egipcio Osiris), cuando todavía es un niño, las solemnidades y los ritos báquicos.

Como atestiguó el famoso poeta heleno Píndaro, el proceso educativo consiste en pasar veinte años en una cueva bajo el cuidado de las hijas de Quirón (*Pythian*, 4, 103 y sigs.). En este contexto, la cueva es análoga a la tumba (o al sarcófago, *anj*) y puede verse no sólo como «escuela» sino también como un lugar para el renacimiento en Kemet, la «tierra negra», es decir, Egipto.

Otro ejemplo de guía de almas mítico es el citarista y mistagogo Orfeo, considerado asimismo un iniciador en los misterios. Las doctrinas órficas y pitagóricas que se ocupan del efecto moral y elevador de la música —en la que se incluyen la palabra, el ritmo, la melodía, el modo, el sonido y la gesticulación de una figura danzante canonizada— sólo pueden entenderse de manera cabal en el contexto de la *paideía* musical egipcia, dirigida por las diosas Hathor y Maat. El propio nombre de Orfeo podría ser una traducción del título egipcio de «príncipe heredero»³⁵ otorgado a Geb, el dios de la Tierra, quien (1) armoniza la «naturaleza» (minerales, plantas, animales) con los principios psíquicos vitales del inframundo osírico, y (2) participa en el proceso metafísico de la creación en su aspecto de ganso recostado sobre el Huevo cosmogónico, prototipo del Huevo primigenio en las cosmogonías órficas.

Ilsetraut Hadot nos recuerda que la «forma literaria de la guía espiritual, consistente en sucintas instrucciones éticas y prácticas transmitidas directamente de un hermano a otro o de un padre a su hijo, ya estaba muy extendida en Oriente Próximo mucho antes de Hesíodo».³⁶

Aunque en la esfera de la educación los modelos de este género literario no se articularon explícitamente hasta el

Reino Medio, las mismas enseñanzas u otras muy similares ya se impartían por medios orales como proverbios y dichos en el Reino Antiguo, además de formar parte de las iniciaciones regias y sacerdotales relacionadas con las materias teúrgicas y metafísicas, por lo general guardadas en estricto secreto. La notoria ausencia en las enseñanzas sapienciales de la XII dinastía de lo que Jan Assmann llama «instrucción del corazón» («una teoría del hombre interior con un vocabulario propio de virtudes, mentalidades y valores idealistas, entre los cuales los que conciernen a la humildad personal acabarán desempeñando el papel más importante»)³⁷ nos lleva a pensar que las profundas enseñanzas esotéricas no se ponían por escrito o que los textos sobre esta materia (conservados en fragmentos) ya no son ni mucho menos entendidos por los académicos contemporáneos.

Capítulo 12

Los escribas egipcios y la vía de Imhotep

Lo habitual es que el escriba egipcio (*sesb*) se represente con el aspecto de un babuino (*ian*) a los pies de Thot—el Señor de la sabiduría, los rituales y las ofrendas, conocedor de todo—tomando nota de lo que este vicario de Ra le esté revelando. La tipología de esta figura hierática equivale al ángel (*malak*) Gabriel, que en la tradición coránica habla desde el mundo de lo invisible (*'Ilm al-ghayb*).

En tiempos tan remotos como los de la XI dinastía (ca. 2040-1994 a.C.) ya encontramos la manifestación de que ciertos sabios son instruidos por Thot, guardián del Ojo de Horus, quien une y trasciende en sí todas las oposiciones o esencias contradictorias. Las alas de Thot ayudan al iniciado o al *ba* del difunto a completar el ascenso teúrgico al reino de los inteligibles. Como señaló Erik Hornung, en una tumba del período ramésida hay representada una figura sin parangón: un «ángel» alado de identidad incierta en una escena judicial tras la muerte, rodeado por líneas intermitentes que nos indican que se trata de la irradiación de la presencia divina.³⁸

El difunto, gracias a su *paideía* metafísica y a su ya adquirida *gnôsis*, se identifica con Thot y se dirige a Osiris para legitimarse esgrimiendo su conocimiento de las realidades ocultas y las identidades verdaderas. De manera similar, el Hermes de los papiros mágicos grecoegipcios no sólo es un *pantokrátor* —el gobernador del mundo que rige el destino, la justicia y la sabiduría—, sino que también habita en el corazón (*enkárdios*) del hombre, representando su más elevada Identidad noética. En cada aspecto del faraón (*per aa*) se reconoce a Thot, pues como perfecta *tut* (*eikón*) de Dios, o como Hombre Perfecto, aúna todos los nombres y cualidades de Thot, es decir, todos los arquetipos noéticos de Atum-Ra reflejados en el espejo de Horus.

Se dice que las sagradas escrituras atribuidas a Thot se encuentran en el interior o a los pies de sus estatuas. En los textos del Reino Medio se alude a un «libro divino de Thot» cuya existencia podría entenderse a diferentes niveles ontológicos, desde la plenitud y unicidad noética de los arquetipos hasta los «miembros esparcidos» de los libros sensibles. Según el egipcio Plotino:

Así como el lenguaje [*lógos*] hablado es una imitación [*mí-mema*] del lenguaje en el alma, del mismo modo el lenguaje presente en el alma es una imitación del lenguaje en la otra hipóstasis [*Noûs*] [*Enn.*, I, 2, 3, 27f].

Los neoplatónicos estiman que hay diferentes niveles de lenguaje en correspondencia con los diferentes grados de percepción y de ser, y que se extienden desde el divino Lenguaje hacedor (Hu, la abundancia y plenitud noética, la voluntad creadora de Dios expresada con «palabras», los *lógoi* demiúrgicos) hasta el lenguaje fragmentado y disperso, como el desmembrado Osiris, al nivel de los sentidos. En la

estatua del sabio Amenhotep, hijo de Hapu, tallada hacia el 1360 a.C., encontramos escrito:

Yo soy introducido en el libro del dios; yo vi las transfiguraciones de Thot y fui dotado de sus misterios.³⁹

El *Libro de Thot*, escrito en demótico y compuesto probablemente en el siglo I a.C., contiene un diálogo entre Thot y su discípulo, el Amante del Conocimiento (*mer-rej*), en torno al conocimiento (*rej*) que conduce a la inmortalidad, en el que se abordan la topografía sagrada de Egipto y del inframundo osírico, así como los lenguajes sagrados y los misterios. En las conversaciones filosóficas de esta naturaleza, en las que se ve involucrado Osiris y que probablemente parten de ejemplos antiguos, se alude en ocasiones a Imhotep (Imouthes), uno de los principales sabios del Reino Antiguo, que hará su entrada en la literatura hermética bajo el nombre de Asclepio. Imhotep y Amenhotep, hijo de Hapu, son dos santos egipcios paradigmáticos, elevados al rango de dioses y patrones de toda la sociedad.

La base de una estatua del faraón Dyeser, de la III dinastía (ca. 2650 a.C.), está grabada con los nombres y títulos de Imhotep, al que la tradición egipcia inmortalizó como el modelo de todos los sabios y filósofos. Perteneció al «sacerdocio del Ibis» y se le atribuyen los primeros ejemplos de arquitectura en piedra y de literatura sapiencial. Imhotep, sumo sacerdote de Heliópolis, «jefe de los escultores, los albañiles y los productores de recipientes de piedra»,⁴⁰ también desempeñó las más altas funciones en el culto a Atum-Ra. Es posible que desempeñara las funciones de arquitecto durante el reinado de Hor-Seth Jasejem, cuando por primera vez se utilizó la piedra como material de construcción a gran escala, y el posterior de Sanajt-Nebka, el

fundador de la III dinastía en torno al 2670 a.C. Imhotep continuó su labor bajo las órdenes del faraón Necherjet Dyeser, para quien planificó y construyó la pirámide escalonada del complejo de Saqqara.

Por su condición de principal sacerdote lector, Imhotep, hijo de Ptah, era el mayor experto en rituales teúrgicos y de protección. El sacerdote lector (*heri heb*) es maestro de las fuerzas *heka* y de los libros sagrados del templo. Conoce todos los atributos sacramentales y divinos inmanentes al mundo creado; todos los símbolos tradicionales y sus ocultos poderes teúrgicos; todos los encantamientos y las fórmulas para la sanación, la protección y los maleficios, y todo tipo de amuletos. Podría considerarse un «mago» (aunque este término sería distorsionado y demonizado por las posteriores tradiciones espirituales, en especial por el cristianismo), pero en absoluto un hechicero que trabaja por cuenta propia; más bien se trata de un gnóstico ortodoxo, funcionario del Estado, que se ocupa de las manifestaciones divinas (*ba*) y de sus esencias ocultas. En contraste con las prácticas intelectuales del sacerdote lector —guardián del saber tradicional transmitido dentro de las instituciones del templo, ya sea en forma oral o por medio de los escritos sagrados—, el carisma y el desempeño ritual de la *ta rejit*, «mujer sabia», se circunscriben a la oralidad y al entorno sagrado de la comunidad local.

Después de su muerte, Imhotep terminó convirtiéndose en el patrón de los escribas y de los amantes del conocimiento (*rej*), sobre todo de aquellos «filósofos» que orientaban su especial forma de vida ritualizada a la inmortalización noética según el modelo del propio Imhotep, hijo de Ptah, «exitoso en todas sus acciones, grande en milagros» (*Brit. Mus.*, 1027/147). Los trabajos literarios y las enseñanzas sapienciales de Imhotep eran bien conocidos por los es-

cribas egipcios, que lo retrataban en una postura sedente, vistiendo un largo delantal y la ceñida capa azul característica de Ptah, y con un papiro enrollado en el regazo, junto con la siguiente ofrenda votiva escrita:

Agua del cántaro de cada escriba para tu *ka*, oh Imhotep.

La imagen del escriba Imhotep sentado, a veces con (1) el cetro *uas* como señal de poder y dominio, y con (2) el jeroglífico del *anj*, símbolo del aliento divino de la vida, se consideraba un recipiente de la inspiración divina y la sabiduría. Durante el Reino Nuevo, Imhotep reemplazó a Nefertum (el nacido del loto primordial en las fosas nasales de Ra) en la tríada menfita de Ptah, Sejmet y Nefertum. Como el gran *heri heb*, Imhotep es imagen de Thot.

En tiempos de la XXX dinastía, el divinizado Imhotep, además de mediar entre la comunidad de los *neteru* y el mundo humano como sanador y mensajero, formaba parte de una tríada junto con Ptah y Apis-Osiris. En el período ptolemaico, Teos, sumo sacerdote de Menfis, lo describe en sus oraciones como «el que lo calcula todo para la biblioteca; el que restaura lo que se ha echado a perder en los libros sagrados; el que conoce los secretos de la Casa de Oro» (*Vienna* 154; *PM*, III, 214).

Se llamaba «Casa de Oro» a los talleres en los que se «daba nacimiento» a las estatuas de los dioses y, también, a las cámaras mortuorias de las tumbas donde se producían el renacimiento espiritual y la entrada en el reino de la luz inteligible. El taller del embalsamador y el edificio en el que se tallaban el sarcófago y la estatua del *ka* recibían asimismo el nombre de *per nebu*. A este respecto, es importante recordar que el sacerdote lector estaba presente en todo el proceso de embalsamamiento que se desarrollaba en la «Casa

de la Belleza» (*per nefer*). Allí, bajo la dirección de Anubis (o, mejor dicho, del *heri seshet*, sacerdote protector de los misterios) y por medio de las «artes hieráticas» de Thot e Isis, el cuerpo-*jat* (el cadáver) se transformaba en el cuerpo-*sah*, icono de su resplandeciente arquetipo áureo.

Por eso en el primer pilar del templo mayor de Isis en File hay una inscripción, datada en el reinado de Tiberio, en la que se alaba a Imhotep como «maestro de vida que da vida a cualquiera que lo ame, maestro por el que todos viven [...], que vivifica a quienes se aproximan a la muerte, que hace aparecer el huevo en el vientre» (*ibid.*, VI, 217). Su «filosofía» es la filosofía de la vida y la resurrección, pues distribuye todo lo que brota de Geb y germina en la superficie de la tierra.

Capítulo 13

Amenhotep y la teología de Amón

Otro sabio ejemplar, intermediario de Amón y elevado al rango de dios con un culto propio, es Amenhotep, hijo de Hapu, reconocido además como el amado hermano de Imhotep. Los sacerdotes egipcios llegaron a afirmar que «los cuerpos de ambos están completamente unidos».

Amenhotep nació en torno al 1450 a.C., en tiempos de Tutmosis III. Pasó sus primeros cincuenta años en Atribis, su ciudad natal en el Bajo Egipto, donde fue escriba real y jefe de los sacerdotes de Horus-Jentijeti. Tutmosis III, el faraón reinante, invitó a Amenhotep a su corte en Tebas (Uast) y lo elevó a arquitecto jefe y a primer escriba. De este modo, pasó a ser el responsable de la construcción, la minería, la educación, la teología, las ciencias y los cultos sagrados, así como el organizador de los jubileos del faraón y el encargado de «calcularlo todo». En las inscripciones talladas en sus estatuas, Amenhotep se dirige a sí mismo como lo haría un gnóstico o un teúrgo:

Tú sales al cielo y superas al desvergonzado; tú estás unido a las estrellas y alguien te aclama en la barca de Ra.

Amenhotep «permanece con el corazón a la escucha cuando anda en busca de un plan para superar algún problema sin solución conocida, como si fuera alguien cuyo corazón ya sabe qué hacer; encuentra una oración aunque ésta haya sido destruida; maestro de sabiduría [...], guía al ignorante a través de los acontecimientos desde los tiempos primigenios y muestra su lugar a todo aquel que ha olvidado cuál ocupaba; sus ideas son de gran utilidad cuando busca monumentos para hacer inmortal el nombre de su señor; relata proverbios y actúa con los dedos; conduce al género humano».41

Amenhotep, reconocido como gran artista y constructor de tumbas y templos para la realeza, además de como sabio y sanador, fue venerado por numerosos seguidores a lo largo de toda su vida por haber trascendido el reino de los mortales antes incluso de su fallecimiento. Su imagen es la de un anciano con una gran peluca redondeada y un delantal que le cubre todo el torso. En tiempos ptolemaicos, los rollos de papiro y las paletas de los escribas aún llevaban su insignia. En la XXII dinastía, Hor-aj-bit, sacerdote y supervisor de la puerta de entrada al templo de Amón, decía de Amenhotep que era conocedor de «los poderes secretos ocultos en las escrituras del pasado, que datan de la época de los ancestros» (*PM*, II, 103). Se le acredita (junto con otro sabio experto en secretos ancestrales, Jaemuaset, hijo de Ramsés II y sumo sacerdote de Ptah en Menfis) como el formulador del capítulo 167 del *Libro de los muertos*:

El libro de alguien cuya apariencia está oculta, encontrado por Amenhotep, Hijo de Hapu, el principal sacerdote lector

del faraón, el justo [*maajeru*]; libro con el que él mismo se procuró protección para sus miembros [*Pap. Louvre*, 3248].

La sabiduría de Amenhotep como constructor está relacionada con las revelaciones oraculares de Amón y con el llamado misticismo eidético, o numérico, que proporciona un sistema de correspondencias y formas, colores y números, razones musicales, procesos astronómicos y alquímicos en concordancia con la liturgia cósmica del Año y con los ritmos del descenso demiúrgico y de la ascensión teúrgica. Dentro de esta metaestructura mitológica de manifestaciones divinas (*ban, jeperu*), el Estado es uno de los templos de la Palabra creadora y sustentadora de la vida, constituido por la luz y el sonido noéticos, convertidos en mantras, cantos y formas visibles, lo que hace que las realidades manifiestas se vean como una especie de sistema semiótico donde la ontología se transforma en simbología. Hasta cierto punto, en Egipto las definiciones musicales son teológicas, de acuerdo con el relato de Dion Casio según el cual los dioses egipcios son tonos separados por cuartas.⁴²

Las relaciones macrocósmicas y microcósmicas se reflejan en cada nivel de la existencia: hasta el sarcófago reviste importancia como modelo del cosmos. Por eso el *sah*, el cuerpo de esplendorosa piel dorada de la vida después de la muerte, se considera el *eikón* restaurado de la Forma divina, *eídos*. Si lo semejante sólo es conocido por lo semejante, entonces para conocer al dios que infunde el aliento vital en el universo es necesario que uno albergue algo de ese dios. El cosmos no es inteligible por la mera observación, sino que debemos estar afinados según la propia afinación del cosmos, ajustados a sus ritmos eternos y a sus principios trascendentes, para alcanzar la oculta unidad arquetípica de

todas las cosas en el nivel noético del Intelecto, una unidad «Oculta en el Nombre» (*amun ren-f*).

En último término, todas las cosas son «aniquiladas» en el nivel de Nun o del oculto Amón, el Uno del que nadie es testigo, porque ningún dios precede al Uno: «Junto a Él no hay ningún otro dios, quién podría decir cuál es su apariencia». De ahí que en el himno a Amón (*Pap. Leiden*, I, 350, 200) se introduzca primero la teología afirmativa (y se declare que Amón se completó a sí mismo igual que Atum, con su *ba* situado en el cielo, su cuerpo en la Duat y la imagen de su culto en el sur de Heliópolis), y después se exponga la teología negativa (con el argumento de que Amón está absolutamente oculto y no es posible decir nada cierto acerca de Él).

El Dios inefable se esconde de los dioses noéticos y de los seres humanos: las escrituras no ofrecen información sobre Él ni existe ninguna teoría que pueda explicarlo.⁴³ Se le llama *Ba* porque no hay nombre para Él: ni siquiera «Amón» es el verdadero nombre de Dios. Sin embargo, desde la perspectiva de la divina inmanencia, cada nombre lo es del Principio inefable.

Para Jan Assmann, el término *ba* se utiliza cuando se quiere decir que una divinidad (mientras en sí misma se mantiene en estado trascendente) está oculta tras una multitud de manifestaciones; de este modo cobra presencia el paradigma invisible de su manifestación. Por tanto, el mundo visible contiene el Alma del Mundo (el *Ba*, constituido por la multitud de las almas particulares con sus *lógoi*) que lo anima y mueve, convirtiéndolo así en un mundo animado y afín al aspecto corpóreo y cósmico de Ptah, o Amón-Ptah, «como lo era para los neoplatónicos, que creían en el *anima mundi*. Este paralelismo no es en absoluto artificial».⁴⁴ Assmann está en lo cierto cuando afirma que hay estrechas conexiones entre

las concepciones egipcias y platónicas del Alma del Mundo, pero no olvidemos que para Plotino ésta deriva del Alma hipostática, que a su vez es el origen de las almas humanas individuales.

Si se considera que Amenhotep es una manifestación de Amón es porque su *ba* llevó a término la identificación esencial con el *Ba* divino, en ocasiones representado como un carnero con cuatro cabezas. Esta identificación solar implica la reintegración y unión con Él, el que «otorga sus *ban* en millones [*hehu*] de formas», donde *hehu* viene a significar la inconmensurabilidad de los miembros o atributos del ilimitado cuerpo teofánico de Amón, manifestados «en Su nombre», es decir, de acuerdo con los patrones arquetípicos. En la forma del Intelecto solar que se revela a sí mismo, Dios es «*hehu*, cuyos límites son desconocidos, o el Escarabajo (*jeper*), cuyo cuerpo es también desconocido» (*Leiden stela*, V, 70). Obra como la omnipresente luz inteligible del Solitario Uno, que creó los gloriosos *ban* de los dioses menores y de los humanos (*Pap. Berlin*, 3030, 8-9).

Amenhotep se vuelve en verdad divino por ser «seguidor de Thot y haber nacido del noble Hapu, hijo de Amón». Así pues, Amenhotep pertenece, *a priori*, a la cadena solar (a la *seirá* neoplatónica) que desciende del reino noético. Por su condición de escriba real, «el sabio Amenhotep, hijo del heraldo viviente Apis, sacerdote de Amón y amado hijo suyo, de firme corazón, señalado por Seshat, divino vástago de Thot», es llamado a guardar el orden cósmico (desempeñando, por tanto, una función avatárica) y a enseñar a los seguidores ya purificados el camino de regreso a la barca solar de Amón-Ra.

Hapu, el padre terrenal de Amenhotep, se interpreta como el sagrado buey Apis, y su madre, como Hathor-Idit, la justa (*maajeru*), la madre del dios. Además de Apis y

Hathor, Amenhotep es iniciado por sus padres espirituales, Thot y Seshat (Sesheta). Como perfecto gnóstico que ha llegado a realizar su Identidad divina (*Ba*), está unido al *pléroma* arquetípico, identificado con Thot, y, de acuerdo con su rango divino, es representado portando el disco de la luna creciente, lo que hace de él el «Hermes tebano». Integrado de este modo en el panteón tebano oficial, Amenhotep formula oráculos e irradia desde el más allá la *baraka* sanadora.

Según Porfirio, «Hermes, con sus atributos dorados —que en realidad no son otros que los del *lógos*—, acude al encuentro del alma y con claridad señala el camino hacia el objetivo» (Stob., *Ecl.*, I, 51). Amenhotep desempeña esta misma función, por lo que sus seguidores y devotos tienen la esperanza de unirse con él y con Imhotep en la vida después de la muerte para atravesar la Duat osírica, y no como separadas e ilusorias almas individuales, sino en la forma de sus Señores protectores, es decir, de los *ban* de Amón ya integrados en Dios.

En las antiguas inscripciones de los sarcófagos egipcios (*Catálogo del Cairo gen.*, 6234), Dios, bajo la «pitagórica» máscara teológica del Thot matemático, dice lo siguiente:

Yo soy Uno que se transforma en Dos.

Yo soy Dos que se transforman en Cuatro.

Yo soy Cuatro que se transforman en Ocho.

Y a pesar de todo, Yo soy Uno.

Esta procesión empieza en la Mónada (que conserva los principios seminales contenidos en los números) y se ve transformada en la infinitud de la Díada, a la que los neopitagóricos llamaban «justicia», «Rea» e «Isis». De acuerdo con *La teología de la aritmética* (atribuida a Jámblico), los

pitagóricos siguen las doctrinas egipcias al denominar «Proteo» a la Mónada, pues «Proteo era en Egipto un semidiós capaz de adoptar cualquier forma y contener las propiedades de cualquier cosa».⁴⁵

Según Pitágoras, la Tétrada representa la «superficie» y «cuatro son los fundamentos de la sabiduría –aritmética, música, geometría, astronomía–, ordenados como 1, 2, 3, 4».⁴⁶ La Óctada produce el volumen (es el primer cubo) y sus ocho integrantes son llamados los «padres y madres de Ra», es decir, la Ogdóada de Hermópolis oculta en las profundidades de Nun. Esta Ogdóada trascendente hace germinar, a partir de sus propias semillas, brotes dorados escondidos en el loto oculto que florece a la existencia como el primigenio loto noético de Ra, el principio de la luz divina que constituye el cosmos inteligible.

Un hijo y seguidor de Thot, por ser su imagen microcósmica, ejercerá de mediador con la unidad metafísica y contemplará el orden formal que brota de la incomprensible Unicidad y regresa a su Fuente suprema.



Tercera parte

En el reino de la semiótica divina

Capítulo 1

El icono ramésida y las tres hipóstasis de Plotino

La antigua civilización egipcia se fundamenta como universo semántico en principios metafísicos según los cuales todo lo que existe son irradiaciones divinas organizadas en la metaestructura semiótica de los *neteru* y otras fuerzas dinámicas que no actúan de cualquier manera, sino que reproducen sus arquetipos espirituales y paradigmas cúlticos. Las matemáticas y la mitología de los cielos se traducen en el reino de las imágenes sensibles de acuerdo con exactas correspondencias entre el macrocosmos y el microcosmos, como si cuanto existe imitara los arquetipos, los números y los precedentes divinos.

El mundo de los *neteru* y los *aju*, que conserva su organización permanente y su forma ideal, dota de estructura al lenguaje y proporciona la iconografía oportuna para que este mundo se vuelva inteligible. Se distinguen claramente «aquí» y «allí», como *entaûtha* y *ekeî* en la filosofía de Plotino. Sin embargo, los distintos reinos ontológicos están por entero integrados y gobernados por las leyes de los mismos patrones noéticos y por la misma *maat*, esto es, por la

misma verdad y justicia. El curso del sol y sus ritmos litúrgicos, convertidos en «texto sagrado» e «icono hierático», constituyen el misterio inmanente a la transformación y al renacimiento solar; funcionan así como modelo de vida, y su filosofía trasciende la muerte y aspira a una inmortalización (*apathanatismós*) solar.

Los *aju*, los poderes iluminadores del mundo sagrado, sustentan el ritualizado y decisivo proceso de transfiguración (*saju*). En un texto del Reino Nuevo se proclama con toda solemnidad que «quien sabe esto» y «quien hace esto» (es decir, quien vive de acuerdo con el intelecto, *aj*, y con sus patrones arquetípicos) «es una imagen del gran Dios». El conocimiento (*gnôsis*) incluye (1) el conocimiento esotérico de la propia identidad suprema, y (2) el conocimiento de los rituales sagrados que mantienen el orden cósmico y la armonía. Ambos se convierten en *prâxis* cültica, filosófica, social y política. Según Jan Assmann:

El universo no sólo se interpreta en función de los actos divinos, como rituales celebrados por los dioses: esta misma interpretación también se escenifica en forma de ritual.¹

Las diferentes ramificaciones de la teología egipcia coinciden con el neoplatonismo (así como con toda la tradición órfico-pitagórica) en que la participación humana en ritos (*teletai*) e intelecciones (*noéseis*) resulta esencial en el esquema divino que sostiene el mundo, esto es, en la manifestación de las energías divinas (*dynámeis*, *sejemu*). Con la búsqueda del origen y del significado de las cosas (*ta prágmata*), tanto en la filosofía como en los ritos sagrados, se pretende contemplar la verdad eterna de la realidad y ascender a lo divino para reunir la identidad primordial arquetípica.

Un texto de comienzos del período ramésida (ca. 1290 a.C.) sentencia que «el dios de esta tierra es el sol en el firmamento. Sobre la tierra [sólo] están sus símbolos [las estatuas divinas]» (*Pap. Boulaq*, 4, 7, 15-16). Proclo se alinea con el pensamiento de los sacerdotes del Reino Nuevo y del período tardío al afirmar que «todas las cosas se presentan en orden lógico, por tratarse de símbolos de los divinos órdenes del ser» (*In Parm.*, VI, 1062).

De acuerdo con la teología solar de Amón-Ra y con la metafísica neoplatónica, los microcósmicos ojos del alma (*hoi tes psychês ophtalmoi*), que imitan a los Ojos divinos en su propio nivel ontológico, se valen de imágenes para ver a los dioses en las luminosas (*augoeidés*) investiduras de sus almas. Los *bau* de los dioses no sólo penetran en las imágenes materiales producidas de acuerdo con las estrictas reglas de la iconografía hierática, sino que también pueden aparecer como visiones (en función de las capacidades receptivas del alma, *epitedeiotés*, y de la semántica del mundo ya establecido como representación) dentro del espacio interior de la imaginación. Cuando el sacerdote egipcio contempla la imagen sagrada de un dios, siente el poder invisible (*sejem*) que irradia la estatua «animada» y bellamente decorada junto con aromas de incienso y aceite. Si por alguna razón el dios se apareciera en su forma epifánica (la visión experimentada por el iniciado), manifestaría la misma irradiación y el mismo inmenso poder. De ahí que Proclo diga:

Los dioses son en sí incorpóreos, pero dado que quienes los ven poseen un cuerpo, las visiones emanadas de los dioses que alcanzan a esos dignos receptores tendrán, aparte de ciertas cualidades propias de los dioses que las envían, algo connatural [*syngénés*] a quienes las reciben [...]. Puesto que las visiones emiten luz divina, poseen efectividad y represen-

tan los poderes de los dioses a través de sus símbolos visibles, permanecerán en contacto con los dioses que las han enviado. Ésta es la razón por la que los inefables símbolos de los dioses son expresados en imágenes y unas veces se proyectan con una forma y otras con otra [*In Remp.*, I, 39, 5-17].

La imagen ramésida extraída del *Libro de las puertas* (división 12, tumba de Ramsés VI, ca. 1143-1136 a.C.) podría interpretarse como una representación simbólica de los principios metafísicos que terminarán convirtiéndose en las tres hipóstasis divinas de Plotino (204-270). El icono personifica a Nun mediante una figura que sostiene en alto la barca solar. Era habitual que los egipcios representaran a los dioses, en especial a Ra en sus diversas formas, viajando en ese tipo de barcas. Las barcazas ceremoniales se utilizaban con fines cúlticos. Las dos barcas de Ra, *Mandyet* y *Mesket*, se representan a menudo encima de los jeroglíficos para «cielo» (*pet*) y «lago, estanque» (*she*). Al alzar la barca (*uia*) de Ra se manifiesta y establece el espacio luminoso (*Shu*), o «lugar» noético inicial (simbolizado por Heliópolis), dentro del Océano que contiene el inmanifiesto Huevo primordial del *kósmos noetós*. Este acto teogónico del alzamiento de la corte de los dioses es lo que hace que el cosmos inteligible se manifieste por entero en su forma arquetípica. El escarabajo Ra-Jepri en la barca sagrada es la forma de Ra, el Creador solar, que cobra existencia (*jeper*; el término *jeperu* significa «teofanías, irradiaciones, manifestaciones»).

En la parte superior de este icono del *Libro de las puertas* vemos el cuerpo de Osiris arqueado hasta cerrarse en un círculo mientras es abrazado por la uniformidad de las Aguas. Sus brazos sostienen a la diosa Nut (el Cielo), que está boca abajo y agarra el disco solar (*aten*), símbolo su-

premo de la Luz inteligible. Hay dos inscripciones: «Éste es Osiris, él rodea la Duat» y «Ésta es Nut, ella recibe a Ra».

El sol, visible e invisible, desempeña un papel central en el culto teúrgico. Gregory Shaw afirma que «los misterios teúrgicos fueron misterios solares»² y que la luz del sol como fuente de poder, «más allá de una analogía conceptual del Demiurgo noético, fue el *synthema* del mismísimo Uno».³

De acuerdo con la lectura neoplatónica, Nun debería ser equivalente al Uno (*to hén*), la suprema e inefable fuente de todo. El solar Ra (o Atum-Ra) sería el Intelecto divino (*Noûs*), mientras que su sagrada barcaza, con los dioses en pie a bordo, constituiría y articularía el cosmos noético de las Ideas divinas, de los luminosos intelectos y de los principios inteligibles (*archaí, theoi*). Osiris rodea la Duat, el sutil mundo interior del Alma divina en su faceta macrocósmica. De modo muy parecido se completan las tres hipóstasis plotinianas de la realidad divina, tal como se presentan, por ejemplo, en *Enn.*, V, 1. Es de suponer que el mundo físico debería localizarse dentro del círculo osírico.

Ideas idénticas o muy semejantes, a veces en referencia a divisiones metafísicas, pueden expresarse mediante un gran número de imágenes míticas y construcciones teológicas diversas. Plotino expone asimismo que el universo yace en el Alma, la cual es análoga a Osiris o a Isis-Hathor en su forma de vaca celestial. El Alma, el *Ba* de Amón, o el aliento de Shu en el ámbito psíquico de Osiris, «lo sostiene [al universo] y nada es sin su parte de alma. Es como si una red inmersa en el mar tuviera vida propia, pero fuera incapaz de hacer suyas esas aguas en las que se encuentra. El mar está extendido por completo, mientras que la red se extiende con las aguas hasta el límite de sus posibilidades, porque ninguna de sus partes puede estar en ningún otro lugar que en el que se encuentra» (*Enn.*, IV, 3, 9, 36-42).

En el capítulo 153a del *Libro de los muertos* se describe la imagen de una red tendida desde el cielo hasta la tierra. Exactamente igual que el Uno (el primigenio océano de Nun) contiene el mundo eterno de las Ideas y todo lo demás, así el eterno mundo divino (el círculo osírico, trascendido por el círculo de Ra) contiene el mundo temporal. De acuerdo con Arthur Hilary Armstrong:

Es como si estuviéramos en el interior de un gran animal cuyas huellas vemos por todo el mundo. No cabe duda de que, por ser *psyché*, somos también ese animal; por tanto, si pensamos por dónde debemos buscarlo, podemos concluir que en nuestras presentes circunstancias se halla dentro de nosotros.⁴

Como ocurre en el neoplatonismo con el supremo e inefable Uno, lo más habitual es que Nun se describa en términos negativos. Es la oscura, informe e inerte potencialidad que trasciende el Ser, la Vida y la creadora Inteligencia solar. Mientras que la Duat osírica y la barca solar de Ra albergan las formas psíquicas y espirituales, todas las formas se disuelven sin dejar rastro en las oscuras «aguas» de Nun, el abismo más allá del Ser que trasciende todas las categorías del conocimiento y que, por tanto, sólo puede describirse en términos negativos. Esta manera de expresarse es propia de la teología negativa ramésida de Amón (elaborada durante la XIX dinastía, 1295-1188 a.C.), pero también la encontramos en el misticismo neopitagórico que floreció más de doce siglos después en la Alejandría ptolemaica y romana.

Capítulo 2

De vuelta a la propia estrella nativa

Para los teólogos del antiguo Egipto, el entramado de la existencia está compuesto por los *medu neter*, es decir, por las palabras e imágenes divinas que se manifiestan en los distintos niveles de la autorrevelación de Dios. En cuanto *medu neter*, los jeroglíficos (en griego, *hierós* significa «sagrados», y *glyphé*, «tallar, esculpir») no eran signos arbitrarios sino (1) Ideas invisibles con (2) sus correspondientes iconos semióticos visibles que brotaron de la boca de Dios y germinaron en las conexiones arquetípicas y ontológicas que yacen en la naturaleza de las cosas.

En algunos aspectos, los jeroglíficos constituyen el tapiz pleno de significado de la existencia y sus organizadas características formales. Tallados y pintados, son reflejos sensibles e imágenes de los verdaderos «jeroglíficos» situados en el ámbito de las divinas Formas abrazadas por el divino Intelecto de Atum-Ra. Por tanto, esta escritura dada por Dios muestra el auténtico rostro de las cosas, su *éide*, y revela el juego de sus interconexiones, que hallan mejor expresión en la «etimografía» mística que en la «etimología»,

tan apreciada por los gramáticos griegos y por sus sucesores modernos en el campo de la filología. El énfasis exclusivo en la etimología descansa sobre la fe en el carácter revelador del lenguaje hablado, no en los coloridos símbolos visuales y los iconos gráficos con los que explícitamente se constituye la misteriosa coherencia del universo.

En los signos de la escritura egipcia se reconocían imágenes de las palabras de la creación, concebidas y pronunciadas por Ptah y grabadas por Thot. Puesto que la escritura simbólica de los sacerdotes egipcios se consideraba una imitación de la demiurgia divina, tenía una función teúrgica y gozaba del poder sacramental de la elevación, revelado, por ejemplo, a través de las inscripciones y decoraciones que encontramos en las paredes de los templos del período tardío, época en la que el corpus del conocimiento cúltico se erigió de acuerdo con su propia gramática simbólica en forma de construcción arquitectónica equivalente al arquetípico Libro de las Formas.

El Libro de las Formas lo escribió Thot al comienzo de las manifestaciones y permanece inalterado en el cosmos noético mientras se repite sin cesar en el reino de las composiciones psicosomáticas y de sus particulares destinos. Dice el difunto en los *Textos de los sarcófagos*:

Yo soy uno de los ministros del Maestro de las Cosas, el que guarda el Libro de las Formas [CT, 335].

Robert Thomas Rundle Clark afirma que, de acuerdo con el concepto egipcio de las «Formas», esta «idea cuasifilosófica» puede ampliarse hasta significar «estados de desarrollo, especies y signos visibles». La doctrina platónica reconoce que «la forma es esa especie de ser siempre idéntico a sí mismo, increado e indestructible, que nunca

recibe nada que venga de fuera, como tampoco nada de lo que contiene la abandona para dirigirse a otra cosa; invisible e imperceptible para los sentidos, su contemplación se concede en exclusiva a la inteligencia» (*Tim.*, 51e-52a). Esta doctrina ya está presente y elaborada en el sistema teológico egipcio.

El Egipto terrenal (con el que se simboliza el mundo entero) y todos los elementos de su topografía son admirados como imagen del Egipto celestial. La tierra de Kemet, por su parte, es imagen del Paradigma divino, visualizado y representado por los cielos, por donde fluye el Nilo celeste y cuyas aguas surcan los seres divinos.

Las enseñanzas pitagóricas y platónicas suponen que las estrellas fueron almas o sus residencias arquetípicas (cuando no los propios arquetipos resplandecientes), de acuerdo con el prototipo egipcio explícitamente evolucionado desde el tiempo de las pirámides. Para los platónicos, *aithér* (en sánscrito, *ākāśa*) es la sustancia de la que está hecha el alma, o, expresado con propiedad, su vehículo estelar; es la sutil sustancia que, según se dice, respira el universo, esto es, el «discurso» que emergió de la boca de Amón en la forma del aliento dador de vida de Shu. El *ba* de Shu es el elemento del aire. En el *Libro de los muertos* (fórmula 38a, para nutrirse del aire en el reino de los muertos), el difunto dice lo siguiente:

Yo soy Atum, el que asciende del Abismo a las Aguas Celestiales. Yo he tomado asiento en el Oeste y he dado órdenes a los espíritus que tienen ocultos sus asientos, porque soy el León Doble y en la barcaza de Jepri se me aclama. Yo me alimento en la barca de Ra y así me hago fuerte, en ella vivo y del aire me nutro, y bebo.

Es en las estrellas donde moran los muertos, pues el alma tiene su propia existencia separada del cuerpo mortal. El *ba* pertenece al Cielo; el *jat*, a la Tierra. En palabras del iniciado órfico:

Yo soy hijo de la tierra y del cielo estrellado, pero mi verdadera naturaleza pertenece sólo al Cielo [Kern, *Orphicorum fragmenta*, 32b].

Esta idea, tan próxima a los tempranos sistemas de la vida después de la muerte que encontramos en las *upaniṣad* y en las enseñanzas órficas, está atestiguada por primera vez en textos egipcios. Según Platón, las estrellas fijas fueron creadas como eternos animales divinos que permanecen en un mismo lugar y siempre rotan de la misma manera (*Tim.*, 40b). Por tanto, es inevitable que cada alma regrese a su estrella nativa. Para los egipcios, «llegar a ser una estrella» constituye el propósito de la ascensión teúrgica, tomando como modelo el *mi'rāj* del rey, hijo de Ra. Las estrellas, como símbolos visibles de las Ideas noéticas, son los rostros espirituales de las almas transformadas de los difuntos y se juzgan divinas (*neteru*), pues las almas divinizadas se consideran dioses. El alma de un gnóstico llega incluso a desempeñar el rol del Creador, el Señor de la totalidad, tras tomar posesión de sus atributos, mostrando que Él es el Señor de la Vida y participando en el trabajo demiúrgico del Creador.

La iconografía de los dioses se construye como un sistema de alusiones simbólicas a la función y a la naturaleza esencial de los principios metafísicos que dirigen el trabajo demiúrgico completado a través de los *medu neter*. Por eso los jeroglíficos reciben el nombre de «dioses» y los signos individuales de la escritura se equiparan a dioses concre-

tos. Los dioses habitan en los *medu neter*, es decir, en los jeroglíficos, igual que en las imágenes del culto, las cuales se crean siguiendo los mismos procedimientos que los jeroglíficos. La propia semiología de los dioses (sus clases, rangos, epifanías, interconexiones, funciones, separaciones y unificaciones) es una manera de «escribir» la realidad, de elaborar el tapiz manifiesto de los nombres y los atributos divinos.

El ontológico poder *heka* de la demiurgia y de la «magia» sólo puede operar a través de nombres específicos. Cada nombre (*ren*), como manifestación de uno de los «rostros» de Atum, la plenitud de las realidades noéticas, tiene su propia sustancia eficiente y, por tanto, el poder para constituir ciertas realidades. De ahí que los nombres constituyan la naturaleza esencial de todas las entidades vivientes y una especie de «sustancia nutricia» y marca principal de su identidad. Cada nombre, epíteto o imagen visible realza la verdadera presencia del dios o de cada ser particular designado por ese nombre y representado por esa imagen. La extensión de los nombres divinos aplicados a un dios indica el horizonte de su presencia y el alcance de su dominio.

El gnóstico penetra en el inefable silencio cuando trasciende el reino de los nombres. Algo semejante sucede al final de la ascensión teúrgica, cuando el rey es asimilado por el Dios supremo y esta unión se confirma diciendo: «Su Madre desconoce su nombre» (*PT*, 394c).

Capítulo 3

Fundamentos arquetípicos de los signos y colores de los jeroglíficos

En la teología egipcia, Nun se representa en ocasiones bajo la efigie de la serpiente primordial, se denomina «el ser más antiguo» o «el proveedor de los atributos» (*Ne-heb-ka*) y contiene en sus repliegues toda la creación posterior. En su origen, esta serpiente no se distingue de Atum, el guardián de la oculta plenitud de las Formas. Atum se procura un lugar entre los anillos de la serpiente primordial y entonces comienza a definirse, a distinguirse de Nun como la piedra inteligible *ben-ben*, el Ser compacto. «Curvándose sobre sí mismo» y «haciéndose sitio en medio de sus anillos» (*CT*, 321), Atum introduce el fundamento arquetípico de una serie de subsiguientes actos creadores.

Damascio, el último «sucesor» (*diadochós*) de la Academia neoplatónica de Atenas, menciona el «abismo hipercósmico», o «santuario de silencio» (*De princip.*, I, 84), que condensa todos los mundos (*ibid.*, III, 91). Esta Noche órfica es el reino de los todavía inmanifiestos dolores del parto de las Formas noéticas. Por debajo de este *ápeiron* (no

sometido a la procesión ni al orden numérico), más allá de la esencia (*ousía*) y de la inteligencia (*noésis*), se encuentra la causa del Ser.

Para Damascio, «el hombre arquetípico y perenne» (*ho koinós kai aídios ánthropos*) es el paradigma de las especies y el objetivo de toda existencia. Somos imágenes de las entidades noéticas y efigies de los desconocidos *synthémata* divinos. Sin embargo, la hiperignorancia (*hyperagnosía*) es, según Damascio, el estado natural de nuestra mente (*ibid.*, I, 84). Esta ignorancia metafísica es herencia directa del inefable más allá del Ser, cognoscible a través de medios no intelectuales: el olvido de todas nuestras nociones filosóficas, el rechazo de toda definición, el vaciado de la mente y, abandonándonos a una completa pasividad (como el cuerpo de Osiris una vez que el yo individual ha sido aniquilado), la unión mística en un destello de trascendencia.

La momia de Osiris, en su propio nivel psíquico de intermundo (o *barzaj*, por usar el término sufí), refleja la inercia primordial y es representada por una figura boca abajo sin marcas que la distingan. En este estado, Osiris recibe el nombre de *aru*, «forma», entendida en un sentido pasivo y muy general, como una «figura indefinida» que todavía ha de ser despertada e «informada» por la activa y vivificadora «forma» de Ra. La apariencia de las cosas revestía una enorme importancia simbólica para los antiguos egipcios, que consideraban la forma visible una imagen del *eídos* invisible.

En cuanto al simbolismo de las formas, Richard H. Wilkinson distinguía entre niveles primarios y secundarios de asociación. En el nivel primario, la forma de una cosa sugiere conceptos, ideas o identidades con los que está directamente relacionada, por ejemplo, un dios concreto y los conceptos vinculados a esa deidad. En el nivel secundario,

la forma de una cosa se relaciona con otra forma diferente que tiene su propia importancia simbólica.⁶

La forma es inseparable del color y de otras propiedades cualitativas. Por tanto, el color de cualquier objeto será una parte integral de su naturaleza, de su existencia interior y exterior. El término para hacer referencia al color, *iuén*, es sinónimo de «sustancia», «naturaleza», «existencia», «apariciencia externa» y «carácter». Considerados aspectos inmutables de la realidad, los colores (junto con las figuras y sus contornos, los sonidos y las proporciones) se utilizan en las prácticas rituales y en el arte para revelar (1) la naturaleza esencial del objeto retratado y (2) la íntima relación entre el color y el propio ser.

El color tiene de por sí relevancia teúrgica y mágica. Para los alquimistas egipcios, las valiosas propiedades de las piedras y los metales están condicionadas en gran medida por sus colores, que ponen de manifiesto su naturaleza interior e indican el estado de su transmutación, en analogía con los estados por los que transita el alma al transformarse. Dado que el color se consideraba una especie de actividad o de *pneûma* (el aliento de Shu) que podía sustraerse de una sustancia e infundirse en otra, el concepto de «tinturas» (*baphikái*) desempeñaba un papel de gran importancia en el proceso del trabajo alquímico. En el color de las plantas se veía su *pneûma*. De acuerdo con el famoso alquimista Zósimo de Panópolis:

Demócrito denominaba «sustancias» a cuatro cuerpos, a saber, el cobre, el hierro, el estaño, el plomo [...]. Todas estas sustancias son empleadas en las Dos Tinturas [la del oro y la de la plata]. Los egipcios estimaban que todas las sustancias se producen a partir del plomo, por lo que será del plomo de donde vengan los otros tres cuerpos.⁷

Tomando el plomo como una especie de materia prima, el primer problema que uno debía afrontar al tratar de convertirlo en otros metales (similar al de la tentativa de transformar la oscuridad mortal del *jat* en la inmortal luz dorada del *sah*) era el de cambiar su color.

Cada jeroglífico es una pequeña imagen simbólica con su propio color o combinación de colores en relación con las diferentes cualidades divinas. La conexión entre los signos escritos (o las imágenes) y las representaciones figurativas a mayor escala (que nuestra cultura actual llama «objetos artísticos») es muy estrecha. Por eso los jeroglíficos individuales serán tomados como modelos para las composiciones artísticas parciales o completas con las que se traducen los *medu neter* a objetos cotidianos, mobiliario, pinturas, relieves, esculturas seriadas y obras arquitectónicas. Así pues, todos los objetos de arte sagrado y artesanía serán prolongaciones de «las palabras de los dioses» y, por tanto, manifestaciones ontológicas y cúlticas de Ptah.

Esta interacción u oscilación entre escritura y representación pictórica, entre imagen y texto, viene a significar que ambos representan la misma realidad interior y que son *medu neter*. De hecho, la palabra empleada para designar la escritura jeroglífica se refiere también al dibujo y a la pintura. Imagen y texto remiten a la «escritura» revelada por Thot sin diferenciarse una de otra. De ahí la ausencia de límites entre los signos escritos y los signos icónicos. Según apuntó Richard H. Wilkinson:

Los signos jeroglíficos constituyen la base de la iconografía egipcia, la cual —a semejanza de las inscripciones escritas— guarda relación con las funciones rutinarias de hacer declaraciones claras y a menudo específicamente simbólicas.⁸

En todas las culturas tradicionales, el simbolismo es inherente a la forma, hasta el extremo de considerar el símbolo aquello a lo que en cierto sentido se da expresión, es decir, el *ba* del dios.

Capítulo 4

Ideas y símbolos divinos

La llamada «teoría platónica de las Ideas» no es algo que Platón inventara; el concepto de las relaciones entre los arquetipos inteligibles y sus imágenes fue central en el pensamiento egipcio y en el mesopotámico desde sus remotos comienzos. La verdadera novedad fue la racionalización de esta teoría y la consecuente separación respecto de su marco mitológico inicial y de su propia «integridad teúrgica» al adaptarse al logocentrismo dialéctico y al gusto de los sofistas de aquel tiempo. Habiendo quedado reducida al nivel del abstracto razonamiento dianoético y de sus «universales» mentales, esta «teoría» se vio empobrecida e implicada en la incesante discusión acerca de las realidades que no pueden revelarse íntegramente a la inteligencia discursiva y, por tanto, aparecerán siempre como contradicciones lógicas. El «lenguaje» simbólico de las visiones fotográficas, de las imágenes, de los colores y de los aromas y los sonidos litúrgicos se desprecia o abandona en favor del monopolio del discurso racional, cuya apertura es limitada pero cuyas pretensiones metafísicas son absolutas. Por eso toda discu-

sión en torno a las Ideas termina siendo demasiado antropocéntrica, restringida a la dimensión del discurso humano.

Esta apasionada creencia en el omnipotente poder de la racionalidad y sus categorías es en sí irracional, ya que ninguna verdad intelectual puede comunicarse mediante formas discursivas. La estructura del lenguaje hablado resulta inapropiada para la expresión de ciertas verdades y realidades elevadas. En su *Comentario a las categorías de Aristóteles*, Simplicio expone que, aunque las categorías sean empleadas semánticamente en referencia a cosas reales, habrían de verse como entes conceptuales (*noémata*) que o simbolizan o son imágenes de sustancias genuinas (*symbolon oúsa tes en toîs oûsin ousías*), y no como realidades (*In Categ.*, II, 19).

El discurso es una actividad externa propia de las almas que se han encarnado, por lo que la filosofía restringida al pensamiento discursivo racional encontrará los mayores obstáculos para aprehender la verdad divina y sus Formas trascendentes. Sin embargo, los jeroglíficos, *medu neter*, son símbolos e imágenes para la contemplación: funcionan como medios de elevación. A este respecto, los jeroglíficos son análogos a los divinos *synthémata* de los neoplatónicos, es decir, a los signos teúrgicos pertenecientes al reino noético.

Los *synthémata* caldeos y neoplatónicos también aluden a símbolos usados en rituales, ya que la cosmogénesis se pone en escena como un rito celebrado por los dioses. El proceso de descender y ascender mediante símbolos (*symbola*, *synthémata*) y jeroglíficos constituye el camino por el que transita el *ba*: el alma se mueve a través de la Duat como si cruzara un dinámico campo semiótico, «El libro de Osiris», compuesto por los nombres y los atributos ontológicos de la identidad divina. La realidad manifiesta es en sí una construcción erigida a partir de los *medu neter*. Sólo al

nivel de los sentidos humanos cristalizan las «palabras divinas» en la escritura icónica y en los objetos del arte sagrado. De acuerdo con Proclo, para quien el alma era un símbolo específico (similar a una estatua animada o a un jeroglífico) del Uno destinado en última instancia a la asimilación con Dios:

El alma se compone de palabras inteligibles a partir de los *symbola* divinos, algunos de los cuales provienen de ideas inteligibles, mientras que otros lo hacen de las divinas hénadas. De hecho, nosotros somos iconos de las realidades inteligibles y estatuas de *synthémata* incognoscibles [*Phil. chald.*, 5, 8-11].

Entendido como un jeroglífico, como una «palabra» salida de la boca de Atum, el *ba* debería verse como un elemento textual de un «texto» mucho más amplio: *jeperu*, la realidad teofánica. El *ba* humano se representa como un ave, en general un halcón, con cabeza humana; de este modo, se convierte en una imagen-signo que puede desplazarse por el interior del «texto» iniciático que componen las figuras, los símbolos y las imágenes restantes, pues la ascensión se desarrolla a través del desvelamiento de los nombres sagrados, de los elementos del discurso divino, es decir, de los *medu neter*. En palabras de Proclo:

Aunque se los vea con una figura, los dioses carecen de ella. La figura no está en ellos, pero es parte de la visión; puesto que el vidente es incapaz de ver sin figura aquello que tiene figura, lo que se ve de manera figurada se corresponderá con la naturaleza del vidente [*In Remp.*, I, 40, 1-4].

El alma, al ver las figuras representadas en la imaginación y ser golpeada por su belleza, admirará aquellas Ideas de

las que proceden tales figuras. De esta manera, la iniciación suprema (hacia la trascendencia de Amón, o de Atum) no se produce mediante la discriminación racional o la inteligencia, sino mediante el silencio más sublime:

La iniciación [*mýsis*] y la revelación [*epopteia*] son símbolos [*sýmbolon*] del silencio inefable y de la unión con lo inteligible por el método de las revelaciones místicas [*Plat. theol.*, IV, 9, 193, 15-16].

De acuerdo con Sara Rappe, «la forma más elevada de hermenéutica neoplatónica podría considerar la filosofía, en última instancia, una mera ficción».⁹ Esta postura tan radical la estableció Damascio, que, en un intento por promover una vía estrictamente no dual hacia la oscuridad de Nun, lo Inefable, se mostró crítico no sólo con las premisas metafísicas de la filosofía de Proclo, sino también con la discursividad en cuanto tal:

El conocimiento se da mediante la visión intuitiva o el si-logismo, o se reduce a una especie de visión diluida y oscura con la que las cosas se ven desde la distancia, por decirlo de alguna manera, pero a expensas de la necesidad lógica; o bien [el conocimiento] es una engañosa forma de razonar que ni siquiera puede operar a distancia, pues como mucho se limita a concebir ciertas ideas basándose en otras. Lo que reconocemos por medio de este pensamiento es el orden material o la privación de éste, o, en general, aquello que carece de realidad [*De princip.*, I, 67].

Sin embargo, como ya apuntó Titus Burckhardt, aunque la espiritualidad (en un sentido apofático y como sabiduría perenne que trasciende sus vehículos formales) sea

independiente de la forma, esto no implica en modo alguno que no pueda ser expresada y transmitida por algún tipo de forma.¹⁰ Cabría añadir que sin un soporte formal no sería posible transmitirla, pues la trascendente Realidad divina está más allá de toda comprensión y experiencia humana. Si el estilo del «arte sagrado», con el que se sostiene la espiritualidad de toda civilización tradicional, es perpetuado por el poder del «espíritu inmanente», y por tanto no puede imitarse desde fuera, entonces la «teoría de las Ideas» podría expresarse por medio de diferentes formas sustentadas por diferentes revelaciones. La tradición egipcia de los *medu neter* no puede traducirse al discurso racional de los griegos sin perder sus características esenciales y sus significados esotéricos imbuidos en las formas, las figuras, los colores y los rituales que los acompañan. A lo que Burckhardt añade:

La forma ocupa un lugar en el orden sensible en virtud de su esencia cualitativa, de manera análoga a la verdad en el orden inteligible; ahí reside la importancia de la noción griega de *eîdos*. Del mismo modo que una forma mental, por ejemplo, un dogma o una doctrina, puede reconocerse como el adecuado, aunque limitado, reflejo de una Verdad Divina, una forma sensible puede remitir a una verdad o realidad que trascienda el plano de las formas sensibles y el plano del pensamiento.¹¹

Capítulo 5

Interpretación simbólica de la escritura jeroglífica

Hay académicos contemporáneos que piensan que Plotino malinterpretó de principio a fin la función y la esencia de los jeroglíficos egipcios. Sin embargo, Plotino no hace más que reflejar la tradición egipcia, la cual, al menos desde el llamado «renacimiento etíope-saíta» (760-525 a.C.), dejó establecidos los fundamentos para las posteriores escuelas alejandrinas de filología y elaboró la teoría de los aspectos simbólicos o criptográficos de la escritura jeroglífica, que no guarda relación con los significados fonéticos convencionales. Junto con las escrituras jeroglífica, hierática y demótica, hay una cuarta categoría que podemos llamar «simbólica». Los contados casos de inscripciones deliberadamente enigmáticas datan del Reino Antiguo, pero no fue hasta la época ptolemaica cuando las fronteras entre la escritura jeroglífica al uso y la enigmática y simbólica criptografía se volvieron borrosas. Plotino transmite con suma fidelidad la teoría sacerdotal cuando dice:

Entonces, la verdadera sabiduría es sustancia y la verdadera sustancia es sabiduría [*he ara alethiné sophía ousía, kai he alethiné ousía sophía*]; así, el valor de la sustancia viene de la sabiduría, pues es por tener su origen en la sabiduría por lo que es una verdadera sustancia. Por eso no serán verdaderas sustancias todas aquellas que no sean poseedoras de sabiduría por haberse convertido en sustancias a cuenta de alguna otra sabiduría pero sin poseer la suya propia. Uno no debería suponer que, en el mundo superior, los dioses o los «extremadamente bienaventurados espectadores» se limitan a contemplar proporciones; por el contrario, todas las Formas de las que venimos hablando son en ese mundo bellísimas imágenes [*kalá agálmata*], como las que alguien imaginó que existen en el alma del hombre sabio, es decir, imágenes no pintadas sino reales [*agálmata de ou gegramména, alla ónta*]. Ésta es la razón por la que los antiguos decían que las Ideas son realidades y sustancias.

Yo creo que los hombres sabios de Egipto [*hoi Aigyptíon sophoi*] también entendieron esto, ya fuera por conocimiento científico [*epistéme*] o innato, y que cuando deseaban significar algo con sabiduría [*día sophías*] no usaban las formas de las letras, las cuales siguen el orden de las palabras y las proposiciones, e imitan sonidos y la enunciación de sentencias filosóficas, sino que, dibujando imágenes [*agálmata*] e inscribiendo en sus templos una imagen [*ágalma*] concreta de cada cosa en particular, ponían de manifiesto la ausencia de discursividad en el mundo inteligible; es decir, cada una de estas imágenes es un tipo de conocimiento y de sabiduría [*epistéme kai sophía hekáston estín ágalma*] y, a la vez, un sujeto de sentencias, pero no de discursos o de deliberaciones. Es [sólo] después de que [otros] la descubran cuando da comienzo una representación de alguna otra cosa a partir de su concentrada unidad, y entonces la imagen se despliega y expresa en discursos que ofrecen

las razones de por qué las cosas son como son [*Enn.*, V, 8, 5, 15-6, 12].

Para leer la enigmática superficie de una escritura que trasciende las convenciones ordinarias se precisa, además de calma interior y concentración mental, el necesario conocimiento metafísico de sus analogías y asociaciones. Cuando un signo es carácter escrito y figura pictórica, y a la vez símbolo divino para la contemplación, se alcanza cierto grado de polisemia y, a consecuencia de la naturaleza icónica del jeroglífico, se abre el Ojo del alma. En su culmen, la hermenéutica espiritual deviene una búsqueda imaginativa que conduce a la visión interior y a la experiencia de la presencia divina. Para Jan Assmann, el arabesco o la escritura ornamental árabe se caracteriza por un tipo similar de polisemia:

El equivalente al ornamento arábigo-islámico en la caligrafía egipcia es la composición figurativa.¹²

En el Egipto del período tardío, el conocimiento escrito era inseparable de los ritos y se organizaba y presentaba mediante un complejo sistema de decoración de templos o tumbas que, poco a poco, se fue convirtiendo en un saber secreto, parcialmente oculto por las formas estéticas del arte sagrado. Los elementos de belleza y su verdad metafísica, así como «la relación casi mágica» que se establecía entre la presencia sacramental del prototipo y su símbolo, son examinados en profundidad por Frithjof Schuon:

Según Plotino, todo elemento de belleza o de armonía es un espejo o un receptáculo que atrae la presencia espiritual hacia su forma o su color, si es que se puede expresar así; si esto

es cierto para los símbolos sagrados, también lo será, aunque de un modo menos directo y más difuso, para todas las cosas armoniosas y, por tanto, verdaderas. Así pues, un ambiente artesano hecho de sobria belleza —aquí no tiene sentido la ostentación, excepto en casos muy especiales— atrae o favorece la *baraka*, la «bendición»; no es que cree la espiritualidad, no más que el aire puro pueda crear la salud, pero este ambiente es en todo conforme al espíritu, lo que ya dice mucho y en el aspecto humano es lo normal.¹³

El rico repertorio de los signos icónicos y el número de maneras de leerlos y entenderlos crecen enormemente en el Egipto del período tardío. De esta forma, la escritura convertida en esotérica pasa a ser accesible sólo para los sacerdotes iniciados. En palabras de Jan Assmann:

El error de los griegos no fue interpretar la escritura jeroglífica como un código secreto en lugar de como un sistema de escritura corriente. De hecho, los egipcios la transformaron en un código secreto y así la describieron a los griegos. El verdadero error de los griegos fue identificar la importancia estética de la criptografía con la caligrafía.¹⁴

Esta interpretación de la escritura, más simbólica que convencional, está asociada a los objetivos metafísicos de los teólogos de las dinastías XXV-XXVI. En ese tiempo se hizo más explícita la versión egipcia de lo que vendría a ser la «teoría de las Ideas» —la cual brota con naturalidad de las doctrinas del Reino Nuevo en relación con la teología del *Lógos* creador y del *ba*—. Shabaka, el faraón de origen etíope que ascendió al trono en el 716 a.C., y su sucesor, Shebiktu, procuraron restablecer las tradiciones menfitas del Reino Antiguo mediante un exhaustivo programa de regeneración

del culto y la *paideía* teológica, con el fin de restaurar los paradigmas metafísicos y la santidad de la tierra de Egipto. Se elevó la imagen de la pretérita Edad de Oro hasta el rango de modelo normativo para el presente, enfatizando la importancia de los arquetipos divinos encarnados y reflejados en la escritura.

La restauración etíope continuó con las tradiciones cosmogónicas, o cratogónicas, de la teología ramésida de Ptah, en un intento por revelar sus valores hieráticos y significados internos. A la piedad del rey se le concedió un valor paradigmático: la pureza «filosófica», la devoción y la sabiduría del faraón reinante se vertían en forma de bendición sobre las tierras sagradas de todo Egipto, como si la energía noética se trasladara de los arquetipos a sus recipientes rituales, sus paisajes sagrados, sus ciudades (vistas como lugares santos capaces de trascender la muerte) y sus templos, así como a los corazones de los hombres. Las bendiciones, irradiadas por el faraón restaurador de la Edad de Oro, «se interpretaban como el retorno a la condición primordial, cuando el mismísimo creador dirigía la creación».¹⁵

De acuerdo con Assmann, los paradigmas de la regeneración menfita perfilaron los sistemas teológicos de los templos del período tardío, y así (1) establecieron la tríada metafísica y semiótica compuesta por el pensamiento, la palabra y el signo escrito, y (2) desarrollaron un tipo de «escritura objetual» cuyos signos son coextensivos con la totalidad de las realidades del cosmos.¹⁶ Estos conceptos no se inventaron, sino que fueron reformulados y vueltos a enfatizar, pues ya en los reinos Antiguo y Medio las manifestaciones del ser se consideraban un conjunto organizado de palabras salidas de la boca de Atum.

Sin embargo, hasta el advenimiento de las nuevas teologías solares en la XVIII dinastía (1550-1295 a.C.), sólo los

dioses —esto es, la jerarquía de los arquetipos noéticos, y no la totalidad del mundo— eran vistos como salidos de la boca del Creador; aún no se había puesto de relieve el papel de los jeroglíficos en el ámbito de las manifestaciones subsiguientes. Assmann sostiene que la elevación de la escritura jeroglífica a la condición de único medio sagrado capaz de exhibir los rostros visuales de las Formas —coextensivo, por tanto, con la totalidad de las realidades— es la característica más «moderna» de la teología menfita, comparable al relato del Génesis (2, 20) sobre la colaboración entre Dios y Adán en el Paraíso.¹⁷

Capítulo 6

El regreso a la Edad de Oro y los paradigmas que imitar

El alquimista egipcio Zósimo de Panópolis veía en Adán a Thot. Según Zósimo, «el primer hombre, que para nosotros es Thouthos [Thot]», recibe el nombre de Adán, «tomado de la lengua de los ángeles», por parte de caldeos, partos, medos y hebreos. Además, equipara a este Thot con el Adonis asirio, el Atis frigio, el Osiris egipcio (el Thot alejandrino) y el Hermes helénico. Las cuatro letras o los cuatro elementos (*stoicheía*) con los que se compone el nombre de Adán se explican de la siguiente manera: (1) la primera *a* expresa el sol naciente, el aire; (2) la *d*, el ocaso del sol, la tierra; (3) la segunda *a*, el norte, el agua, y (4) la *n*, el fuego consolidado. Zósimo continúa diciendo:

Así, en concordancia con los modelos externos, el Adán sensible recibe el nombre de Thouthos [Thot]. El hombre que está dentro de Adán, el hombre espiritual, tiene un nombre personal y, al mismo tiempo, uno universal [...]. Su nombre universal es *Phôs* [Luz].¹⁸

Puesto que el mundo es creado por la Palabra, Adán o Thot (en forma antropomórfica según el modelo macrántropo de Ptah, imagen esta heredada por la tradición gnóstica y por Zósimo) se lee a partir de las «realidades» inteligibles (las neoplatónicas *ta prágmata*, cuyo significado principal es «realidades noéticas»). Estas realidades inteligibles son pronunciadas para atribuir a los objetos un nombre apropiado.

La XXV dinastía coincide, más o menos, con la época homérica y el llamado «período de influencia oriental» en Grecia (ca. 750-650 a.C.), cuando de Oriente llegaron nuevas habilidades, imágenes y enseñanzas. El contexto histórico, marcado por la expansión asiria por el área mediterránea, el sistema de intercambio comercial bajo el control de los fenicios y el programa egipcio de restauración menfita, impulsó el desplazamiento a Grecia de artesanos orientales, del alfabeto cadmeo y de las ideas metafísicas acerca del *lógos*. De acuerdo con James Henry Breasted, la concepción teológica menfita del cosmos

forma una base suficiente para sostener que las nociones de *noûs* y *lógos*, supuestamente introducidas en Egipto por influencia extranjera en una fecha muy posterior, ya estaban presentes en ese período tan antiguo. Así pues, no hay duda de que la tradición griega que sitúa el origen de la filosofía en Egipto contiene más verdad de la que se le ha concedido en tiempos recientes. [...] La costumbre de interpretar filosóficamente las funciones de los dioses egipcios [que será tan habitual entre los griegos] [...] debió de empezar en Egipto antes de que los primeros filósofos griegos hubieran nacido, y no es imposible que la interpretación griega de sus propios dioses recibiera su primer impulso de Egipto.¹⁹

Cuando el faraón Psamético I se deshizo en torno al 663 a.C. de la opresión asiria y dio comienzo a la XXVI dinastía (saíta) (664-525 a.C.), Egipto se convirtió en el lugar más importante para los mercaderes griegos y los rastreadores de sabiduría (en sustitución de las ciudades de Siria y Fenicia, en gran medida arruinadas por los asirios). Según Walter Burkert, antes incluso del período saíta los griegos ya habían recibido una profunda influencia de la religión, la literatura y las artes orientales, introducidas por figuras itinerantes como videntes y sacerdotes purificadores, «artesanos ambulantes de las artes sagradas» que transmitían sus técnicas adivinatorias, motivos mitológicos y sabidurías.²⁰

Estos videntes y sanadores fueron los directos predecesores de los «artesanos» órficos y dionisiacos que hacían de lo sagrado su oficio (*téchnai*) y llevaban una forma de vida «filosófica» y catártica (*telestikós kai mantikós bíos*) basada en remedios rituales y en liberadoras enseñanzas esotéricas. Como ocurrirá posteriormente en las filosofías helénica y hermética, se enfatizaba el rol del «padre» espiritual, encargado de transmitir el conocimiento a su «hijo» a través de iniciaciones.

Esta transmisión de las artes telésticas y los misterios es una prolongación de antiguas prácticas originales de Mesopotamia y Egipto (en ese momento, desarraigadas de sus templos). En el *Código de Hammurabi* ya se designaba al verdadero artesano como *mar ummani*, «hijo del maestro artesano». De la misma forma, el vidente fenicio se presentaba como «aquel que sabe, hijo del maestro artesano» (*mudu, mar umami*). Algo parecido se puede decir de las artes tradicionales de Ptah e Imhotep. Su sabiduría es esotérica y sólo puede revelarse a los iniciados que pertenecen a la misma «familia» (*génos*).

El Egipto del período saíta (664-525 a.C.) se convirtió en la escuela de los *sophoi* griegos, así como la España islámica lo fue para los filósofos y científicos de la Europa medieval. Al mismo tiempo, cada vez era más importante codificar los memoriales antiguos y crear modelos con los que normativizar el pasado: desde Asiria, donde se llevó a cabo una exhaustiva edición filológica de textos sumerios, acadios, babilónicos y asirios, hasta Grecia, donde se estableció el corpus homérico. Asimismo, de acuerdo con los ejemplos asirios y babilónicos, se seleccionaron y canonizaron las tradiciones en torno al mito del Éxodo.

Las Casas de la Vida que florecieron durante el período saíta sentaron las bases de la posterior tradición filológica y exegético-alegórica, lo que en cierto modo perfiló la imagen de un Egipto sagrado y misterioso que continuó vigente en el transcurso de los períodos ptolemaico y romano. Esta imagen de una sabiduría ancestral se estableció sólidamente sobre el soporte de un «pasado» visualizable al que se podía acceder de manera inmediata en los templos, los memoriales y los libros, y que se experimentaba como presencia divina en el eterno «aquí y ahora».

Fue este Egipto profundamente sacralizado, arcaizado (en un sentido clasicista), canonizado y ritualizado, con sus «casi teatralizadas»²¹ formas culturales (no escogidas al azar sino vinculadas con toda consciencia a los antiguos prototipos), el que encontraron Solón, Pitágoras, Platón y otros. No es de extrañar, por tanto, que la teoría de las Formas y de los Números inteligibles de Platón, junto con el respeto que le merecía el grandioso pasado registrado por los sacerdotes saítas («Ay Solón, Solón, vosotros los helenos nunca seréis más que niños»; *Tim.*, 22b), derivara de antiguas fuentes egipcias relacionadas con los *medu neter*, además de con la doctrina mesopotámica del *me*.

Las categorías llamadas *me* son los eficaces paradigmas de todas las cosas y todos los símbolos creadores de poder, poseídos por An (el Cielo), Enlil o Ea (Enki, un equivalente de Ptah). El dios sumerio Enki era el Señor de las Aguas primordiales (*apsu*), la sabiduría, los símbolos teúrgicos y los encantamientos, todas las artes y oficios, la poesía y la magia. Los *me* sumerios (en acadio, *parsu*) son los atributos o poderes de los dioses (afines a los *bau* y los *sejemu* en Egipto) que actúan como articuladas y organizadas fuerzas conductoras. Un término relacionado con *me* es *gish-hu* (plan, diseño), que denota la forma en que estos paradigmas ideales deben imitarse y encarnarse.

Capítulo 7

Mitos hieráticos y símbolos

Para el Sócrates de Platón, los mitos han de someterse a la interpretación en aras del conocimiento de uno mismo. Esto significa que, en vez de estudiar las tradiciones históricas creadoras de mitos, se impone interpretar los mitos (no literalmente) y reconocer en ellos un complicado espejo constituido por realidades divinas y humanas. Este espejo permite al filósofo y exegeta (*hermeneús*) o al escriba sagrado (*hierogrammateús*) identificarse con los acontecimientos narrados en la historia, con sus paradigmas mitológicos, imágenes y símbolos, que operan de manera no discursiva y son capaces de elevar al intérprete a los primeros principios.

De acuerdo con los neoplatónicos helénicos, hay diferentes clases de mitos. Los de contenido teológico más elevado son aquellos que no se asocian a ningún objeto material, sino que remiten a la verdadera naturaleza de los dioses: son «divinos» (*theíoi*) porque los mismísimos dioses (*theoi*) los han empleado en sus oráculos. Salustio coincide con Jámblico en que el universo puede entenderse como un mito:

Los mitos representan a los dioses en relación con lo que es expresable y con lo que es inexpressable [*árrheton*], con lo que es oscuro y con lo que es manifiesto, con lo que es evidente y con lo que está oculto; representan la bondad de los dioses; así como los dioses han repartido equitativamente entre todos los hombres los beneficios de sentirse atraídos por los objetos que se pueden percibir con los sentidos, pero han reservado a los sabios el goce que se recibe de los objetos perceptibles por el intelecto, así los mitos proclaman a todos la existencia de los dioses, diciendo quiénes son y qué es posible conocer de ellos. Digámoslo una vez más: los mitos representan las operaciones activas de los dioses [*kai tas energeías de mimoiúntai ton theôn*]. Incluso el universo puede entenderse como un mito [*éxesti gar kai ton kósmon mýthon eipeín*], pues mientras que los cuerpos y los objetos materiales tienen una apariencia, las almas y los intelectos están ocultos [*De Diis.*, III, 1-15 Nock].

Esta actitud es análoga a la arcaica posición del discurso teológico egipcio, que en el dominio de la imaginación estética llega en ocasiones a suprimir toda distinción evidente entre el cuerpo (aunque contempla diferentes tipos de cuerpos) y el espíritu luminoso, entre la corporeidad y la espiritualidad. En Egipto, el conocimiento y el lenguaje se conciben en términos corpóreos y se simbolizan mediante un complejo semiótico de iconos específicamente corporales. De acuerdo con Frithjof Schuon, esto se debe a que «el cuerpo, dada su forma teomórfica, invita a la adoración; por eso puede servir de vehículo a la presencia celestial y es en principio salvífico». ²² Sea como fuere, los egipcios, según Jámblico, reconocían la existencia de (1) un reino noético o espiritual, (2) uno psíquico, y (3) otro de índole natural o material:

Distinguían la vida del alma [*psyché*] y la del intelecto [*noûs*] de la vida de la naturaleza, tanto en la esfera del cosmos como en la de los seres humanos [*De myster.*, VIII, 4, 266, 9-267,1].

De hecho, «el cuerpo y el alma son dos máscaras superpuestas sobre el espíritu».²³ Los antiguos egipcios no pensaban que la doctrina del Intelecto organizador fuera una simple teoría, sino que trataban de ascender a este reino noético por medio de la teúrgia hierática. Puesto que el «nombre» de Dios, como unidad trascendente e inmanente de todos los *medu neter*, se extiende a través de toda la realidad manifiesta, un «mito» podría estar vinculado a un misterioso signo (*sýnthema*) a la vez velado y desvelado. La dimensión sagrada del mito se pierde cuando sus contenidos se traducen a un medio extraño como el de las proposiciones y los argumentos abstractos.

Los mitos hieráticos pueden funcionar como rituales para aquellos sujetos «que tienen el poder de comprender fácilmente, de forma secreta, la verdad relativa a los dioses a partir de los símbolos de los propios mitos» (Proclo, *In Remp.*, 83, 9-10). La razón es el misterioso vínculo que existe entre los símbolos de la narrativa mitológica y el mundo divino que tales símbolos son capaces de evocar.²⁴ Tomando en consideración su registro externo, un mito puede antojarse monstruoso y extraño, pero esta aparente falta de semejanza con el símbolo al que secretamente alude es consustancial a su función simbólica, pues «los símbolos no son representaciones de esas realidades que simbolizan» (*ibid.*, 198, 15).

Enseñar recurriendo a inspirados registros mitológicos implica confrontarse con (1) la *mímesis* icónica (si por *eikón* entendemos la apariencia visible de la estructura invisible

del cosmos) y con (2) un modo simbólico de representación que nada tiene que ver con la semejanza «uno a uno» entre copia y modelo. Como dice Proclo en defensa de la naturaleza «corpórea» y «simbólica» del mito:

En consecuencia, el arte, al ocuparse de materias sagradas [*he ton hierón téchne*], organiza y ajusta todo el ritual entre los dioses y los colaboradores de los dioses [los dáimones], con el fin de que ni uno solo de los que eternamente colabora con los dioses quede fuera y sin su parte en el servicio religioso a ellos debido. Este arte recurre a los dioses valiéndose de símbolos místicos y de los ritos más sagrados [*taís hagiótátais teletáis kai toís mystikoís symbólois*], e invoca los dones de los dáimones mediante una simpatía secreta a través de pasiones visibles. Del mismo modo, los padres de los mitos de los que estamos tratando, habiendo vislumbrado la procesión casi completa de la realidad divina y estando ansiosos por conectar los mitos con la cadena completa que procede de cada dios, hicieron que las imágenes superficiales de sus mitos fueran análogas a las razas inferiores de la existencia que gobiernan los más bajos padecimientos materiales. Sin embargo, lo que para la mayoría permanecía oculto y era desconocido, ellos lo legaron a quienes estaban dominados por la pasión de alzar la mirada al Ser, de un modo que revelaba la realidad trascendente de los dioses ocultos en lugares inaccesibles. Como consecuencia, aunque todo mito sea daimónico en la superficie, será divino respecto a su doctrina secreta [*daimónios men estín katá to phainómenon, theîos de katá ten apórrheton theorían*] [*ibid.*, 78, 18-79, 4].

Capítulo 8

Todas las cosas y todos los jeroglíficos

Argumentando que la ciencia moderna ignora uno de los aspectos no cuantitativos de las cosas, las «formas», pues no es capaz de hallar razón en la belleza de las cosas (aunque la belleza de algo sea el signo de su unidad interna), Titus Burckhardt dice lo siguiente:

La cosmología tradicional siempre comprende un aspecto del «arte» en el sentido primordial de esta palabra. Cuando la ciencia va más allá del horizonte del mundo corpóreo, o cuando la cosmología tradicional presta excesiva atención a las manifestaciones en el interior de este mundo de cualidades trascendentes, se hace imposible «registrar» el objeto de conocimiento igual que uno registra los contornos y los detalles de un fenómeno sensorial. No estamos diciendo que la intelección de realidades más elevadas que el mundo corpóreo sea imperfecta; a lo que nos estamos refiriendo es a su «fijación» mental y verbal.²⁵

De acuerdo con la teología menfita, la realidad manifiesta consiste en «todas las cosas y todos los jeroglíficos». Ptah, el divino hacedor, quien «creó todas las cosas y causó que los dioses se originaran», dota a las cosas de sus patrones inmutables, representados con símbolos escritos. Thot, «lengua» de Atum y escriba de los dioses, transforma los pensamientos del corazón «divino» en lenguaje hablado y escrito. Las ideas noéticas, o «semillas de Atum», son traducidas y articuladas mediante sus manos. Así pues, las manos de Atum, a partir de su propia simiente, hacen que Shu y Tefnut sean alumbrados a la existencia. La «simiente» y las «manos» deben verse como los «dientes» y los «labios» de Ptah, con los que se ofrece el marco para que la lengua de Thot cree los órdenes manifiestos al nombrarlos. Según un texto de la teología menfita:

Su Enéada está en pie ante él
como unos dientes, que son la simiente de Atum,
y unos labios, que son las manos de Atum.
En verdad, la Enéada de Atum se origina
a partir de su simiente y a través de sus dedos.²⁶

La creación de la primera Díada con el fin de dar forma a la primera Tríada se describe como un paradójico acto de masturbación en la cima de la colina noética de la suprema Heliópolis divina, el loto solar que emerge de la inefable oscuridad de Nun. Por tanto, la creación es un luminoso acto hierático de articulación eidética, icónica, simbólica y fonética.²⁷ El símbolo escrito es un *eídos* inteligible que se hace visible y origina las realidades arquetípicas y sus nombres a la vez que a los dioses (*neteru*). Los jeroglíficos, como discurso divino (*medu neter*, o *lógos* que no ha dejado de ser *mýthos*), representan la cara externa de los arquetipos

eternos, o de las Ideas platónicas, y, en cierto sentido, a los propios dioses:

Todo discurso divino [jeroglífico] se origina
a partir de aquello que fue pensado por el corazón
y conducido por la lengua.
Así fue como se crearon todos los *kau* y se determinó
el *hemuset*.²⁸

El mundo es una jerarquía de *medu neter*, es decir, de luces, nombres e iconos, henchida con el poder demiúrgico de *heka* y organizada de acuerdo con la verdad divina, *maat*. Cuando Proclo dice que «los nombres se refieren sobre todo a las Ideas inteligibles, y los objetos sensibles reciben de esa fuente su nombre junto con su ser» (*In Parm.*, IV, 852), los egipcios podrían haber añadido que en algunos aspectos fundamentales los nombres equivalen a sus Formas inmateriales, o luces espirituales. Los dioses ejercen de Formas que proporcionan a uno su nombre (*ren*); la vida (*anj*); la luz espiritual, esto es, la inteligencia (*aj*); el alma (*ba*); la energía vital (*ka*), y el poder (*sejem*). Como ocurre con el conocimiento, los nombres se organizan en múltiples grados. Algo más adelante, Proclo expone lo siguiente:

En virtud de que las Formas existen sobre todo, como sabemos por el *Timeo* [31ab], en el nivel inferior de los inteligibles, está claro que cada una de las Formas principales es «una», constituye un «ser» y está «completa», de ahí que puedan hallarse presentes por igual en multitud de cosas a la vez, sin dejar de ser trascendentes; entonces, una Forma estará en todo lugar y en ninguno, y hallándose presente para todas sus manifestaciones de una manera no temporal, no se mezclará con ellas [*ibid.*, IV, 861].

Los iconos sagrados visibles representan de modo inmanente los principios inefables y las luces noéticas que están por todas partes dentro del horizonte de lo manifiesto (*ajet*), como sucede con la divina presencia de los arquetipos. Estos principios pueden descender y penetrar en imágenes sagradas (*sejemu*), sean éstas estatuas, pinturas, relieves, libros, tumbas, templos, palacios, paisajes o cuerpos humanos. Por eso Proclo dice lo siguiente:

De las Formas intelectivas vemos imágenes en nosotros mismos y en los objetos sensibles; sin embargo, debido a su naturaleza unitaria, la esencia de lo inteligible nos trasciende tanto a nosotros como a todo lo demás de principio a fin, siendo en sí misma incognoscible. Los dioses y las Inteligencias están llenos de esta esencia; nosotros debemos contentarnos con participar de las Formas intelectuales a través del alma. Platón demuestra esta verdad cuando presenta la vida humana como si fuera doble, con un aspecto político y otro teórico [*Polit.*, 272b], y la felicidad igualmente doble, y rastrea el origen de una vida en la supervisión paternal de Zeus y el de la otra en el orden de Crono y del Intelecto puro. Queda claro que Platón retrotrae toda nuestra vida al reino de los Reyes intelectuales, pues uno de ellos define el principio y el otro el fin de este orden del ser. Tales entidades están más allá de lo que a juicio de Platón son objetos de contemplación para las almas poseídas por la divinidad e iniciadas en las visiones místicas de estas cosas [*In Parm.*, IV, 931].

A través del poder intelectual de Thot, el lenguaje y la escritura sagrada traducen los arquetipos primordiales en símbolos e iconos teúrgicos. De este modo, los *medu neter* desempeñan un papel crucial en la articulación política y cültica de la realidad. Los jeroglíficos son herramientas

esenciales para la hermenéutica sacerdotal, para la interpretación anagógica que revela la verdad (*maat*) y abre el camino a la ascensión. El propio lenguaje se transforma en una especie de comentario. Para Jan Assmann, este comentario implica una lectura de las «letras místicas» de los libros cósmicos mediante un tipo de «interpretación sacramental» con la que los «significados divinos se hacen manifiestos en el acto del culto».²⁹ Este procedimiento semiótico y litúrgico establece una homología entre los diversos niveles de la realidad: entre acontecimientos celestiales y terrenales, entre arquetipos e imágenes. Un comentario como éste tiene el fin de mantener la presencia de la verdad eterna y el orden a través del conocimiento salvífico de los nombres y de la contemplación de las Ideas, esto es, de las iconografías canonizadas de los *neteru*, de sus perennes atributos y de los aspectos manifiestos del ser.

Así, el cosmos no se explica de manera «naturalista», sino que más bien se interpreta en función de ciertos actos divinos. Se compara con un texto dinámico a imagen de un animal que respira, vive y contiene los milagrosos poderes (*hekau*) de las Formas noéticas irradiadas por la plenitud arquetípica de Amón-Ra. El conocimiento esotérico de los nombres, de las máscaras divinas y de la verdadera identidad del individuo es fundamental para la transformación alquímica del alma y para la inteligibilidad de la realidad tal cual es. Aquí se incluye el conocimiento de los paradigmas encarnados en los precedentes mitológicos del Tiempo Primero (*tep zepi*), junto con el conocimiento de los ritos «ontológicos», pues la propia interpretación de la realidad se escenifica ritualmente. Por tanto, *gnôsis* y *prâxis* son medios inseparables y necesarios para la continuidad de todas las transformaciones divinas. Aquel que conozca uno u otro *neter* en particular y que se comporte de acuerdo con sus

patrones eidéticos y sus energías (como si llevara una máscara del dios) se convertirá en imagen (*tut*) viviente (*anj*) de este *neter* en particular, es decir, revelará la identidad noética primordial entre una imagen y su arquetipo. Como señaló Frithjof Schuon:

Está en la naturaleza del hombre —ya que en él se combinan lo exterior y lo interior— hacer uso de los apoyos sensoriales a lo largo del desarrollo de su espíritu o del equilibrio de su alma. Estos apoyos son artísticos y, por tanto, o bien simbólicos y estéticos, o bien teúrgicos; en este último caso, su función es la de vehículo de las fuerzas benéficas, protectoras y santificadoras; además, ambos tipos pueden combinarse. [...] decimos «teúrgia» y no «magia» porque las fuerzas que intervienen en este caso tienen su razón de ser y su fuente esencial en la Gracia Divina y no en el arte humano.³⁰

El significado de las Formas y de los símbolos descifrados por los sacerdotes es salvífico en muchos sentidos. La exégesis hierática de los nombres y los atributos no se interesa por lo que la ciencia llama «causa y efecto», ni por la lógica profana y reduccionista con la que se explican los procesos cosmogónicos, sino por su gloria espiritual y por el poder elevador que opera a través de los dramas mitológicos, las liturgias y los símbolos imbuidos de significado teúrgico y metafísico.

Capítulo 9

Antiguas teorías de las Ideas

Los jeroglíficos egipcios son las Formas de las cosas que constituyen toda la realidad manifiesta, o, de hecho, la manifestación en sí. En consecuencia, a un nivel microcósmico la escritura jeroglífica se contemplará como una imitación de la demiurgia divina. La relación entre la cosa y el signo escrito será similar a la que se da entre la cosa y el concepto en la filosofía helénica:

Cuando Ptah concibe las Ideas de las cosas, a la vez concibe el registro que Thot tendrá que transcribir del mismo modo que, tomando la forma de la lengua, pronuncia los pensamientos del corazón de Atum. Por eso el *onomasticón*, una lista de palabras que no están dispuestas alfabéticamente sino en un orden que refleja la estructura de la realidad, será descrito como un catálogo de «todas las cosas que existen: lo que fue creado por Ptah y aquello de lo que Thot tomó nota». Thot, dios de la escritura, no debe concebir nada, tan sólo encontrar lo que es inherente a la estructura de las cosas.¹¹

La aparición de la llamada «teoría de las Ideas» es, de un modo u otro, una consecuencia lógica e inevitable, el resultado de tratar con los problemas metafísicos del Uno y lo múltiple, de la unidad y la diversidad, del Cielo y la Tierra. Su formulación se lleva a cabo a través de la búsqueda de analogías y fuerzas mediadoras entre el monismo metafísico y el pluralismo sensible, es decir, el mundo de imágenes que se reproducen sin fin.

En Mesopotamia, el mundo espiritual, mitologizado y empíricamente visualizado como un icónico reino celestial de estrellas, está separado del reino terrenal pero a la vez íntimamente conectado a él, tanto en los esquemas generales de las analogías entre el macrocosmos y el microcosmos como en sus particulares tramas simbólicas. Los esquemas de las correspondencias entre el Cielo y la Tierra muestran un conjunto de relaciones causales y analógicas de carácter arquetípico. En una tabla del período casita (ca. 1730 a.C.) se dice lo siguiente:

El vaso *agubbu* es Ninhaburkuddu, reina de los encantamientos [...]. El tamarisco es Anu. La copa de la palmera es Tammuz. La planta *mashtakal* es Ea, el junco *salalu* es Ninurta [...]. La plata es el Gran Bien [la luna]. El oro es Enmesharra [el sol]. El cobre es Ea. El plomo es Ninmah [aquí una gran diosa madre] [...]. El ciprés es Adad. La lana, en toda su diversidad, es Lamashtu, hija de Anu. El aromático Zu es Ninurta. El incensario es el dios Urash. La antorcha es el dios Gibil. El incienso puro es el dios Negún [hijo de Ninlil, consorte de Enlil] [...]. Los granos de cebada, la mesa para cenar, las vasijas *gagz* son Ninurta-Ea [aquí dioses de los alfareros]. El arma con siete cabezas de madera de laurel es la tormenta, el arma es Marduk.³²

Más adelante se explicita que se trata de un texto sólo para iniciados: la doctrina de las correspondencias, los símbolos, las analogías y las relaciones paradigmáticas se considera una enseñanza esotérica. De acuerdo con el comentario de Jack Lindsay, los antiguos mesopotámicos sostenían que todo lo que existe sobre la tierra tiene su prototipo divino. El aspecto arquetípico de lo divino y el aspecto terrenal de las cosas están fundidos y al mismo tiempo separados. En palabras de Lindsay:

Bajo la extrema presión intelectual a la que estaban sometidos los círculos filosóficos griegos, lo divino acabó siendo apartado y dio paso a las Ideas trascendentes de Platón.³³

Entre las tendencias monistas y pluralistas del pensamiento antiguo median diferentes maneras de concebir los elementos que intercalan ciertas sustancias «paradigmáticas» elementales entre el Uno y lo múltiple; por ejemplo, los cuatro elementos, o las cuatro categorías, con que se elaboraron las imágenes mesopotámicas y egipcias de los cuatro confines del universo o las de los pilares del cielo personificados por Shu. Éste es el tema metafísico central de las mitologías y las prácticas rituales de los milenios III y II a.C., en las que se acepta que la Palabra (Hu, *medu neter*), o la Magia creadora (Heka), debe mediar entre un estado primigenio en el que de manera imperceptible se mezclan todos los dioses y las realidades, por un lado, y la manifiesta pluralidad de las entidades corpóreas, las cosas y los seres, por el otro.

De acuerdo con ciertas tradiciones esotéricas egipcias y babilónicas (por ejemplo, la de los sacerdotes heliopolitanos que enfatizaron el papel de la Enéada en el proceso de la creación), Pitágoras intercaló números entre el Uno y lo

múltiple para establecer la triunidad del Uno, los algunos y lo múltiple. Thomas McEvilley sostiene que Empédocles pudo trasponer esta triunidad «a su teoría de los elementos y Platón la extendió a su teoría de las Ideas».³⁴ McEvilley también afirma que esta doctrina se expresa de muchas otras maneras (incluyendo la popular teoría de la Persona Cósmica) y es un indicio de la transición de la mitología a la filosofía.³⁵ Pitágoras intentó investigar la unidad subyacente al cosmos y su cognoscibilidad (una posibilidad del conocimiento científico que Platón llamará *epistème*), aunque dentro del marco de la propia sabiduría pitagórica, en parte cültica y destinada a la realización efectiva de la identidad oculta de uno mismo. Según McEvilley:

Por un lado, la idea de encontrar un número manejable de raíces esenciales de las cosas expresaba un deseo metafísico de comprender el mundo dentro de un dominio cognoscible, capturándolo en una red de proyecciones estructurales. Por otro lado, [...] el materialismo del que estaba imbuido el concepto de los elementos lo vinculó con los modos del pensamiento naturalista y dio lugar a la investigación empírica. La idea de un número limitado o de amplitud genealógica de las raíces de las cosas es una versión parcialmente desmitologizada de la cosmología de la Edad del Bronce, en la que unos pocos dioses y diosas emparentados por lazos genealógicos gobiernan el universo y, en cierta forma, lo constituyen.³⁶

Capítulo 10

La concepción de Proclo de las Formas y las Uniones divinas

En la Antigüedad tardía, una Idea es una realidad incorpórea, la causa de las realidades que se le asemejan y el modelo para la existencia de todas las cosas sensibles. Dada la jerarquía de las inteligencias —desde las inteligencias divinas (*theîos nóes*) y cósmicas (*noûs tou kósmou*), participadas por el Alma del Mundo, hasta las ordinarias inteligencias pensantes (*noeroí nóes*)—, las Ideas, como verdaderas entidades objetivas, no pueden tomarse por meros pensamientos de mentes individuales. En las Ideas se han de reconocer más bien los *noémata* del Intelecto divino, o Ser, de ahí que subsistan a partir de su propia realidad noética en el reino del Ser. Aunque sus efectos se hagan notar en el mundo sensible de los cuerpos, las Ideas son inmateriales (*asómatos*), simples (*haploûs*), eternas (*aídios*), inmutables (*ametábletos*) y trascendentes (*exereména*).

De acuerdo con la perspectiva neoplatónica, los llamados «universales», que Aristóteles agrupó en oposición a las Ideas de Platón, remiten al «universal inmanente» o a las abstracciones secundarias que produce la inteligencia humana

después de haber experimentado las formas inmanentes dispuestas por el Demiurgo en las realidades sensibles durante el proceso de *próodos*. Sin embargo, las formas preexistentes (*eíde*) de todas las características que en realidad existen en el mundo sensible ya se encuentran *a priori* (como «ascuas» o «restos» noéticos) en la mente humana, y, por estar escondidas, requieren ejercicios espirituales, *áskesis* y dialéctica para sacarlas a la luz y reunir las. Según Proclo:

En resumen, la Idea es en su sentido más verdadero una causa incorpórea que trasciende lo que participa de ella, un ser inmóvil, única y exclusivamente un modelo inteligible para las almas a través de imágenes y la causa de la inteligibilidad de las existencias a las que sirve de modelo. Así es como, partiendo de todos estos problemas, hemos ensamblado una definición de Idea fiel a su verdadero sentido.

Ante cualquier intención de impugnar el concepto de Idea, deja que ataquen esta definición y que den por sentado que las Ideas son imágenes corpóreas [*phantasía*] producidas por sus propias mentes, o que están coordinadas con las cosas de este mundo, o que carecen de ser, o que se corresponden con nuestras concepciones; permíteles que produzcan otras definiciones sofistas de este estilo, que elaboren sus argumentos sobre esta base, pero de tal manera que tengan presente que Parménides dejó muy claro que las Ideas son dioses y que subsisten en Dios, como también lo declara el Oráculo [frag. 37 DP]:

«El Intelecto del Padre susurró y, con su infatigable voluntad, concibió las Ideas de todas y cada una de las formas».

Pues la «fuente de las ideas» es Dios, y el Dios en el que está contenida es el Intelecto demiúrgico; y si ésta es la Idea primigenia, entonces a ella pertenecerá la definición anterior, ensamblada en virtud de los problemas expuestos por Parménides [*In Parm.*, IV, 934-935].

Proclo habla de una perfecta mezcla de Ideas que, como totalidad, constituye un todo armónico (*sýmpnoia*) en el imparticipado Intelecto divino, de acuerdo con el principio metafísico de que «todo está en todo de la manera apropiada para cada cosa» (*pánta en pasin, all' oikeîos en hekástoi*). Este axioma, atribuido en su origen a la teoría de las mezclas de Anaxágoras, puede extenderse a toda la realidad manifiesta y erigirse en el principal método para la exégesis hermenéutica y el análisis. Además, es un fiel reflejo del mundo de los dioses egipcios, condensado simbólicamente en la gran Enéada. Los *neteru* son manifestaciones (*bau*), rostros o hipóstasis de cada uno de los dioses, de modo que constituyen incontables combinaciones iconográficas que en último término derivan del Principio único, o Dios único, que se revela en millones de formas. Así pues, en un compuesto inteligible como Amón-Ra, no se considera que Ra pierda su ser en Amón, sino que conserva su identidad tanto como este último, por lo que ambos pueden manifestarse de nuevo por separado o aparecer en otras combinaciones metafísicas.³⁷

Aunque el poder de cada *eîdos* y de cada *neter* se extiende por doquier, en sí no está localizado en ninguna parte. No todas las cosas participan de tales poderes del mismo modo. Según Laurence Jay Rosán, la razón por la que el mundo eterno se refleja sólo de manera imperfecta dentro del tiempo es que, a pesar de que la partida de las características desde las Ideas es perfecta, su regreso desde las cosas es imperfecto. Esto es lo que «distingue una cosa de otra: el grado con el que regresa a sus causas».³⁸

Proclo menciona cadenas que aparecen como Formas y descienden paso a paso: la serie empieza con el «Hombre en sí», seguido del «hombre celestial», el «hombre ardiente», el «hombre aéreo», el «hombre acuoso» y, por último, el

«hombre terrestre». Toda la serie depende de la hénada inteligible llamada «Hombre en sí» (*In Parm.*, III, 812). Dice Proclo:

A partir del paradigma del alma de Helios, primero encontramos el alma divina del sol; después, todas las almas angélicas de su corte, las almas de los dáimones asociados al sol y, al final de esta procesión, las almas particulares. Todas ellas se generan según el modelo de una sola Idea y existen como agrupaciones que van de partes a totalidades y de seguidores a líderes, mientras que la causa única inteligible ajusta la unidad y la continuidad de esta procesión. Algo similar ocurre con el paradigma del alma de Selene, que primero genera las almas divinas que pertenecen a la luna, después las almas angélicas, las daimónicas y las particulares; la mónada inteligible contiene el número total [*ibid.*, III, 818].

La acción de las Ideas sobre las cosas, o, mejor dicho, la participación de las cosas en las Ideas inteligibles, podría verse como:

(1) los reflejos en un espejo, cuando la materia receptora, manteniéndose ante el Demiurgo, artífice de su *noûs*, es colmada con Ideas que parten de él;

(2) las improntas de un sello (*émphasis*), en el sentido de que la Idea deja su huella como un sello en la cera, y de igual modo que las impresiones no son lo mismo que lo que las ha producido, la especie materializada tampoco es lo mismo que la Idea, que es divina e inmaterial;

(3) las imágenes (*eikónes*) que se obtienen mediante el arte de la pintura o de la escultura, porque «es a través de la habilidad divina como las cosas de aquí se forman a semejanza de las Ideas divinas; ésta es la razón por la que todo

el cosmos sensible se llama imagen (*eikón*) de lo inteligible» (*ibid.*, IV, 840; véase *Tim.*, 92c).

Para Proclo, la tercera analogía, basada en el principio de semejanza (*homoíosis*), es superior a las otras dos.

Puesto que, en cierta manera, todo en la inmensa metaestructura del universo se refleja en el resto (simplemente por existir, sea como causa o como imagen), la unidad estará presente incluso en la cosa material, pero de un modo apropiado para ésta, no con la misma calidad que en la unidad inteligible. El conjunto de la unidad universal, que entreteje cada porción de la realidad manifiesta con el resto de las porciones, se compone de hénadas (*henádes*). Las hénadas independientes, no participadas, en virtud de su mayor proximidad al Uno en la jerarquía de la procesión, reciben el nombre de *theoí*, mientras que las participadas se llaman *symbola* y *synthémata*, los sobrenaturales símbolos y signos teúrgicos capaces de elevar el alma al dominio de la unión trascendente (*hénosis*).

Si una descripción de la realidad manifiesta, en cuanto teofanía, incluye la de las hénadas —la de los dioses trascendentes y sus inefables símbolos, extendidos a través de todos los niveles de la existencia—, entonces la filosofía racional coincide con la representación mitológica. Por ejemplo, en la teología de los *Oráculos caldeos* ya se identifica a las entidades llamadas íyngas (*iunges*, en el sentido de «los pensamientos del Padre») con las Ideas platónicas. Las íyngas, es decir, los seres vivos mitológicos que desempeñan el papel de las Formas, se consideran los difusores de la unidad. Producen una multitud de brotes que después se absorben e integran dentro de una verdadera síntesis noética.

Las inteligibles íyngas conducen el alma en su camino ascendente y, junto con los «soportes» (comparables a los

rayos elevadores del sol visible) y los «teletarcas» (los iniciadores y guías a lo largo de todas las etapas por las que pasa el alma en su esfuerzo por alcanzar la unión noética), personifican la gracia divina en cada uno de los niveles de la existencia. Los caldeos platónicos emplean un instrumento teúrgico que también se llama íynga (*iunx*, cuyo plural es *iunges*) y que consiste en un cono que comienza en la unidad y se hace plural a través de una vertiginosa multiplicación de sí mismo.³⁹

La jerarquía de las unidades es la jerarquía de los dioses tradicionales, de sus nombres y atributos. A través de esta jerarquía, los caracteres divinos penetran hasta los últimos términos de las series participantes: incluso el cuerpo (*sôma*) recibe un eco de la cualidad de la hénada. Así es como el cuerpo no sólo es habitado por el alma y cobra inteligencia (*émpsychon kai noerôn*), sino que además se vuelve divino (*theïon*). De acuerdo con Proclo:

Todos los cuerpos divinos [*sôma theïon*] lo son por mediación de un alma divinizada; las almas se vuelven divinas a través de una inteligencia divina, y todas las inteligencias divinas lo son por su participación en alguna hénada divina: la hénada es una deidad sin mediación [*autóthen theós*], la forma de inteligencia más divina [*noûs theiôtaton*], un alma en sí divina [*psyché theía*] y un cuerpo verdaderamente deiforme [*sôma theoeidés*] [*Elem. theol.*, 129].

Cuarta parte

El ser en el antiguo pensamiento egipcio y en el neoplatonismo



Capítulo I

De la eidología a la metafísica del Ser y del más allá del Ser

La amplitud de la ontología neoplatónica no puede explicarse atendiendo a una simple distinción entre el Ser y el Devenir. En su lugar, será necesario afrontar una serie de principios noéticos organizados en el «interior» y en el «exterior» del Uno inefable, y tratar con sus manifestaciones o prolongaciones en los distintos niveles de la realidad. En este contexto, incluso el término *ontología* puede resultar engañoso por su estrecha relación con los conceptos filosóficos y los patrones hermenéuticos de la modernidad.

Como bien señaló Denis O'Brien en su análisis del no ser en Parménides, Platón y Plotino:

Casi nada en la historia de la filosofía griega puede darse por supuesto.¹

Cuando volvemos la mirada hacia el antiguo pensamiento egipcio, esta afirmación es cierta en un sentido mucho más extenso, porque no podemos rechazar sin más los principales puntos de vista de los antiguos filósofos griegos

atestiguando las raíces egipcias de su filosofía.² El lenguaje de los mitos, ritos sagrados y símbolos teúrgicos opera a un nivel diferente al del lenguaje del discurso filosófico racional. Por tanto, la actitud hermenéutica de Damascio en su intento de interpretar la metafísica neoplatónica dentro de los registros cosmogónicos egipcios (*De princip.*, I, 316, 20-I, 324, 15) no tiene por qué considerarse carente de fundamento. Al contrario, esta actitud tiene pleno sentido, pues la cosmogonía egipcia representa, al menos en algunos aspectos, el repertorio original del que derivarán directa o indirectamente muchos de los temas y las categorías metafísicas posteriores.

Vamos a tratar de esbozar la teoría general del ser de los antiguos egipcios y los neoplatónicos para mostrar que existen innegables analogías y paralelismos que, dejando a un lado el controvertido asunto de las influencias históricas, merecen atención y cuidado. Comenzaremos por la ontología neoplatónica.

La mayoría de los académicos occidentales se sienten bastante cómodos con el aserto dogmático de que el Primer Principio está más allá del Ser y del Intelecto, esgrimido por Plotino para transformar el llamado «platonismo medio» en algo más cercano al neoplatonismo. Para quienes están obsesionados con las sesgadas clasificaciones positivistas y tratan de forzar sus propias premisas ideológicas para dar forma a una especie de historia ortodoxa de la filosofía, el neoplatonismo (con especial atención a su desarrollo posterior a Jámblico) es poco menos que una despreciable herejía que se aleja por completo del racionalismo «clásico», además de incurrir en el inexcusable pecado del ritualismo y la superstición.

Sin embargo, está claro que el neoplatonismo helénico se aleja de eso que los arrogantes académicos actuales llaman

«irracionalismo». Incluso la teúrgia, en lugar de verse como una corrupción de la filosofía racional, podría entenderse como una culminación de la filosofía y un regreso a sus orígenes divinos.

De acuerdo con Lambertus Marie de Rijk, repensar las nociones de trascendencia e inmanencia dentro de la tradición platónica llevó aparejada una transición gradual de la metafísica de las Formas a la del Ser (u «ontología» en sentido estricto) y, después, a la del Uno (o «henología»). Según la argumentación del propio Rijk, estos desarrollos ya los había iniciado Platón, aunque el paso final, que sitúa el Principio único más allá del Ser, lo dio Plotino.³ Sin embargo, y dejando a un lado la cuestión de si la teoría platónica de las Formas presupone todo el dominio trascendente del Ser y el Bien, el cual es *epékeina tes ousías*, podemos formular la siguiente pregunta: ¿es esta transición gradual de la metafísica de las Formas a la del Uno un simple cambio de énfasis en la semántica interna del corpus platónico, o bien la marca de un súbito descubrimiento hecho por Plotino, de carácter universal y con enormes consecuencias, a saber, que el Principio último está más allá del Ser y del Intelecto?

Salvo que uno sea un incorregible nominalista de la peor especie, tendrá suficientes razones para pensar que el Principio inefable, el Uno más allá del Ser, no es una «invención» de Plotino o de ciertos neopitagóricos anónimos iniciados en una tradición esotérica oral, sea ésta una verdadera cadena de transmisión o una ficción carente de valor, como la mayoría de los académicos actuales prefieren creer. El Padre egipcio de los dioses, simbolizado por las Aguas primordiales, es un exacto equivalente mitológico del Uno neoplatónico. Y lo mismo cabría decir del aspecto trascendente e invisible del Amón tebano. Si alguien tuviera el coraje de

aceptar las premisas metafísicas de cualquier tipo de *philosophia perennis*, sería capaz de encontrar doctrinas semejantes casi en cualquier lugar entre el Egipto faraónico y la India védica.

Es evidente que un sistema metafísico tan antiguo como éste concernía a los principios inmóviles y eternos, o a las fuentes inefables, y que se aproximaba a la ontología al establecer qué es lo fundamental y primario en la realidad, aquello de lo que dependen todas las cosas.

Capítulo 2

La jerarquía de la anterioridad y la posterioridad

Como ya señaló Werner Beierwaltes, los neoplatónicos distinguen claramente entre el Ser y el ser de una entidad, que siempre es alguna cosa concreta. A pesar de las diversas formulaciones y de algunas actitudes divergentes, lo que esto significa es que el Uno, entendido como lo supraesencial (es decir, lo que carece de una existencia concreta), no se confunde con el Ser en su primer y verdadero sentido, el de Intellecto.⁴

El Ser se corresponde con la segunda hipóstasis de Plotino y es la cumbre inteligible del *kósmos noetós* que emerge del inefable Uno en cuanto *dýnamis pánton*. Según Dominic J. O'Meara, las expresiones *jerarquía* y *cadena del ser* son demasiado vagas y se prestan a anacronismos, por lo que no resultan útiles en la aproximación a la filosofía de Plotino.⁵ No hay necesidad, por tanto, de sustituir la terminología de la anterioridad ya formulada por Platón y Aristóteles, y empleada por Plotino para articular la estructura de la realidad, pues su significado ha permanecido inalterado.

Podemos entender la anterioridad como una anterioridad lógica, o por naturaleza, y una entidad que comprende una jerarquía de perfección, conocimiento, valor, pureza y simplicidad. Lo que es anterior es más sencillo y se asemeja más a la unidad suprema, que es el Principio más simple. Lo posterior está contenido en lo anterior, y lo anterior en lo posterior, siendo su presencia constitutiva (pues cada nivel de la creación resulta de la contemplación) y al mismo tiempo trascendente. Por tanto, lo anterior no sólo está contenido en lo posterior, sino que asimismo es independiente de éste (*Enn.*, III, 8, 9, 1-10). En consecuencia, la jerarquía incluye distintos niveles de trascendencia e inmanencia, así como sus relaciones coordinadas de acuerdo con los patrones metafísicos de permanencia, progreso y regreso.

Dentro de la jerarquía de la realidad manifiesta se distingue entre el Ser noético (*to ón*, participio neutro) y el ser determinado (*to eínai*, infinitivo). Esta distinción, que se encuentra en el texto anónimo *Comentario al Parménides*, atribuido a Porfirio por Pierre Hadot, es una de las fuentes de la que posteriormente hicieron los escolásticos entre esencia y existencia, adjudicada originalmente al peripatético persa Avicena. La distinción neoplatónica de Proclo y Damascio entre *hýparxis* y *ousía*, es decir, entre (1) la preexistencia (el Ser noético en toda su pureza y simplicidad) y (2) la sustancia (la materia determinada por sus accidentes), sigue este mismo patrón de pensamiento.⁶

En virtud de que todo ser determinado debe ceñirse a los límites de su propia forma, el Uno, el Primer Principio de toda determinación (*péras*) en el reino del Ser, estará más allá de toda descripción. Todo tiene alguna forma de ser, desde el *pléroma* noético hasta la más mínima existencia o no ser de materia, que no posee un ser atributivo de

ninguna clase formal. Como acertadamente observa Kevin Corrigan, en comparación con el mundo inteligible, «el ser» de la materia y de los cuerpos originados a partir de ésta «es el ser de las cosas que no existen» (*ibid.*, III, 6, 6, 31-32).⁷

Capítulo 3

El Ser indivisible y el ser divisible

La terminología ontológica del neoplatonismo puede causar confusión. Por lo general, Plotino usa el infinitivo del verbo «ser» con el artículo neutro, *to eínai*, para denotar «el ser» que puede atribuirse a cualquier cosa particular.⁸ Pero el participio neutro a partir del verbo «ser», *to ón*, y su plural, *ta ónta* (equivalente a *ta prágmata*, que Proclo utiliza para las cosas o realidades noéticas), se refiere a:

(1) el Ser noético como todos y cada uno de los verdaderos seres, inteligencias o luces que constituyen el *Noûs* y son el contenido del *kósmos noetós*;

(2) el «Ser» como una de las grandes especies que lo permean todo (*mégista géne*), adaptadas a partir del *Sofista* de Platón.

Las grandes especies son el Ser, el Reposo, el Movimiento, la Mismidad y la Diferencia. Estas categorías «platónicas» son fácilmente deducibles de las antiguas cosmogonías, incluidos los mitos órficos y sus prototipos egipcios. Para

Plotino, representan los diferentes rostros de la vida eterna del *Noûs*. En cuanto a la organización de todo el cosmos en el orden del Ser, la Vida y la Inteligencia, el Ser representa el estado de permanente *moné*; la Vida, el de *próodos* (procesión), y la Inteligencia, el de *epistrophé* (reversión) dentro de los límites de la segunda hipóstasis.

El término *ousía*, traducido como «sustancia», «esencia» o «entidad», puede equivaler a la expresión *ho ésti*, «lo que es». Con ésta se indican tanto las sustancias noéticas simples como las sustancias físicas compuestas por átomos individuales. Aristóteles utiliza el mismo término, *ousía*, para referirse a la forma y a la materia, así como a la relación entre ambas, a la vez que reconoce la existencia de la *ousía* noética. De acuerdo con Plotino, todas estas *ousíai* no son sustancias por igual (*Enn.*, VI, 1, 2, 8-12). Insiste en que el término *ousía* no se emplea con un mismo sentido en todos estos casos. De este modo, diferentes sustancias deberán pertenecer a diferentes géneros. Dexipo formula este problema ontológico de la siguiente manera: si hay dos *ousíai*, una noética y otra sensible, ¿cómo es posible que guarden relación con un único género? (*In Categ.*, 40, 14f). Y, en un intento por resolver el problema, afirma:

Plotino establece la *ousía* como un género único entre las realidades noéticas porque provee universalmente el ser a las formas incorpóreas y a las formas sensibles que están amalgamadas con la materia. Si esto es cierto, el principio de la *ousía* se extenderá a todas las cosas y tomará el primero, el segundo y el tercer rango por aportar el ser a uno principalmente y a otros de otra manera. Ésta es la razón por la que, si todo se dirige a este principio de *ousía* (pues todo está suspendido de él), la descripción que hace Aristóteles puede propor-

cionarnos un atisbo de este primer principio, del que la *ousía* ha ido cayendo hasta el grado más bajo [*ibid.*, 40, 28-41, 3].

Por consiguiente, este principio único debe contemplarse como la *ousía* noética. En palabras de Plotino:

En este caso, la *ousía* noética podría ser la *ousía* entendida en un sentido primario, mientras que la otra lo sería en un sentido derivativo y mermado [*Enn.*, VI, 1, 3, 3-5].

Pierre Hadot subraya que Plotino admitió que la *ousía* noética es un principio, pues constituye la idea suprema de *ousía* y, por tanto, es lo que da fundamento a la existencia; en un sentido platónico, diríamos que es un «género», es decir, una realidad inteligible que existe en sí y por sí misma.⁹ Se trata de la esencia o sustancia primordial de todas las manifestaciones inferiores. Por eso Plotino equipara esta *ousía* indivisible a la propia realidad noética, imaginada como el centro fijo de un círculo que irradia los rayos del ser derivado, mientras que la *ousía* divisible la relaciona con las formas sensibles, o, de acuerdo con su analogía, con la cambiante periferia del círculo. La *ousía* intermedia, que el Demiurgo hizo mezclando la *ousía* indivisible con la que deviene divisible en el cuerpo, es la propia del alma (*ibid.*, IV, 2, 1, 20). Ésta es semejante al rayo descendente y ascendente, o al istmo entre el ser noético y la no existencia material.

En un sentido primario y fundamental, el Ser no es sensible, sino una realidad noética o más bien divina en la que participan las instancias sensibles y de la que éstas derivan su existencia. La jerarquía de las *ousíai* refleja los órdenes jerárquicos descritos en las antiguas cosmogonías y en los mitos de la creación, que se basan en la cadena de anterioridad y posterioridad y en las sagradas genealogías y sagas

familiares. El hecho de convertir los actores del ritual cosmogónico, sean dioses, dáimones o fuerzas milagrosas, en categorías mentales supuso la separación de la carne viva respecto de los huesos muertos y la presentación de los huesos, una vez purificados, como si fueran la estructura lógica del ser. Esta traducción es en realidad una dolorosa intervención hermenéutica que, en el ocaso de la filosofía helénica, aunque quizá sea más acertado decir en el del emancipado discurso filosófico racional, consistió en una ceremonia puramente esotérica sustentada por sueños de poder.

De acuerdo con Plotino, el principio de la *ousía* se extiende a todas las cosas y constituye los distintos grados del ser en el continuo proceso de irradiación y contemplación creadora, es decir, a lo largo de la cadena de participación e inevitable degradación que tiene su origen en el reino noético y se expande al ámbito sensible. Todos los grados (*táxeis*) de la realidad manifiesta tienen su origen y su final en el principio noético de *ousía*.

Toda esta metaestructura también puede entenderse en términos de los arquetipos y sus imágenes. La relación entre un arquetipo y su imagen se corresponde con la noción de *enérgeia*, si entendemos que la *enérgeia* exterior es el *eídolon* de la actividad interior. Visto así, hasta el alma deberá comportarse como una especie de materia asociada al *Noûs* que la informa e ilumina, y un ser humano concreto de este mundo corpóreo inferior será una *enérgeia tes psychês* y no una *ousía* en su verdadero sentido noético, pues el *ánthropos* sensible (en contraste con el *Anthropos* arquetípico, emplazado en el cosmos noético) es imagen de una *ousía* y una *enérgeia* noéticas más elevadas.¹⁰ La ascensión espiritual a los primeros principios también se describirá desde un punto de vista ontológico.

Capítulo 4

El Uno como fundamento del Ser

Hýparxis es otro término ontológico que causa un permanente dolor de cabeza a aquellos que tratan de traducirlo a las lenguas modernas. Jámblico distingue entre la *ousía* de una entidad y su *hýparxis*. Damascio explica esta última palabra como una composición de *hypó* y *árchein*, por lo que *hýparxis* vendría a significar el primer principio de toda hipóstasis: el fundamento ontológico primitivo de la estructura de la realidad manifiesta en cuanto totalidad y de cada una de sus partes. En el sentido de la simplicidad previa a todas las cosas, la *hýparxis* podría equipararse al Uno, que es la causa de toda *ousía* pero no una *ousía* en sí.¹¹

Por tanto, la *hýparxis* es la preexistencia o el puro e incondicionado fundamento del Ser, traducido al italiano por Francesco Romano como *natura profonda*, *natura essenziale* (naturaleza profunda, naturaleza esencial), en lugar de como *esistenza* (existencia).¹² De este modo, el Uno, en sí inefable, deberá trascender la *hýparxis* contemplada como lo que da sentido a las naturalezas singulares en vez de a las abstractas, es decir, a los primeros principios y a las realida-

des noéticas, que (en claro contraste con la opinión actual) serán más concretos que sus manifestaciones inferiores.¹³

El Uno, o Bien, como Principio Primordial (*protíste arché*), es la causa del descenso de la teofanía a los niveles más bajos de la *hýparxis*. Así pues, la procesión primordial y todas las subsiguientes procesiones constituyen la transmisión (*metádosis*) de la unicidad del Uno por medio de su irradiación desde lo alto (*katálampsis*). De acuerdo con Proclo:

Todo lo que permanece, del modo que sea, tiene su ser en su causa, ya como potencia organizadora [*kat' aitian estín archoeídos*], como predicado sustancial [*kath' hýparxin*] o como participante a la manera de una imagen [*kata methéxin eikonikós*] [*Elem. theol.*, 65 Dodds].

Proclo utiliza a menudo *ousía* como correlato de *hýparxis*, porque ésta sólo difiere de la *ousía* en el dominio del Uno. El Ser es el atributo universal de todo lo que es y, en su propio dominio, la causa de todo.¹⁴ La superabundancia del poder divino, que surge como una irradiación inmanente (*éllampsis*), actúa a través de todos los niveles de la existencia. Es lo que mantiene la unidad (*hénosis*) del ser a través del cosmos noético y del cosmos sensible como el agente constitutivo de la *hýparxis* de todo lo que existe.

Cuando se localiza por encima del nivel del Ser, este principio de todas las teofanías y procesiones ontológicas se reconoce como *apeiría*, la Ilimitada y trascendente Infinitud, en ciertos aspectos afín al dios egipcio Shu antes de su entrada en el Ser; sin embargo, cuando este poder se localiza por debajo del nivel del Ser, se llama *zoé*, la Vida noética o el Shu manifestado como el Espacio y la Luz noéticos. Dado que el Uno, o Bien, es *dýnamis pánton* en su más elevado e inefable sentido, su acción será la causa de

que aparezcan todas las subsiguientes *hypóstasis*, que a su vez serán las *dynámeis* de cada nivel particular del ser junto con sus participantes.

La *ousía* noética es inferior a la Unicidad; por tanto, es probable que el Uno tenga su *hýparxis* pero ésta sea *hyperousion*, es decir, que esté más allá del Ser. Lo que aparece por debajo del Uno es una mezcla de *péras* y *apeiría*, y su primer nivel constituye el dominio de los seres reales (*ta ónta*).

Jámblico situó el *hén ón*, el Ser Uno del *Parménides* de Platón, en la cumbre del reino noético. Esta Mónada del Ser, u *óntos ousía*, participa directamente en el Uno. En este sentido, el Ser Uno es idéntico al *noetôn*. Sin embargo, el problema es el siguiente: ¿qué clase de existencia tiene el Primer Principio, si es que tiene alguna? Aunque el Ser Uno —o Unificado (*to henoménon*), como lo llama Damascio— está más próximo al Uno que al Ser, constituye el primer y más alto nivel del Ser. Cabe preguntarse entonces si esta búsqueda de la precisión lógica y semántica no será un simple intento hermenéutico de establecer el alcance de la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón, o si no se fundamentará en la profunda ansiedad que se adueña de la inteligencia humana cuando se enfrenta a sus inevitables límites y a su falta de pericia a la hora de resolver el puzle metafísico dentro del pensamiento discursivo.

Damascio lo entiende a la perfección y se muestra categórico al plantear lo siguiente:

O la procesión parte de aquello que existe, en cuyo caso debemos preguntarnos cómo pudo proseguir lo que ya existía, o bien parte de algo que no existe, en cuyo caso debemos preguntarnos qué clase de ser podría proceder de algo que no existe. Algo en acto no puede partir de algo en potencia,

puesto que el primero es superior al último, mientras que el efecto es siempre inferior a la causa [*De princip.*, I, 226, 11-16].

Cuando el discurso filosófico racional se enfrenta al umbral de lo Inefable, el cual sobrepasa cualquier tentativa de la razón de trazar una imagen «mecánica» y consistente de los primeros principios y de sus relaciones, la pura paradoja es inevitable. Desde las posiciones racionalistas se insiste en que es necesario que un punto (instancia, entidad o categoría) toque otro punto, pues de lo contrario la distancia imaginada será insuperable. Una «mano» debe tocar otra «mano» para transmitir alguna «parcela de realidad» o el impulso del poder, como en el popular juego infantil. Las cosmogonías mitológicas hacen exactamente esto, pero en lugar de con términos abstractos y categorías, con nombres divinos o atractivos *dramatis personae*: padres y madres, hermanos y hermanas, amantes, traidores y bandos.

Capítulo 5

Unidades divinas incomprensibles

¿Qué lugar tienen reservado los dioses en el esquema cosmogónico neoplatónico, que puede diferir en ciertos detalles del egipcio pero en esencia presenta la misma metaestructura? Como sucede con los *neteru*, los dioses de la filosofía neoplatónica constituyen y ocupan diferentes niveles de la realidad y, en ciertos aspectos, son la propia realidad. De ahí que Proclo sentencie:

Cada dios es una hénada o unidad que se completa a sí misma, y cada hénada que se completa a sí misma es un dios [*Elem. theol.*, 114].

Cada dios se ubica por encima del Ser [*hyperoúsios*], de la Vida [*hypérzoos*] y de la Inteligencia [*hypérnous*] [*ibid.*, 115].

Cada dios es participable, excepto el Uno [*ibid.*, 116].

Cada dios es una medida de las realidades existentes [*ibid.*, 117].

Todo lo que es divino tiene una *hýparxis*, la cual es bondad, esto es, un poder [*dýnamis*] con carácter de unidad y un modelo de conocimiento secreto e incomprensible para todos los seres secundarios [*ibid.*, 121].

La procesión de todas las cosas existentes y de todos los órdenes cósmicos de la existencia se extiende tan lejos como los órdenes de los dioses [*ibid.*, 144].

En opinión de Damascio, entre los filósofos platónicos fue Jámblico el primero en asegurar que los dioses, por su misma condición de dioses, están más allá del ser y de la sustancia. Los dioses son nada menos que *hypárxeis* auto-suficientes que trascienden la *ousía* noética.¹⁵ En suma, los dioses de Jámblico se corresponden con las hénadas participadas, como dirían Siriano y Proclo.

Esta postura la rechazan aquellos académicos contemporáneos según los cuales los dioses que Jámblico relaciona con la primera hipótesis del *Parménides* de Platón son noéticos, en lugar de unidades trascendentes o hénadas en el sentido que les concede Proclo. Este acertijo filosófico y otros problemas similares no son tan importantes como puedan parecer a las pedantes inteligencias de quienes se enfrentan a «famosas dificultades» como dónde situar exactamente las hénadas de Jámblico y de Proclo, ¿más allá del reino noético o entre los inteligibles?, ¿más allá de las categorías de *péras* y *apeiría* o en su mismo nivel? Lo cierto es que las hénadas no están en «ningún lugar» y están en «cualquier lugar». Podemos especificar tipos diferentes de hénadas, pero no decir qué son, si es que «son» algo, ni dónde están, excepto en el imaginado «icono» metafísico que, a la manera del *upāya* tántrico o budista, sirve como medio para la contemplación y la *anagogé*.

Volvamos a Damascio:

Casi todos los filósofos anteriores a Jámblico consideraban que hay un único Dios más allá del Ser, mientras que los demás dioses son seres sustanciales [*ousiódéis*] divinizados a través de iluminaciones [*ellámpseis*] procedentes del Uno. De acuerdo con estos filósofos, la multitud de hénadas supraesenciales no son hipóstasis autosuficientes [*autoteleís hypostáseis*], sino iluminaciones procedentes del Dios único y deificaciones otorgadas a distintas sustancias [*De princip.*, III, 64, 7-14].

Las hénadas «crecen» a partir del Uno mediante diferentes añadidos (*prosthéseis*). Estos «añadidos», paralelos en ciertos aspectos a los Nombres Divinos de la teología islámica sufi, se multiplican como los escenarios trascendentes e inmanentes de toda la realidad manifiesta. Esta realidad posee todo tipo de atributos cuya existencia deriva en lo fundamental de la fuente divina. Por tanto, las deducciones negativas de la primera hipótesis de Platón en el *Parménides* también pueden aplicarse a los dioses, o a las hénadas, en cuanto puras unidades carentes de cualquier carácter discernible, es decir, incomprensibles para los seres secundarios.

Cualquier dios, ya sea noético, noético-noérico, noérico, hipercósmico o encósmico, en virtud de su condición de *hénas* y *theós*, no será ni múltiple, ni semejante, ni idéntico, ni diferente, etcétera.¹⁶ En otras palabras, todas las negaciones de la primera hipótesis del *Parménides* son aplicables a las hénadas entendidas como unidades que trascienden el Ser. Sin embargo, el Ser noético puede ser múltiple, semejante, idéntico, diferente, etcétera, como implica la segunda hipótesis del *Parménides*.

Sin embargo, si las hénadas se originan por medio de añadidos será porque, de alguna manera, están cerca del ni-

vel del Ser, o más bien del Ser-Uno, y quedan englobadas en la segunda hipótesis del *Parménides*. Como ya señaló Proclo, todas las hénadas coexisten con el Ser, por lo que cada dios «es», aunque el Uno esté más allá del Ser (*In Parm.*, 499, 78). Ésta es la razón por la que Carlos G. Steel formula la siguiente pregunta:

¿Acaso no todas la hénadas divinas, como *autoteleís hypostáseis*, subsisten más allá del Ser, aunque se distingan en caracteres sólo descritos en el dominio de la segunda hipótesis?¹⁷

Argumentando que los dioses son *hyperoúsios*, a semejanza del Uno, Proclo menciona que, aun así, son participados y que esta cualidad establece la única diferencia entre el Uno y las hénadas. Estas últimas, como *hyperoúsios*, no pueden ser participadas en el Ser, pero en sí lo son por la esencia y por lo que «es», es decir, por seres reales (*de hypóousías kai tou óntos*).¹⁸ De lo que se desprende que los dioses son las hénadas participadas capaces de unir todas las cosas y, de este modo, «conectar a través de sí mismas todo lo que viene a partir de ellas con el Uno, que lo trasciende todo por igual» (*Plat. theol.*, III, 4, 17, 19-12).

La misteriosa irradiación del Uno constituye los diversos niveles de la existencia: aquellos que permanecen próximos al superabundante centro y aquellos otros que están alejados (teniendo siempre presente que esta distancia no es espacial o temporal, sino ontológica y epistemológica, similar a un velo de ignorancia que oculta la verdadera identidad divina de las cosas) y son semejantes a reflejos, copias o sombras de los modelos inteligibles. El dominio de los seres verdaderos (*ta ónta*) es una mezcla de dos principios metafísicos trascendentes, *péras* y *apeiría*. Este dominio de seres verda-

deros es interpretado como el primer nivel del Ser noético, al que siguen la Vida noética y el Intelecto. La tríada inteligible del Ser, la Vida y el Intelecto determina la estructura y el orden internos del diacosmos del Ser.

Cada nivel del dominio noético tiene una estructura triádica similar en la que se enfatiza un elemento u otro, y estas tríadas se multiplican en el curso de la irradiación. La estructura triádica de todas las estructuras noéticas refleja la tríada primitiva formada por el Límite (*péras*), lo Ilimitado (*ápeiron*) y la Mezcla (*miktón*). La manifestación entera está ordenada por una cadena descendente de tríadas que se organizan de acuerdo con la estructura triádica de permanencia (*moné*), procesión (*próodos*) y reversión (*epistrophé*).

Por debajo del Intelecto, equiparado con el Demiurgo del *Timeo* en el nivel noérico (o del pensamiento intelectual), encontramos el nivel del Alma. Éste contiene: (1) el Alma, que trasciende por completo el cosmos corpóreo; (2) el Alma del Mundo, y (3) las almas particulares, es decir, (a) las almas inmateriales de las estrellas fijas y de los planetas y (b) las almas de «los dioses sublunares» (Proclo, *In Tim.*, 255, 10).

Los dos niveles siguientes son el de la Naturaleza (*phýsis*), contemplada como un poder seminal inmanente e incorpóreo que da nacimiento al mundo material, y el del Cuerpo (*sôma*), es decir, el mundo material en sentido estricto, el cual es una apariencia, o sombra, privada de toda habilidad productiva propia.¹⁹

Capítulo 6

Imágenes de luz divina

Toda la metaestructura del Ser se considera un *ágalma* —una Estatua divina, la cual es inteligente, está viva y tiene su propia existencia— a la vez incorpórea y corpórea. De acuerdo con Proclo, la hénada comunica incluso al cuerpo un eco de su propia cualidad, de modo que el cuerpo no sólo deviene animado e intelectivo, sino también divino.

Esta metaestructura divina es gobernada por la luz trascendente que el Bien irradia como fuerza unificadora. O quizá sería mejor decir que la realidad manifiesta «es» la propia luz trascendente velada por la multiplicidad de formas, seres, imágenes y reflejos. En términos del neoplatonismo, al igual que las realidades sensibles están hechas a semejanza del sol en virtud de su luz visible, así las realidades noéticas estarán hechas a semejanza de Dios en virtud del invisible Sol hipernoético, el cual es *to agathón*. Los neoplatónicos, siguiendo el ejemplo de Platón, empleaban el lenguaje de la «participación» (*metéxis*) y la imitación (*mímesis*) para describir la dependencia de una imagen respecto de su original. Como Arthur Hilary Armstrong

subrayó a propósito de la doctrina defendida por Siriano y Proclo:

Este espejo carente de forma e invisible ya no se reduce a una oscura negatividad que ha de estar ahí para que la autodifusión del Bien, difractado de imagen en imagen, alcance el límite más lejano posible, sino que es también este límite último. Para los antiguos atenienses, este límite último es la manifestación final de la Díada, o *Ápeiron*, el Infinito, uno de los dos primeros principios de toda la realidad procedentes del Uno, o Bien, que en la tradición pitagórica y platónica se identifica con el principio femenino en cópula con el masculino, *Péras*, propio del límite y la forma [...]. Pero este Infinito es la teofanía de aquello presente en el Principio inefable que hace que éste sea imposible de pensar o imaginar. Tal principio femenino [*ápeiron*] representa, a través de todos los niveles de reflexión, el símbolo de la salida de Dios, o de aquello que impide organizar el Bien. En consecuencia, desde las profundidades hasta lo más elevado de este cosmos de espejos, la imagen compuesta por difracciones finalmente se rompe, como ocurre con todos los conceptos e imágenes.²⁰

Para Proclo, no hay diferencia entre la Luz trascendente y el Uno (*to hén*). La luz noética brilla desde el Uno como el egipcio Atum-Ra cuando entra en el Ser procedente de las inefables aguas de Nun. El Uno armoniza las entidades noéticas, los dioses inteligibles y las inteligencias, y hace de todos ellos uno. Se trata de la unidad divina en la diversidad, pues la luz y la divinidad desempeñan la misma función. Si la luz brota del Uno (el Padre de todos los *neteru*, de acuerdo con los egipcios), entonces los dioses aparecerán acompañados de luz. La luz unifica las entidades noéticas y, de este modo, las asemeja al Bien y constituye su ver-

dadero ser mediante la participación en la luz, o, lo que es lo mismo, en la divinidad del inexpressable Uno. En esto consiste el misterio de la autorrevelación divina según los registros simbólicos tradicionales, ya fueran recibidos como «iluminaciones venidas de los dioses» o heredados por los neoplatónicos de la sabiduría sagrada de las antiguas civilizaciones.

Capítulo 7

El Uno y lo múltiple de acuerdo con los egipcios

Las antiguas concepciones egipcias de la realidad nos plantean serias dificultades porque sus imágenes mitológicas, iconos y símbolos no pueden tomarse sin más como correlatos de los términos ontológicos griegos. El universo egipcio no se compone de cosas ni de categorías abstractas, sino de seres, es decir, de distintas máscaras y personalidades arquetípicas que pueden visualizarse, contemplarse e interpretarse de maneras muy diversas. Estos seres constituyen los distintos niveles ontológicos de la existencia.

Puesto que el universo egipcio se compone de seres vivos, no deberíamos entender la creación noética, la manifestación y la existencia cósmica como el producto de fuerzas impersonales, elementos sin vida y categorías abstractas, sino como un rico tapiz tejido por los eternos pensamientos y acciones de la divinidad, semejantes a los ritos hieráticos. Por otro lado, las inscripciones egipcias acerca de la creación no pueden reducirse a una única descripción dogmática, aunque sus diferentes perspectivas revelen una estructura metafísica de extraordinaria consistencia.

James P. Allen se equivoca al afirmar que «la causalidad material parece haber constituido el principal interés» de los registros cosmogónicos egipcios.²¹ Este sólido prejuicio, que se remonta a los tiempos de Salustio, es muy común entre los egiptólogos de hoy, a los que tanto incomodan la metafísica y el simbolismo de cualquier clase. Pero, como ya señaló Jámblico, los egipcios, lejos de creer que todo fuera de naturaleza física, situaban la pura inteligencia divina más allá de la naturaleza (*katharón te noûn hypér ton kósmon protithéasi*; *De myster.*, VIII, 6) y distinguían con claridad entre la vida psíquica y noética, por un lado, y la naturaleza física, por otro. Esta distinción concernía tanto al nivel macrocósmico como al microcósmico. No podemos sino estar de acuerdo con Erik Iversen cuando argumenta que la traducción que hace Jámblico de los conceptos del *Texto de Shabaka* (que contiene la denominada «teología menfita») a términos filosóficos es asombrosamente correcta.²² Su afirmación de que los egipcios no creían que todo fuera de naturaleza física queda confirmada por el número de textos antiguos en los que se hace hincapié en la importancia de la Inteligencia divina y se reivindica el Primer Principio más allá del Ser.

La distinción fundamental entre la existencia noética y la existencia sensible, así como entre los niveles noéticos y los niveles hipercósmicos de la realidad, subyace a toda la doctrina metafísica egipcia y presupone la correspondiente distinción entre distintas clases de dioses y, por tanto, de teofanías. El inefable Primer Principio, el Padre supremo de los dioses, es el Solitario y Único Uno, no nacido y creado a sí mismo. Sin embargo, en términos helénicos, las manifestaciones divinas pueden ser henádicas, noéticas, psíquicas y físicas, a pesar de que el discurso teológico egipcio emplea un lenguaje corporal para describir tanto a los seres corpóreos como a los incorpóreos.

Los sacerdotes egipcios, o «siervos de Dios», vislumbraban la realidad como una estructura cosmológica henocéntrica constituida por múltiples y dinámicas fuerzas, en la que reconocían el cuerpo cúlrico del Demiurgo, el Intelecto solar que lo abarca todo. El inefable *deus invisibilis* es la fuente última de la divinidad. Comprende en el nivel noético a todos los demás dioses, los cuales son consustanciales a Él y se consideran órganos o partes de su cuerpo inmaterial. El cosmos inteligible se encuentra prefigurado en las profundidades de las oscuras Aguas primordiales (Nun), y el proceso de manifestación noética se lleva a cabo a través de la Mónada, diferenciada en sus dos principios, masculino y femenino (Shu y Tefnut). Es en este momento cuando el segundo Dios hace de lo inteligible la creación sensible.

Todos estos principios pueden responder a diferentes nombres en diferentes registros cosmogónicos. Por ejemplo, en la teología menfita se describe al segundo Dios como Atum, el Todo, es decir, el *pléroma* noético y arquetípico, pero no como «el cosmos sensible, en el que se refleja el cuerpo del creador y en el que éste ejerce a la vez de corazón y de lengua», como supone Erik Iversen.²³ En su condición de arquetipo noético de los corazones y las lenguas de todas las criaturas vivientes, Atum no puede ser «sensible» en el sentido actual de la palabra.

El universo sensible y el universo noético, como también el reino osírico situado entre ambos, dependen de la luz trascendente del Primer Principio. No siempre es posible trazar una frontera clara entre estos niveles, porque la creación noética, la psíquica y la sensible están subordinadas por igual a la afluencia constante de la fuerza vivificadora, esto es, del aliento de vida (*sub en anj: swb n 'nh*), que mana del Primer Principio y es inmanente a todas las cosas. Este aliento, «que insufla aire en la garganta en nombre de

Amón», recibe por parte de Plutarco el nombre de «*pneûma* de Zeus» o «de Amón» (*De Iside et Osiride*, 36, 365d).

En general, Nun es la fuente de la que brotan el Ser solar, la Vida y el Intelecto, pero en la teología menfita es uno de los miembros de la Ogdóada oculta, esto es, uno de los ocho principios que yacen más allá del Ser y constituyen la articulación interna prearquetípica del *deus invisibilis* entendido como Ptah-Nun. En el dominio noético se revela como el Creador o el supremo Hacedor, equivalente al Demiurgo platónico en todos sus aspectos, tanto funcionales como etimológicos. En este sentido en particular, Ptah es el segundo Dios, diferenciado de su hipóstasis superior, *epékeina tes ousías*, es decir, la inexpresable unidad de Nun y Naunet, padre y madre de Atum. Como segundo Dios, Ptah se corresponde con Atum, el cosmos noético en su totalidad, llamado a la existencia por la Palabra divina (*medu neter: mdw ntr*) de Ptah. El cosmos sensible, en cuanto cuerpo material del Creador, animado (como una estatua hierática) por la variedad de las fuerzas divinas (*sejemu; dynámeis*), es también la imagen corpórea (*tut; eikón*) de los reinos celestial e hipercelestial. Por tanto, el Egipto sensible será el cuerpo cúltico visible de los dioses.

Los dioses, en su forma sensible, se diferencian en su naturaleza y *eídos*, de acuerdo con la iconografía sagrada establecida. En esencia, los dioses son rayos de la divina luz trascendente que atraviesan los diversos prismas ontológicos sin perder la más elevada unidad de toda la multiplicidad manifiesta. Los dioses, por tanto, se organizan en diferentes grados y órdenes (*táxeis*). Algunos se consideran «no nacidos» y, en consecuencia, más cercanos al Uno, mientras que las generaciones subsiguientes se estiman como «nacidos».

La clase más elevada de los *neteru* son los dioses de las varias Ogdóadas localizadas en el interior de las trascen-

dentes Aguas primordiales, es decir, más allá del Ser, antes de que cobren existencia. Además de Nun y Naunet, en la teología menfita se menciona a Tatenen (la colina primordial) y a Nefertum (el principio preexistente que «después» brotará del loto primigenio como deidad solar), unidos en las profundidades del supremo e inefable Ptah. En las Ogdóadas hermopolitana y tebana se incluyen las parejas de Nun y Naunet (las aguas iniciales y la inercia), Heh y Hehet (la infinidad), Kek y Keket (la oscuridad), Niau y Niaunet (la vacuidad). En la Ogdóada tebana, en lugar de la última pareja se incluye la de Amón y Amonet (aquel que está oculto o es invisible).

En estos ocho principios se reconoce a los padres y a las madres de Ra, aquel que surge del loto primigenio y aparece como el Sol inteligible. En este contexto cosmogónico no se contempla a Ra como un sol físico, dado que es el *arché* noético que penetra el globo solar y causa su resplandor. Aunque el sol visible también sea llamado Ra, Ra no es la luz solar visible, sino aquello que la provoca.

El loto hunde sus raíces en el barro (en la oscuridad semejante a la tierra), crece en el agua y florece en el aire, y su flor da nacimiento al fuego noético. El loto primordial, por tanto, simboliza los arquetipos de los cuatro elementos fundamentales. De acuerdo con Lucie Lamy, no es posible equiparar a Nun con el caos inicial en el sentido bíblico.²⁴ En su calidad de fuente eterna e infinita del Ser y de todo el universo multidimensional (inteligible y sensible), Nun equivale al Uno neoplatónico. Aunque este principio, el más simple, esté más allá del Ser, oculta cierta estructura metafísica, la cual fue examinada escrupulosamente por neoplatónicos como Damascio.

Capítulo 8

Los niveles del ser y del no ser

Los sacerdotes egipcios, como los neoplatónicos, consideraban que el cosmos no se había originado de la nada, sino a partir de la unicidad, es decir, del Uno entendido como unidad indiferenciada a la que regresará toda la realidad manifiesta al final del tiempo. Esta unicidad, análoga a Bráhmán y a Ātman en las *upaniṣad*, unificadora de la inefable Fuente del Ser, es Atum, principio de la preexistencia y de la totalidad inteligible según la teología heliopolitana.

Antes de entrar en el Ser, Atum flota inerte en Nun, donde es idéntico a este Océano primordial, al Uno apofático, que en ocasiones se describe metafóricamente como «vacuidad», «no existencia» o «inercia inicial». De este modo, no cabe decir que Nun sea una especie de caos, en el sentido de una fuerza contraria que amenaza el curso cíclico del cosmos creado, sino el peligro que entraña la nada encósmica, inherente al cosmos y cuyo símbolo es Apep, la serpiente sethiana ajena a la existencia.

La unicidad inefable, representada por la Serpiente hipercósmica e hipernoética, sostiene y regenera el mundo

manifiesto. Esta unicidad indiferenciada se simboliza con el uroboros, una «serpiente enroscada» (*mehen: mhn*) que «se muerde la cola» (*sd-m-r'*) o que la engulle, y cuyo cuerpo ilustra el más allá del Ser que de continuo circunda el mundo entero y sirve como fundamento invisible y silencioso de todas las dimensiones ontológicas.

Jan Assmann, que distingue dos tipos de caos, afirma lo siguiente:

Esta distinción fundamental de los egipcios queda encubierta por la terminología de los historiadores de las religiones y por la fatuidad con la que utilizan la palabra *caos*.²⁵

El más allá del Ser no es «no existente» en el mismo sentido que el no ser inherente al cosmos. Erik Hornung incurre en una incongruencia cuando afirma que «la no existencia es la inextinguible e irrealizada materia primordial, el *pléroma*». ²⁶ Confunde la unicidad hipercósmica (o, mejor, el *pléroma* noético) con la materia primordial (la *díada* neoplatónica). Así, en lugar de discernir los distintos niveles de lo ilimitado o de la «no existencia», asimila incorrectamente a Nun con el principio del *ápeiron* como opuesto al de *péras*:

Se podría decir que, por lo general, en Egipto «la no existencia» significaba lo inconcluso, indiferenciado, inarticulado e ilimitado; o, dicho de forma afirmativa, la totalidad de lo que es posible, lo absoluto, lo definitivo. En comparación con la no existencia, lo existente está definido con toda nitidez y se articula mediante límites y distinciones. ²⁷

Si lo que existe tiene siempre la necesidad de regenerarse desde las profundidades de lo «no existente», esta «no exis-

tencia» deberá entenderse como la fuente oculta, como el Uno en el sentido neoplatónico, no como una especie de «caos» irracional. El sol visible, que representa el Sol invisible, o Intelecto, reproduce la cosmogonía del primer Momento eterno al surgir y alzarse renovado cada mañana desde Nut (el Cielo, simbolizado por el cuerpo de la diosa). Este amanecer ceremonial que se da en el dominio del cosmos sensible es a su vez reproducido por los ritos del templo y las iniciaciones alquímicas.

Los seres humanos emergemos cada mañana renovados y rejuvenecidos después de habernos sumergido durante el sueño en las Aguas primordiales, hasta el punto de «despojarnos de la antigua persona para enfundarnos la nueva». Este presunto estado de «no existencia» no es «el inconsciente» al que alude Hornung, sino más bien la *turtiya* de las *upaniṣad*. Este retorno cíclico (al reino de *neheh*) es una variante simbólica menor del verdadero regreso teúrgico (*epistrophé*) que el rey llega a realizar en todos los dominios de la existencia, por lo que es reconocido como Ra sa, «hijo de Ra», parejo al Hombre Perfecto (*al-Insān al-Kāmil*) de los sufíes.

Como ya se ha dicho, las etapas de Nun, Atum-Ra y Osiris se corresponden con las tres *hypostáseis* de Plotino: el Uno, el Intelecto y el Alma. El mundo corpóreo animado es tanto una imagen de las más elevadas fuerzas divinas (*sejenu*) como su recipiente material.

Pero exploremos otra analogía. En la *Māṇḍūkya upaniṣad* se describe la estructura cuádruple de la realidad en relación con los tres fonemas (A, U, M) de la sílaba OM, vista como representación de Bráhma. Estos niveles cosmogónicos de la realidad se repiten como etapas microcósmicas en exacta correspondencia con las principales etapas plotinianas de la ascensión interior al Uno.

El fonema A significa el estado despierto, *viśva*. Se trata de *virāj*, el mundo de los objetos externos, el del cuerpo cósmico material de la divinidad egipcia.

El fonema U significa el estado de sueño, el de los objetos interiores, es decir, el ámbito de *Hiranyagarbha*, el Alma del Mundo, el reino osírico llamado Duat o Amentit.

El fonema M significa *prāṇa*, el estado vigilante de la sabiduría divina, de la consciencia de Íśvara, el Demiurgo. Es el dominio arquetípico del *Noûs*, principio creativo y unidad de las Ideas divinas, representado por Amón-Ra o por cualquier otro dios Sol nacido del loto que emerge del silencio trascendente.

La cuarta etapa es *turīya*, la fuente silenciosa de todo, llamada Bráhman. Se corresponde con el Nun egipcio (o Ptah-Nun, el Amón invisible) y con el Uno de Plotino, el Absoluto indiferenciado.

La creación, o manifestación, es un proceso a través del cual el Uno se convierte en lo múltiple, a través del cual la Mónada se desarrolla en la Enéada (*psdt*), la metaestructura arquetípica de los dioses organizada en los diversos niveles del *kósmos noetós*. Por eso la realidad sensible es una sombra de la gran Enéada reproducida por otras enéadas; es una imagen que refleja la realidad noética y psíquica de Ra-Osiris. El camino de ascensión espiritual conduce el regreso a la fuente original. Una vez que el alma (*ba*) abandona el cuerpo de materia mortal (*jat*), trata de trascender el reino osírico de las transformaciones alquímicas restaurando su identidad noética hasta llegar a ser *aj*, la luz inteligible de Ra. Por último, el alma regresa a las profundidades de Nun como Atum-Ra.

A este respecto, las antiguas enseñanzas metafísicas egipcias y neoplatónicas, así como las de las *upaniṣad*, son esencialmente idénticas; sólo se diferencian en la articula-

ción, los modos expresivos y los puntos en los que se hace hincapié. De ahí que las cosmogonías egipcias, al igual que la órfica, puedan interpretarse en términos de la filosofía neoplatónica, sin tener que recurrir al patrón «histórico» original, aunque en este caso los registros egipcios sean los más antiguos y arcaicos en relación con su trasfondo «ritualístico».

Capítulo 9

El Señor de la totalidad y su magia

El Uno oculto, al manifestarse, no se desintegra, sino que más bien se revela y se realiza. Atum continúa existiendo en su propio nivel como «la totalidad de las formas de los dioses» (CT, 75, 3). En consecuencia, los dioses egipcios serán tanto trascendentes como inmanentes. En el interior de la gran Enéada, la creación noética establece los patrones de la existencia que permanecerán fijos a pesar de los cambios cíclicos y las dicotomías dinámicas que se produzcan en el dominio del cosmos sensible. La genealogía del ser es comparable al despliegue de la diversidad a partir de la unidad. Antes de la irradiación de los reinos noético, psíquico y sensible, todas las cosas ya son potencialidades ocultas en el interior de la unicidad primordial «que viven en un solo cuerpo, antes de que dos cosas se hayan desarrollado». A través de su nacimiento en el Ser, la Mónada deviene en la Tríada y se diferencia dentro de la infinita diversidad de la existencia, aunque el Uno no abandone su estado de inalterable pureza.

Atum (*j.tmw*), variante del nombre *tm*, significa «completo, acabado», además de «no ser». De ello se deduce que

Atum es tanto «completo» como «no existente». Es el «Señor de la totalidad» (*neb tem; ibid.*, II, 27b; 353a), «el completo» (*tnm; ibid.*, II, 147e) en el sentido de «todo». Lo mismo que la Mónada única, Atum trasciende el Ser y el Devenir (*jeper: hpr*). El universo en toda su diversidad (noética, psíquica y física) se compone de los *jeperu* que manan de esta fuente, los infinitos modos del ser en los que el Uno se ha desplegado según sus formas inmanentes y se ha reflejado mientras el Señor de todos los *jeperu* permanecía oculto. Así pues, Atum se equipara al Escarabajo divino, Jepri, el esplendoroso Ser primordial que ha nacido de la oscuridad y aparece en forma de teofanías. Los *Textos de las pirámides* lo describen de la manera siguiente:

Escarabajo Atum,
cuando te volviste tan alto como la tierra alta
—cuando surgiste como [la piedra] Ben-ben en el Recinto del
Fénix, en Heliópolis—,
Tú estornudaste a Shu,
Tú escupiste a Tefnut,
y pusiste los brazos en torno a ellos, como los brazos del *ka*,
para que así tu *ka* pudiera estar en ellos [*PT*, 600].

El abrazo primordial (reproducido en la iniciación espiritual) significa la transmisión de la fuerza vital del primer Ser a sus primeras realizaciones y a sus posteriores manifestaciones. Como la Mónada, a partir de la cual todo se va desarrollando, Atum contiene todos los *neteru* y es «la totalidad de las formas de Dios». Todo lo que existe son «sus millones de *ka*», es decir, sus energías vitales.

Shu, el primer descendiente de Atum, es un espacio inteligible o un aire en cuyo interior se alza el Intelecto solar. Es el *tópos* establecido para todas las teofanías y para todos

los grados del ser, que «se desarrolla (*jeper*) en el cuerpo de Dios, el cual se manifiesta a sí mismo».²⁸

Toda la realidad manifiesta es el producto del pensamiento de Atum y de su enunciación: «Me hice efectivo en mi corazón [Intelecto]» y «los *jeperu* se multiplicaron al brotar de mi boca». Los *jeperu* vendrían a ser sus *lógoi*, palabras divinas (*medu neter*) entendidas como la multiplicidad de la unidad manifiesta. «Yo uso mi propia boca; mi identidad es Heka», dice Atum (*Bremmer-Rhind*, 28, 22), que, en su rol de Heka, pronuncia:

Con mi puño me comporté como hace un marido, el Corazón me vino a la mano y la eyaculación cayó de mi boca [*ibid.*, 28, 27].

Después de mi desarrollo como Dios único, hubo tres dioses asociados a mí [*ibid.*, 28, 29].

La infinita variedad de todas las manifestaciones puede resumirse en la imagen de la gran Enéada noética (la cima de los principales paradigmas creadores, de los dioses o arquetipos divinos, los *neteru*) y remontarse a la Mónada única. La vida cósmica es la permanente recurrencia de los patrones de vida establecidos *in illo tempore*. La autorrevelación de Atum comienza como una Idea y recibe la realidad manifiesta a través de su enunciación, el *lógos*, que también expresa la irradiación de luz. Heka es el principio por el cual una orden pronunciada se traduce en el ser. Heka «creó los nombres de sus partes» y declaró:

Todo fue mío antes de vuestra manifestación, dioses, descendí, vosotros que llegasteis al final.

Yo soy Heka [*CT*, 261, 21-23].

Heka es la magia universal de la creación a través de las Ideas arquetípicas (nombres), o palabras de poder (*hekau*). Todas las cosas cobraron existencia cuando el Señor de la totalidad (Atum) «tomó a Hu en su boca». El término *hu* deriva del verbo *hww*, «anunciar», y se refiere a la «Palabra divina», al principio del milagroso discurso creador: «Un discurso tan efectivo que es capaz de crear».

Hu forma pareja conceptual con Sia, la «Sabiduría divina», es decir, la *nóesis* como «percepción noética». Esta percepción *intelectiva* permite al Demiurgo captar el universo como un muestrario de Ideas en su corazón. A través de su Palabra creadora (Hu), pronunciada en la oscuridad, Atum, en su papel de Heka, otorga realidad manifiesta a su Sia (*ibid.*, VII, 481g). Heka se describe ahora como «el padre de los dioses» que da vida a la Enéada. La gran Enéada heliopolitana comprende los cuatro niveles del ser divino: (1) Atum, la Mónada principal de toda la cadena genealógica; (2) Shu y Tefnut; (3) Geb y Nut (el Cielo y la Tierra), y (4) Osiris, Isis, Seth y Neftis. Estos miembros de la Enéada expresan y representan la interdependencia y la causalidad en el ámbito arquetípico; muestran el modo de desplegarse y legar el poder y el mando de una generación de dioses a la siguiente (es decir, de un nivel ontológico al siguiente), hasta que Horus hereda el poder en la quinta generación.

Capítulo 10

Principios cosmogónicos y ontológicos

«Cuando yo era uno con Nun», así describe Atum su estado previo a toda manifestación, mientras flotaba en el oscuro abismo de las Aguas trascendentes. Este estado oculto e inefable (*tnmw*) carece de un lugar (el trono-loto) y queda establecido tras la apertura del Ojo. La partida del Ojo y su regreso (como *epistrophé* arquetípica) equivalen al acto inicial de contemplación que da lugar a la segunda hipóstasis de Plotino (*Noûs*). De acuerdo con los *Textos de los sarcófagos*, la partida del Ojo se produce cuando Atum aún está solo y oculto en las aguas:

Sin un lugar en el que pudiera estar de pie o sentado,
antes de que se hubiera fundado Heliópolis, en donde Yo
puedo existir;
antes de que se hubiera asentado el Loto, en donde Yo puedo
descansar [*ibid.*, 80, 48-50].

En virtud de la resplandeciente luz del Ojo abierto se establece cierto *tópos* noético, pues el nacimiento de Shu y

Tefnut ocurre «en Heliópolis», es decir, en la cima noética del Ser. Este drama sagrado primordial no puede entenderse como una secuencia lineal de acontecimientos, ya que trasciende el tiempo. Por tanto, el Ojo parte en busca de Shu y Tefnut (el primero estornudado y la segunda escupida por Atum), cuyo surgimiento parece ser consecuencia de la propia búsqueda. Como el alma del iniciado afirma en los *Textos de los sarcófagos*:

Yo soy Shu, padre de los dioses,
buscado junto con mi hermana Tefnut
por el Ojo único que envió Atum.

Yo soy quien hizo posible que el Ojo
alumbrara la oscuridad.

El Ojo me encontró como a un hombre de número infinito
[*znhh*, equivalente a *zn nhh*; un «hombre de *neheh*», u «hom-
bre de número infinito», es alguien que vive para siempre].

Yo soy el progenitor de millones
que emergen de la Inundación [*hhw*], de las Aguas [*nw*],
de la Oscuridad [*kkw*], de *tnmw* [*ibid.*, 76, 30-36].

El alma humana que asciende se identifica con la autorre-
velación de Shu, el dador de vida:

Yo soy el *ba* de Shu, el dios que a sí mismo se desarrolla:
Yo me he desarrollado en el cuerpo del dios que a sí mismo
se desarrolla.

Yo soy el *ba* de Shu, el dios de forma misteriosa [*sfg jr w*]
[*ibid.*, 75, 1-3].

«Yo me he desarrollado» debe entenderse como «Yo he
venido al ser». Puesto que el espacio noético (imaginado a
veces como un cubo de luz rodeado por las Aguas primor-

diales), o Shu, determina la extensión del mundo manifiesto, puede contemplarse como *hýparxis*.

Shu y Tefnut, los primeros descendientes de Atum, ponen en movimiento toda la cadena del ser (la Enéada). Sin embargo, la luz de Shu es parte de la automanifestación o autorrevelación de Atum. La pareja formada por Shu y Tefnut, vista como el producto de la masturbación de Atum, es análoga a la de los dos principios neoplatónicos llamados por Siriano «la mónada y la díada de infinito poder». En la secuencia metafísica de las entidades y las categorías, éstas aparecen justo después del Uno trascendente, antes incluso de que el dominio del Ser, la Vida y la Inteligencia sea fundado. Sus prototipos son los principios pitagóricos de *péras* y *ápeiron*, y además son las causas de las totalidades (*ton hólon aitíai*) que reaparecen en cada nivel de la realidad. De acuerdo con Anne Sheppard, Siriano distingue entre la mónada y la díada trascendentes, por un lado, y la *autómonas* y la *autódnuas* que aparecen en el reino de las Formas inteligibles, por otro.²⁹ Estas Formas son los pensamientos de Atum-Ra que constituyen la Enéada. La pareja de Shu y Tefnut reaparece en cada nivel de la manifestación. Para Siriano, el Amor y la Discordia de Empédocles se corresponden con los principios fundamentales de la mónada y la díada (*In Metaph.*, 11, 28 y sigs.; 93, 6 y sigs.).

La pareja inicial de Shu y Tefnut es extendida por un conjunto similar de principios con los que se va dando forma al antiguo universo egipcio, por ejemplo, a la dicotomía entre permanencia (el concepto de «manifestación» perfecta, ideal y completa) y cambio (el concepto de «vida» dinámica y recurrente). Este par recuerda al de *to ón* y *génesis*, que podrían expresarse con los verbos «existir» (*unun: wnn*) y «manifestar» (*jeper: hpr*). Sin embargo, en lugar de la tajante dualidad entre el perfecto Ser y el imperfecto Devenir que

caracteriza el pensamiento filosófico de Platón, esta dicotomía se encuentra en cada nivel de la realidad y se representa mediante la serie de parejas análogas:

Tefnut y Shu

Orden [*maat*] y Vida [*anj*]

Eterna Mismidad [*djet*] y Eterna Recurrencia [*neheh*]

Osiris y Ra

El permanente y estático Ser [*unun*] y el Devenir [*jeper*].

Djet puede considerarse como una eternidad permanente, no sometida al cambio, y *neheh* como una infinitud cíclica, eternamente recurrente. Aunadas en la «historia» de la realeza egipcia, constituyen el tercer aspecto del tiempo:

Tu ser es la plenitud del tiempo [*neheh*],

tu imagen es permanente [*djet*],

tu *ka* [un doble del alma, representación de la voluntad, la planificación, la consciencia] es cuanto sucede.³⁰

Préstese atención al hecho de que, al contrario que en el esquema pitagórico, Tefnut, la deidad femenina, es *péras* (el límite y el orden, la mismidad, la sabiduría, el *noûs*) y Shu, la masculina, es *ápeiron* (lo ilimitado, la vida, la multiplicidad de la manifestación). Así se conforma la primera tríada noética, compuesta por Atum, Shu y Tefnut. Atum es la cima de la tríada, parejo a *hýparxis*. Shu es la Vida (*zoé*); Tefnut, el Intelecto (*noûs*).

Para Ruth Majercik, las especulaciones filosóficas en torno a la tríada constituida por el Ser, la Vida y el Intelecto derivan de las interpretaciones académicas del *Sofista* de Platón (248e).³¹ Esto podría ser cierto si tomáramos la tradición platónica por un sistema cerrado y autosuficiente,

o si creyéramos que los textos de Platón son una especie de Corán arquetípico que lo contiene todo, al menos en sus simientes. Esta actitud fue legitimada por los hermeneutas del platonismo medio y del neoplatonismo, pero la tríada de *hýparxis*, *zoé* y *nóesis*, corroborada ya en los *Oráculos caldeos*, tal vez no sea exclusivamente «platónica», al menos en un sentido metafísico más amplio. Los miembros de esta tríada se relacionan de acuerdo con el axioma de que «todo está en todo de la manera apropiada para cada cosa». Porfirio equiparó el Uno con el Padre de los caldeos, que es «uno y trascendente» (*hápax epékeina*), y expuso que, en su simplicidad, este Padre contiene tres poderes. Según Juan Lido:

Como dice la doctrina mística [*ho mystikós lógos*], el Uno trascendente [*hápax epékeina*] es un Intelecto sustancial [*ousiódēs noûs*] que permanece en su propia sustancia [*ousía*] y se vuelve hacia sí mismo mientras dura y perdura [*De mensibus*, 21, 15-18].

Para Porfirio, *hýparxis*, *zoé* y *nóesis* son *enéergeiai* (acciones). Por tanto, la *enéergeia* permanece en reposo en relación con la *hýparxis*, se vuelve hacia sí misma en relación con la *nóesis* y tiende a alejarse de la *hýparxis* en relación con la *zoé*.³² Los neoplatónicos tardíos separaron esta tríada del Uno trascendente y la emplazaron en el nivel inmediatamente inferior al del Uno inefable.

La paradójica naturaleza de Atum y de su tríada podría interpretarse de ambas maneras. Pero los egipcios, como señaló Erik Hornung, «no crearon una estructura intelectual abstracta, sino que mantuvieron una actitud pragmática hacia su ontología, limitándose a conceptos con los que eran capaces de convivir».³³ La única sentencia explícita acerca de «lo existente» lo define como *neheh* y *dyet*. *Neheh* porta

los atributos solares de Ra, y *dyet*, los osíricos, razón por la que Erik Iversen entiende *neheh* como *aión* según su definición filosófica.³⁴ No obstante, debemos tomar en consideración diferentes niveles tanto en Ra (el Sol arquetípico y el sol visible que mantiene el fluir del tiempo cíclico) como en *neheh*. El reino sensible no es más que una imagen especular del reino noético. En los *Textos de los sarcófagos* se afirma lo siguiente:

Shu es *neheh* y Tefnut es *dyet* [CT, 80, 7].

La Vida es su identidad [la de Shu], el Orden es su identidad [la de Tefnut] [*ibid.*, 80, 32-33].

Yo soy la Vida, el Señor de los años,
la Vida de *neheh*, el Señor de *dyet*;
el más antiguo de los que Atum hizo con su eficacia,
cuando dio nacimiento a Shu y a Tefnut en Heliópolis,
cuando era uno y se desarrolló hasta ser tres,
cuando apartó a Geb de Nut,
antes de que naciera el primer Cuerpo [*ht*],
antes de que se desarrollaran las dos primeras Enéadas
y existieran [*wnn.snj*] conmigo [*ibid.*, 80, 72-80].

Yo soy *neheh*, padre de un número infinito;
mi hermana es Tefnut, hija de Atum, quien expandió la
Enéada.

Yo soy el que expandió para Atum los millones
reproducidos;
ésta es *dyet*, mi hermana Tefnut [*ibid.*, 78, 4-7].

Maat (el orden, la verdad, la medida correcta) es el nombre de Tefnut y el principio que permite la totalidad de la

existencia. El invariable patrón del orden inteligible deriva de Atum, el Ser Uno, que es *hén kai pân*. La realidad («cuanto existe», *ntt wn*, es decir, *ta ónta*) no existe sin más (*unun*) como esencias permanentes, pues éstas se desarrollan, cambian (*jeper*) y devienen formas plenas de vida (*anj*) coexistentes con el orden (*maat*). Los niveles inferiores de la realidad (por ejemplo, la creación diaria de nueva vida) siguen los patrones fijos establecidos en el Principio de la creación. Sus relaciones son idénticas a las que mantienen los arquetipos y las imágenes, o las Ideas platónicas y las copias sensibles inmersas en el interior del ordenado y cíclico fluir de la *génesis*.

Para los egipcios, «todo» significa «aquello que es» (*ntt*) y «aquello que no es» (*iwt*). Se dice que el Creador inteligible, «aquel que pronuncia lo que es y crea lo que no es», «ha llamado a aquello que existe a entrar en el ser» (*PT*, 1146) y ha llevado a la existencia (*sejeper*) a lo que no es. De acuerdo con la teología heliopolitana, Atum actúa como el Creador supremo y define su relación con Ra, su Demiurgo, con las siguientes palabras:

Yo soy Atum cuando estoy solo en las Aguas primordiales, y soy Ra cuando éste aparece en su gloria y comienza a gobernar lo que ha creado.³¹

En los *Textos de los sarcófagos* (*CT*, 261, 11) está implícita la distinción entre la Mónada convertida en funcional y el Demiurgo, «aquel que lo expande todo» y cuya orden da inicio al proceso de la manifestación. La Mónada, entendida como el Creador inteligible, se llama «Señor de la totalidad» (*neb tem: nb tm*), «Único Uno» (*ua: w'*), «Solitario y Único Uno» o «Aquel que hace nacer aquello que es y aquello que no es» (*ms ntt iwt*). Su indisoluble vínculo

con el Demiurgo se expresa como la relación entre Atum y Ra (en Heliópolis), Ptah y Atum o Ptah y Ra (en Menfis), Amón y Ra (en Tebas), Jnum y Ra (en Esna), Sobek y Ra (en Fayum), etcétera.

En las profundidades de Nun, antes de la creación, las cosas se encuentran en un estado de *nnj*, que podríamos traducir por «estado inerte» y que se simboliza por la carencia y la levedad. Éste es el estado del Horus anciano en las Aguas primordiales. Sin embargo, la sombra de la preexistencia parece diferir por completo de la que proyectan los dioses primigenios al engendrarse a sí mismos «antes de que exista la existencia».³⁶ Tomando en consideración estas dos formas distintas de existencia (*ntt* e *iwt*), Iversen nos ofrece el siguiente comentario:

La propia existencia de los dos términos y de sus correlativos y antitéticos usos demuestra que los teólogos egipcios sacaron a la luz y tuvieron muy presente el problema ontológico del ser enfrentado al no ser, al que posteriormente se dará tanta importancia en el controvertido debate sobre el ser [*ón*] y el no ser [*me ónta*] llevado a cabo por Parménides, Platón y Aristóteles, entre otros; sin embargo, la alusión de los egipcios al «hacer» y al «producir» del no ser más bien muestra que, al contrario de Parménides y Platón, consideraban que el no ser tiene una existencia real como entidad cósmica inteligible.³⁷

Aun así, debemos ser muy cuidadosos con aquellos términos que supuestamente significan «nada» y que traducimos como «inexistencia», porque más bien podrían referirse a lo oculto o trascendente en relación con los subsiguientes niveles inferiores de la realidad. Por eso Jan Assmann sostiene lo contrario que Erik Hornung:

Para los egipcios, el cosmos ni estuvo suspendido entre una nada y otra nada, ni emergió a partir de la nada. Es sorprendente que el concepto egipcio de «nada» no forme parte de una esfera extracósmica o precósmica, sino del «cosmos interior». En el pensamiento egipcio, la distinción entre el ser y la nada sólo pudo entenderse en términos del mundo existente, de un proceso en marcha. Es más, esta distinción representó la primitiva condición cosmogónica para que un universo tomara forma.³⁸

Capítulo 11

El Dios invisible y sus teofanías

El término egipcio *jeper* (devenir, manifestar, desarrollar, llegar a ser) es el antónimo de *unun* (existir, persistir). La palabra *jeper* está asociada al dios Jepri, que es el Escarabajo divino que simboliza el Sol naciente (tanto noético como sensible), el renacimiento y la resurrección. Por el contrario, *unun* se relaciona con Osiris Unun-nefer (*Wnn-nfr*), «aquel de existencia plena», es decir, aquel que constituye una unidad íntegra y restaurada de la Forma permanente en toda su perfección, bondad y belleza. El término *jeperu* hace referencia a cualquier estadio del proceso de teofanía, manifestación, irradiación, emanación o desarrollo; por eso los *jeperu* se entienden como las realidades manifestas, las «criaturas» o los efectos de las causas iniciales, o como cualquier modo formal de existencia. Por ejemplo, las ofrendas a un ser humano muerto se dirigen a su *jat* (cadáver), su *jaibit* (sombra), su *ka* (poder doble, vital y anímico), su *ba* (alma) y su *aj* (luz noética, intelecto, espíritu), es decir, a todos sus *jeperu*. Desarrollarse (*ara jeperu: jrj hprw*) significa crecer, tomar forma. En los *Textos de los sarcófagos* se describen varios de estos «desarrollos»:

Dioses, guardad silencio y os hablaré yo mismo de mi
 desarrollo [o manifestación, transformación: *nprw.j*].
 No preguntéis por mi desarrollo a partir de las Aguas [Nun].
 Cuando las Aguas me vieron, yo ya estaba desarrollado.
 Nun no sabe dónde me desarrollé.
 No vio con su rostro cómo me fui desarrollando.
 Es en el cuerpo del gran Dios automanifestado donde yo me
 he desarrollado.
 Él me creó en su Corazón,
 Él me hizo con su eficacia,
 Él me exhaló de su nariz.
 Yo soy a imagen de su exhalación,
 creado por ese Dios autodesarrollado
 que expande el Cielo con su perfección,
 la totalidad de las formas de Dios,
 cuya identidad desconocen los dioses que navegan con él
 [CT, 75, 21-34].

De acuerdo con la teología tebana del Reino Nuevo, el
 Dios desconocido e invisible no es otro que Amón. En su
 estado trascendente, Amón es anterior e independiente del
 universo manifiesto. Su identidad o nombre (*ren*) es desco-
 nocido. Como causa y modelo de la existencia (*Ta-ten*, la
 colina primordial), Amón es «el manifestado» (*ba*), «el es-
 plendor de las formas» (*tjht jrww*), que puede ser compren-
 dido a través de sus epifanías, manifestaciones, creaciones y
 múltiples formas. La palabra para «formas» (*aru: jrww*) viene
 del verbo para «hacer» (*ara: jrj*). Pero el propio Creador
 ha de ser increado; es lo que suele expresar el término para
 «autocreado»: que fue él quien creó su huevo a partir de su
 propia sustancia. El oculto proceso de autogeneración pro-
 pio del Amón invisible, «cuya apariencia es ignorada», se
 extiende a las manifestaciones inferiores, a los iconos sagra-

dos y a las imágenes procesionales. Amón es el Dios oculto cuyos símbolos, imágenes y nombres son la multiplicidad de los dioses. De ahí que Amón sea a la vez trascendente e inmanente. Por un lado, es inefable e independiente de su creación, pero por otro, como Ser preexistente del que se hereda toda existencia, es el Creador automanifestado por cuya autorrevelación se desarrollan todos los *jeperu*. Dice el *Papiro de Leiden*:

El que se creó a sí mismo, cuya apariencia es desconocida.
Perfecta compostura que se manifestó en la emanación
sagrada.

Quien creó sus imágenes procesionales y se creó a sí mismo
por sí mismo.

Icono perfecto [o bellísima imagen, *sejem nefer*], perfecta
realización de su corazón.

Quien entrevera su fluido con su cuerpo para en soledad
hacer surgir su huevo.

Manifestación de manifestaciones [*jeperu jeperu*], modelo del
nacimiento.

Quien se dio fin en el orden correcto [*ibid.*, 350, 400].

En cambio, un poco antes se dice:

Todos los dioses son tres:
Amón, Ra y Ptah, sin secundarios.
En Amón se oculta su identidad,
Ra es su rostro
y Ptah es su cuerpo [*ibid.*, 300].

Si tenemos en cuenta que, en lugar de la naturaleza «física» o de la «naturaleza» entendida en el actual sentido profano de la palabra, toda la realidad sensible de los egip-

cios es la suma de cierto número de heliofanías (irradiaciones de luz divina), entonces no hay duda de que Amón, Ra y Ptah son análogos a los conceptos neoplatónicos del Uno, el Intelecto y el Alma, que, interpretados desde la perspectiva órfica, se corresponden con los dioses olímpicos Urano, Crono y Zeus. Los diferentes epítetos divinos aluden a la multiplicidad de «rostros» (*hru: hrw*) que los dioses tienen a su disposición. El Creador egipcio se revela en su creación, pero no se absorbe en ella: Amón, Ra y Ptah, con sus múltiples nombres y epifanías, no pueden identificarse sin más con cuanto existe aquí abajo como imágenes y símbolos suyos. Por eso no se puede decir que la ontología egipcia sea panteísta en el habitual y bastante naíf sentido que le damos hoy a esta palabra; más bien recuerda a la jerarquía neoplatónica, compuesta por diversos órdenes (*táxeis*) ontológicos íntimamente relacionados.

Quinta parte

Rituales de deificación y de ascensión teúrgica

Capítulo 1

Depreciación de los ritos hieráticos

En los estudios sobre rituales a menudo se confunde lo trascendente con lo infrahumano. Se suele definir el ritual como un patrón de comportamiento desprovisto de su modelo primario «no ritualizado» que sólo desempeña las funciones de medio de comunicación. Según el enfoque psicoanalista, el ritual sagrado forma parte de un contexto de neurosis colectiva y es una manera de negar una «realidad» cuyas complicaciones uno no es capaz de aceptar, escapando así de la locura.

Aquellos que se han educado de acuerdo con los modernos paradigmas individualistas de autoexpresión y autocomplacencia, o más bien de falsa «espontaneidad», malinterpretan por entero el ritual al considerarlo una «mera ceremonia», un asunto superficial orientado a la representación exterior, es decir, un encubrimiento en lugar de una acción profunda en aras de la transformación interior. Sin embargo, al clasificar el ritual junto a la superstición (vista como trivial e irreflexiva) o a las costumbres «idólatras», los protestantes y sus continuadores contemporáneos

están ejecutando su propio «ritual de negación», todo un rito de «exorcismo racionalista», inconscientes de la naturaleza ontológica de toda acción ritual, es decir, de que toda la existencia, incluida la vida humana, es el rito sagrado por excelencia.

Desde la perspectiva de la manifestación divina «sacrificial» (*próodos, jeperu*), el ritual se asemeja al ritmo demiúrgico de la creación, a las dinámicas del cosmos organizado, con todos sus ciclos de vida y muerte, evolución e involución, día y noche, etcétera. En cierto sentido, Mahāśakti (o Māyā, Isis-Hathor), en su drama ritual, respira, danza o teje el universo entero como una irradiación de las posibilidades arquetípicas de Īsvara (Ātman, Atum).

La acción ritual es una acción que crea un orden y proporciona una estructura con arreglo a los paradigmas divinos o a los arquetipos noéticos, para producir secuencias temporales o cadenas de imágenes. En el ámbito humano, donde la dualidad entre Horus y Seth determina todos los dramas y tragedias terrenales, tan sólo la «ritualizada» conformidad con los patrones arquetípicos del orden y la verdad puede ayudar a refrenar y controlar las caóticas tendencias de la entropía, y, de este modo, dar acceso a los vínculos sagrados con las fuentes de la renovación espiritual. En caso contrario, quedamos al albur de la pesadilla posmoderna del «simulacro» y de cierta *fröhliche Wissenschaft* [gaya ciencia], la cual hace del conjunto de la realidad una simulación desprovista de cualquier paradigma trascendente.

Si, como sostiene Jean Baudrillard, la imagen sólo «enmascara la ausencia de una realidad fundamental» y, por ser su propio simulacro, «no guarda relación alguna con cualquier otra realidad», entonces ya no habrá ni más Verdad ni más Realidad.¹ El triunfo de *isefet* (de la «carencia», que se manifiesta en la enfermedad, el desorden, la injusticia, la

falsedad y la pérdida del sentido de la creación) entraña la muerte de cualquier filosofía tradicional, pues en esta situación cualquier signo se intensifica sustentado por una vacua alusión a aquello que designa. Dice Baudrillard:

Todos los valores de la civilización, la moral, la estética y el juicio práctico se desvanecen en nuestro sistema de imágenes y signos. Todo se hace indecible.²

Para los protestantes, el ritual es algo «vacío», carente de propósito; para los posmodernos, la realidad es en sí un sueño dentro de un sueño. Sin embargo, puesto que se afirma que Dios no es otra cosa que una fantasía ideológica que debe ser erradicada, ya no hay esperanzas de despertar de este sueño. A este respecto, es útil recordar la sabia afirmación de Frithjof Schuon:

Cierto, el mundo es un sueño, pero no es nuestro sueño, pues nosotros somos su contenido; el Sujeto absoluto se nos escapa, igual que se nos escapan el Objeto absoluto y la suprema indistinción entre ambos.³

Podemos entender *ritual* y *espontaneidad* como reflejos de *péras* y *ápeiron*, de límite e infinitud, de la fuerza ordenadora de Maat y del aliento sin restricciones de Shu. Su intercambio dialéctico está presente en cada nivel de la existencia, por lo que cuando sus imágenes inferiores son desviadas de la fuente arquetípica, se vuelven (1) «ceremonias vacías», inhumanas manías rituales que culminan en todo tipo de terrores, y (2) formas de falsa libertad o de pseudoespontaneidad (especialmente apreciadas por los artistas modernos). Como señala Schuon:

Cuando se retiran las influencias divinas de los cultos religiosos y sólo queda la entidad psíquica, abandonada a su suerte y a sus más ignorantes servidores —que, por eso mismo, son los más exaltados—, tal entidad psíquica se convierte en un verdadero monstruo que sirve de morada para influencias tenebrosas; esto explica por qué se han visto horribles apariciones escapando de ídolos destruidos.⁴

Capítulo 2

Rituales y máscaras sagrados

El ritual, falto de discurso y por tanto resistente a ser descifrado, es, desde la perspectiva protestante, un puro sinsentido. Reducir toda una religión a un conjunto de ritos externos es una estupidez, porque entonces no queda nada tras las máscaras de los gestos y los movimientos. En palabras de Jonathan Z. Smith:

El estudio del ritual nació como un ejercicio dentro de la «hermenéutica de la sospecha», como un esfuerzo aclaratorio para dar explicaciones.⁵

En su obstinada lucha contra el catolicismo, los protestantes intentaron presentar las actividades rituales de los católicos como «traducciones verbales» de modelos paganos: «En el cambio del *nombre* encontraron la forma de volverse hacia la *cosa*».⁶ Esta desagradable controversia en torno a los rituales y las imágenes sagradas, sostenida por humanistas, cristianos reformados y filósofos, «marcó el estudio de la religión como un ejercicio en esencia protestante, una

herencia que hoy en día continúa condicionando a los teóricos de la religión».⁷

Jit Pal Singh Uberoi, en parte siguiendo a Max Weber, insiste en que el paso decisivo hacia el nacimiento de la ciencia occidental moderna no fueron sus desfigurados objetivos hermenéuticos, sino el cambio radical que sufrieron la liturgia y el ritual cristianos, es decir, el modo en que la divinidad se hacía presente y la interpretación de sus símbolos. Explorando los motivos de la visión moderna del mundo, Uberoi dice lo siguiente:

Ulrico Zuinglio afirmaba que en la sentencia «Éste es mi cuerpo» (*Hoc est corpus meum*) el término existencial «es» (*est*) no ha de entenderse en un sentido literal y corpóreo, sino en un sentido simbólico, histórico o social (*significat, symbolum est or figura est*) [...]. Zuinglio descubrió o inventó un concepto moderno de tiempo en el que cada acontecimiento es o espiritual y mental o corpóreo y material, pero no las dos cosas a la vez [...]. Espíritu, palabra y signo abandonaron al hombre en Marburgo en 1529, y ambos, el mito y el ritual [...], dejaron de ser literal y simbólicamente reales y verdaderos.⁸

Europa siguió a Zuinglio y el símbolo fue separado de la realidad; en consecuencia, nació un nuevo lenguaje en torno al ritual. En lugar de ver que los rituales son en algunas ocasiones «idólatras» y en otras «verdaderos», se comenzó a considerar que todos son «sólo simbólicos» y superficiales. Esta lucha por una «espiritualidad pura», despojada de cualquier dimensión sacramental, establece una especie de dualidad entre un humanismo religioso sentimental y una naturaleza demonizada. No deja de ser paradójico que esta situación nos conduzca a un opaco y ciego materialismo que tiene su fundamento en el limitado punto de vista del

ego o de la *persona*, en el sentido de la ilusoria máscara que nos aprisiona en lugar de liberarnos. Puesto que los seres humanos nos identificamos consciente o inconscientemente con nuestros roles sociales, psicosomáticos e imaginales, estas engañosas máscaras (involucradas en los pseudorrituales de la existencia profana) aprisionan nuestra verdadera identidad. Por el contrario, las máscaras sagradas (por ejemplo, las máscaras doradas de Horus, Hathor o Anubis que portan los sacerdotes egipcios) sirven para invocar la presencia divina y simbolizar el fin de la transfiguración. De acuerdo con Titus Burckhardt:

Retomando el asunto de la máscara propiamente sagrada, ésta es sobre cualquier otra cosa el medio para realizar una teofanía; la individualidad de su portador no es sin más abolida por el símbolo, sino que se mezcla y se une con dicho símbolo hasta el punto de convertirse en el instrumento de una «presencia» sobrehumana. El uso ritual de la máscara va mucho más allá de una simple figuración: es como si la máscara, al velar la cara o el ego superficial de su portador, desvelara una posibilidad latente dentro de éste. Que el hombre se convierta en el símbolo con el que ha sido investido presupone cierta plasticidad del alma y la influencia espiritual materializada por la forma de la máscara. Debemos añadir que la máscara sagrada suele considerarse un ser real; se la trata como si estuviera viva y no es investida hasta que se han ejecutado ciertos ritos de purificación.⁹

Al final de las libaciones y ofrendas, el sacerdote babilonio asegura que han sido los dioses los que han llevado a cabo el sacrificio («esta acción»), y no él o cualquier otro ser humano en su aspecto mortal. La liturgia y el ritual del templo egipcio no se entienden en el sentido de una comu-

nicación entre lo humano y lo divino, sino en el de una interacción de los propios dioses, a cargo de Horus, Thot, Anubis y las otras deidades. Durante el ritual, el sacerdote se convierte en un recipiente sagrado para los *ban* de estos dioses. Las manifestaciones (*hetep, hotep*) en torno a las cuales se escenifica el drama ritual equivalen al Ojo de Horus, que simboliza la unión e integración espiritual (consumada por la sabiduría de Thot) tras su fragmentación y desintegración.

La cosmografía egipcia describe el curso del Sol (Ra) valiéndose de la interpretación sacramental de este proceso cosmogónico y cúlrico. De este modo, el ritual del templo (de acuerdo con los patrones arquetípicos del tránsito solar y el renacimiento) hace que los efectos divinos desciendan a la tierra: el dios desciende (*hai*) sobre su imagen (*sejem*) como un espíritu (*aj*) «con plumas relucientes, acompañado por los *ban* de los dioses», para unirse a su forma en su santuario. Durante el ritual de la «unión con el Sol» (*henem aten*), la sustancia divina se une a su receptáculo material o imagen. De manera parecida, el hombre purificado deviene receptor de energías sagradas y se une al Sol (o Intelecto).

Si la existencia es una expresión del Ser, esto es, una manifestación de la luz y el sonido inteligibles producidos por la enunciación creadora de Atum, que incluye los omnipresentes poderes de Heka, entonces todo en la existencia será más o menos divino. Por tanto, contemplar lo sagrado (que de continuo ha de ser revelado y confirmado por rituales) «significa percibir símbolos, arquetipos y esencias en las realidades sensibles, por lo que las bellezas percibidas por el alma se convertirán en elementos de interiorización».¹⁰

Contrarios a la «opaca» perspectiva del empirismo contemporáneo, aquellos acontecimientos que el hombre moderno considera «internos», psicológicos o espirituales eran

para los antiguos experiencias «externas». Por eso Jeremy Naydler, basándose quizá en Henry Corbin, acuñó la expresión *imaginación pública*, una forma pública de vida interior experimentada, por así decir, como una visión objetiva. Con respecto a los antiguos egipcios, Naydler argumenta lo siguiente:

Esto significa que la experiencia de lo que era «real» y lo que «no era real» era diferente de nuestra experiencia. El mundo interior y el mundo exterior no estaban tan estrictamente separados y, en consecuencia, la experiencia de lo físico era mucho más rica; estaba iluminada por cualidades espirituales que hoy preferimos considerar proyecciones subjetivas. Al mismo tiempo, la experiencia de lo espiritual era mucho más concreta, mucho más «objetiva», término que debemos entender como «compartida».¹¹

Las actividades cúlticas son una respuesta a la omnipresente divinidad y permiten un encuentro genuino con las manifestaciones específicas de su permanente presencia teúrgica. Si se suspendiera la liturgia, los poderes divinos acabarían retirándose, dejando atrás el inanimado receptáculo material.

Jan Assmann distingue tres dimensiones principales en el contacto con la divinidad y en la propia presencia divina: (1) cúltica, (2) cósmica (entendida como una hierofanía) y (3) mitológica (en referencia a la tradición sagrada: mitos, nombres, genealogías, etcétera).¹² Cuando Osiris es ensalzado como rey de los dioses con multitud de (1) nombres, (2) encarnaciones sagradas y (3) misteriosas estatuas para su culto en los templos, tales nombres, encarnaciones y estatuas aluden a las dimensiones mitológica, cósmica y cúltica respectivamente. No obstante, esta clasificación deja

de ser correcta si consideramos que las tres dimensiones son «cúlticas», pues la creación del mundo por la Palabra se escenifica mediante ritos. Además, la presencia divina se manifiesta como visión mística interior y comprensión «cardial» (*gnôsis*). Podría ser contemplada a través de la epifánica figura del faraón o del sabio. Puesto que el mundo está tejido a partir de teofanías y trazas divinas, la realización de esta verdad ontológica nos permitiría ver a Dios en todas partes. Él se revela mediante el constante desempeño de las deidades mayores (*uru*) y menores (*nadyesu*) con sus poderes.

Esta visión gnóstica atraviesa el paisaje físico, constituido en última instancia por las irradiaciones noéticas de Atum-Ra, y se adentra en su interioridad. Frithjof Schuon describe esta visión sacramental como el resultado de la reciprocidad: cuando nos retiramos hacia lo interior, Dios se nos manifiesta en lo exterior:

Entonces, cuando el hombre se vuelve hacia su interior, Dios, por así decir, se exterioriza enriqueciéndolo desde dentro; ahí radica todo el misterio de la transparencia metafísica de la realidad fenoménica y de su inmanencia en nosotros.¹³

Los dioses y sus poderes (*sejemu*) pueden experimentarse por medio de acciones, cualidades y atributos humanos purificados y transformados de modo que reflejen las cualidades divinas. La habilidad para danzar y entonar con gozo himnos sagrados supone experimentar la presencia de Hathor. Practicar la escritura jeroglífica, la caligrafía y la pintura, contemplar imágenes divinas y comportarse con saber en todas las circunstancias supone experimentar las cualidades arquetípicas de Thot y su consorte, Sesheta.

Capítulo 3

La escalada hacia el estado divino

Para algunos académicos contemporáneos, el ritual religioso depende de una «idea» anterior que ya no se entiende, cuyo significado más profundo permanece oculto. Contrario a esta creencia, Walter Burkert sostiene que el ritual es mucho más antiguo que la comunicación lingüística, por lo que no hay justificación para considerar que la «idea» sea anterior o decisiva para la existencia del ritual, aunque éste pueda contener ideas que comuniquen «la realidad de un poder oculto y trascendente o la sacralidad de la vida».¹⁴

Burkert afirma que el ritual carece de «propósito» y que las ideas que puedan extraerse de su interpretación nunca explicarán su origen. El enfoque evolutivo de este autor y su concepción reduccionista de la «idea» le impiden ver que los ritos hieráticos se establecen de acuerdo con Ideas divinas y patrones metafísicos demiúrgicos que en el ámbito de la expresión humana se consideran «mitos». La dependencia ritual del mito no vale como prueba de que los mitos sagrados no puedan basarse en realidades noéticas o en arquetipos.

Desde el punto de vista tradicional, la acción ritual no está asociada a un individuo concreto, pues el poder espiritual mediado y manifestado a través de ese ritual, que se cree transmitido por revelación y ha de ejecutarse correctamente, sólo puede ser «real» si el rito lo llevan a cabo los propios dioses, es decir, si es «teúrgico» en el sentido etimológico de la palabra.

Es cierto que en la Antigüedad la vida estaba determinada por rituales que a su vez daban forma a patrones mitológicos, pero decir que el ritual carece de un propósito inteligible (porque la interpretación permite atribuir cualquier idea a cualquier acción) no tiene ningún sentido. En virtud de que la vida es una especie de ritual que engloba el nacimiento y la muerte (no hay que olvidar que la *apothéosis* y el renacimiento siempre son precedidos por la muerte), no debería sorprendernos que para el mundo antiguo la caza, el sacrificio y la guerra fueran intercambiables desde un punto de vista simbólico:

El faraón, igual que Heracles, es el Señor de la caza, el Señor del sacrificio y el Guerrero.¹⁵

Pero era mucho más importante que la vida del faraón, como *imago dei*, estuviera ritualizada hasta el más mínimo detalle y se tomara como paradigma de una vida santa o de una forma de vivir (*bíos*) cuyo fin era el regreso teúrgico al Intelecto solar a través del sacrificio (la «muerte» convertida en iniciación), la participación en las Formas sagradas y la reunión con el Sol divino. Ananda K. Coomaraswamy explica que la antigua doctrina egipcia de la «Puerta del Sol» (la vía para la liberación a través de los rayos pneumáticos que proceden y regresan al centro del Sol, es decir, a la Muerte) es en esencia idéntica a la doctrina india.¹⁶

La escalera de Horus (Horus representado por el rey o por el iniciado que emprende el viaje alquímico hacia el inframundo osírico) es un símbolo de la ascensión y un instrumento ritual (también utilizado, por ejemplo, en los ritos de iniciación órfica). Los conceptos egipcios de Amón-Ra, o Atum-Ra, son equivalentes a los conceptos indios de Ātman, Sūrya e Indra-Vāyu.¹⁷

Siendo el sacrificio una muerte simbólica con la que se significa el regreso al Principio y la reafirmación de la Vida inteligible, uno podría decir que en todo sacrificio el Principio es «alimentado» por el aspecto espiritual de la víctima, o del *ba* que regresa a la fuente como un rayo al Sol. En cierto sentido, el sacrificante se «da muerte» a sí mismo en cuanto manifestación particular y separada. De este modo, devuelve su vida a la Fuente universal de la que surgió. Esta Fuente, como unidad suprema, es la Muerte para cada particularidad manifiesta, pero dicha Muerte no muere, sino que es el principal agente del renacimiento y la inmortalidad.

De acuerdo con Coomaraswamy, el Sol «que mata y propicia» es tanto el Aliento como la Muerte, la Persona en el Orbe Solar que planta los pies en el corazón de la criatura, la cual morirá una vez que los haya retirado.¹⁸ Estos pies son los rayos de Ra, el aliento de vida de Shu, o Amón, el Sol invisible. El sacrificante iniciado hace de su *ego* mortal un difunto ritualmente sacrificado o intercambiado por el inmortal y divino *éidos*.

Al igual que en todos los pasajes metafísicos, esta «escalada» hacia el estado divino es una forma de muerte y renacimiento, ya sea (1) la muerte sacrificial e iniciática que conduce a la regeneración concedida por el rito hierático, o (2) la muerte real por la que el hombre entra en la Duat como una imagen de Osiris que se dirige a la unión con el Osiris arquetípico. Ambos casos son prototipos de la separa-

ción filosófica del alma respecto del cuerpo mortal para encaminarse hacia la presencia divina, sólo accesible a aquellas almas contemplativas no dominadas por las pasiones ni por otras cualidades propias de Seth.

Como todos los seres vivos son sustentados por las cualidades de los *neteru*, por los poderes y atributos divinos con los que se constituye la existencia en cuanto tal, los contenidos de la consciencia no serán una posesión «subjettiva» de aquellos que los hayan experimentado, sino tan sólo una identificación temporal con un determinado *eídos* divino o daimónico, con un poder, una energía y una voluntad que pueden ser dichosos o destructivos para el receptáculo individual. Por eso todo lo relacionado con la verdadera identidad del sujeto humano es tan importante y los rituales nos sirven para regular y sanar la consciencia. A través de la acción ritual, uno llega a mediar con la divinidad identificando cada una de las partes de su cuerpo con las diferentes deidades o imbuyéndose del *ba* y el *sejem* de un dios en concreto. Por ejemplo, en el *Libro para la permanencia de Osiris, con el que se insufla aliento al Uno Inerte en presencia de Thot y se ahuyenta al enemigo de Osiris* (BD, 182), el iniciado dice:

Yo soy Thot, poseedor de pureza, el hábil escriba de manos puras; soy quien ahuyenta el mal, quien detesta la falsedad y escribe lo que es verdadero, cuya pluma defiende al Señor de la totalidad; soy el maestro de las leyes que interpreta escrituras, cuyas palabras fundan las Dos Tierras [...]. Yo soy Thot, el favorito de Ra; Señor de la vitalidad que ennoblece a aquel que se hizo a sí mismo; poderoso en *heka* a bordo de la barca de los Millones de Años [...]. Yo soy Thot, he celebrado el ritual nocturno en Letópolis.¹⁹

Al identificar cada parte de su cuerpo con un dios, el iniciado «construye» su cuerpo divino. Asimismo, la momia, representación simbólica del cuerpo ideal (*sah*), se «construye» como un escarabajo vendado (*ut*), logograma de *netern*. Los símbolos icónicos (los llamados «amuletos») que se dejan sobre las correspondientes partes del cuerpo guardan una estrecha semejanza con los *synthémata* neoplatónicos y con los nombres divinos equivalentes en la semiótica noética del Demiurgo. Puesto que la secuencia de posturas y acciones rituales es la secuencia de los *medu neter*, encarnada en la dinámica «irradiación» de los propios gestos, formas y sonidos sagrados, el sacerdote que ejecuta el rito deviene en vehículo del poder *heka* con el que se trasciende el nivel de la existencia mundana. Al invocar los patrones arquetípicos del *tep zepi* e identificarse con ellos, el sacerdote se convierte en una especie de jeroglífico, o de misterioso *synthema*, que participa del poder demiúrgico de Ra.

De manera similar, en el *Libro de los muertos*, el que viaja por la Duat experimenta diferentes transformaciones milagrosas que lo convierten a voluntad en diversos animales que sirven de símbolos y vehículos para diferentes dioses que pertenecen a diferentes cadenas de manifestaciones (*bau*). Por ser el inframundo una especie de *mundus imaginalis*, estas transformaciones serán semióticas y no físicas. Suceden en el interior del templo corporal de Osiris como en el interior de un texto, mostrando así el espectro de las posibilidades arquetípicas y de sus correspondientes energías. Convertirse en una golondrina significa llegar a ser un *synthema* de Hathor; convertirse en un cocodrilo, llegar a ser un mediador de los poderes atribuidos a Sobek. En última instancia, aquí nos estamos ocupando de los *medu neter* —con sus composiciones e interrelaciones, su semántica, sus poderes creativos *heka* y su iconografía—, siempre

dentro del marco de una realidad próxima a la de un texto escrito que se manifiesta como un ritual de la existencia que sigue rigurosamente la pauta de los arquetipos divinos.

En consecuencia, una acción ritualizada no será una acción humana (que de por sí tiende al desorden, *isefet*), sino una sucesión de trabajos en el dominio de los *neteru* con los que se hacen presentes las relaciones entre los dioses y sus poderes unificadores. En algunos aspectos, Heka podría equipararse a Māyā en el sentido de «artista divino» (en sánscrito, *mā-* significa «medida», al igual que la *maat* egipcia, que es la medida suprema de las teofanías y de las realidades manifestas). De acuerdo con Coomaraswamy, podríamos utilizar «magia» para traducir *māyā*, pero con grandes reservas: aunque Māyā produce el mundo, la doctrina *māyāvāda* no sostiene que nuestro mundo fenoménico sea un mero engaño, sino «una teofanía y una epifanía que nos llevarán a engaño si nos centramos en las maravillas del mundo», es decir, si somos incapaces de identificar al Taumaturgo arquetípico, al Operador oculto detrás de su propio arte (*māyayā*).²⁰

Capítulo 4

El cosmos y la *harmonía* sagrada de las cuerdas

La palabra latina *sacrum* y sus derivados pueden referirse a algo sagrado, a un rito o a una liturgia, pero también a algo escondido o secreto (como el término griego *mystérion*) y al sacrificio. *Sacrificium* significa «hacer un sacrificio» o «sacralizar», pues el ritual en sí es sagrado: proporciona las normas operativas para todo tipo de «sacralidad» y establece los atributos sagrados de la tradición con los que se trata de mantener, preservar y restaurar el orden del mundo (la metaestructura semántica de una existencia de carácter mitológico que podemos imaginar como un *maṇḍala* cósmico) imitando el rito primigenio de la creación. Por tanto, el ritual es análogo al orden cósmico establecido, a las normas ejemplares del comportamiento y a la ley tradicional.

Además de «rito o ceremonia de índole religiosa», la palabra latina *ritus* significa «forma, orden o hábito establecido según un paradigma». La misma raíz aparece en *reor* (calcular, pensar) y en *ratio* (razón, significado, método, camino, enseñanza, sistema).

El término védico *rta* (*rita*) está emparentado con el latino *ritus* y significa «principio más elevado de la realidad manifiesta», es decir, el orden y la verdad de ésta en oposición al desorden (*anrta*). *Ritus* y *rta* están relacionados con la raíz indoeuropea *ar-* (juntar, unir, organizar). Al igual que la *maat* egipcia, *rta* es el ritual de la formación cósmica; en consecuencia, el universo creado mediante este rito milagroso (*kriyā*) estará oportunamente medido y construido, como un campo bien arado (el término lituano *arimas* deriva del verbo *ārti*, «arar»). Este cosmos manifiesto (movido por la fuerza de *ratha rtasya*, la rueda del orden) es «armonioso» como la bella estatua (*āgalma*) creada para el culto. La voz latina *ars* (arte) y la griega *harmonía* (orden, relación, estructura organizada) parten de la misma raíz. Según el pitagórico Filolao, citado por Nicómaco de Gerasa:

En el cosmos, la naturaleza se compone de una *harmonía* entre lo ilimitado y lo limitado, como corresponde a la totalidad del cosmos y a todo lo que hay en su interior.²¹

Filolao explica la *harmonía* igualándola a la octava, o *diapasôn*, es decir, el intervalo que «cubre todas las notas». Prosigue:

Las cosas que son semejantes y de la misma raza no precisan de *harmonía*, pero esta *harmonía* es necesaria para mantener unidas las cosas que no son semejantes, que son de razas y situaciones diferentes, para que se mantengan unidas y formen un cosmos.²²

La palabra *kósmos* deriva del verbo *kosméo* (organizar, arreglar, adornar, vestir) y hace referencia a una perfecta organización. *Kosméa* es un ornamento; *kosmetikón*, la

cosmética. El ritual de la formación del cosmos establece la *harmonía*, un equilibrio entre Horus y Seth con el que se alcanza la unión trascendente (*sema* o *hénosis*). El rito sagrado será operativo mediante los principios cósmicos de la armonía, la reciprocidad, la proporción y la analogía.

La palabra griega para ritual es *teleté*, relativa a la conclusión (*télos*) del movimiento cíclico que describe un círculo inteligible perfecto (en griego, *kýklos*; en sánscrito, *cakra*), similar a la trayectoria de la sagrada barca solar de Ra. Este círculo noético, paradigma del orden cósmico y del ritual, representa un «iconostasio arquetípico» o una «totalidad teúrgica ideal», como Vladímir N. Toporov solía decir.²³ De acuerdo con el escritor ruso ortodoxo Pável Florenski, debemos reconocer en esta «plenitud teúrgica» el contenedor de la totalidad de los significados posibles —por eso ha de ser la suprema aspiración de la vida humana—, además del manantial materno de todas las artes y las ciencias, como sucedía en Egipto con el «libro inteligible» de Thot. Según este punto de vista, el nacimiento del mito sería «la primera ruptura de la integridad teúrgica». Cuando la plenitud teúrgica se pierde a causa de la separación, diferenciación, individualización y «caída» (una especie de «catástrofe metafísica»), la unidad primordial queda dañada y la «teúrgia» (que alguna vez hizo referencia a toda actividad humana sin excepción) se ve reducida a acciones rituales específicas y al «culto» en el sentido más estrecho posible de la palabra.²⁴

Pero, incluso en tales circunstancias, este tipo de culto aún puede abrir el camino a la vivificante totalidad noética del *arché* o del *tep zepi* egipcio, para lo que utiliza todos los medios que proporcionan las artes y las ciencias hieráticas, que, aunque originalmente constituyeran una unidad teúrgica, en este momento forman una unidad disgregada a imagen de los miembros de Osiris. Los sonidos que produ-

cen las siete esferas (análogas a los siete chakras hindúes y a los siete niveles del zigurat mesopotámico) son imitados por los sacerdotes y revisten gran importancia en las prácticas rituales del mundo grecorromano. Nicómaco de Gerasa expone que el ciclo de sonidos se compone de un total de veintiocho, «de acuerdo con las convenciones de los egipcios», y considera que se trata de una doctrina secreta que no debe explicar abiertamente aquel que la conozca. Dice:

Por tanto, la nota tendrá un poder idéntico al de la mónada en aritmética o al del punto en geometría. Estos elementos se combinan con sustancias materiales (igual que las vocales con las consonantes, por ejemplo) como el alma se combina con el cuerpo y la *harmonía* con las cuerdas. Cuando el alma se mezcla con el cuerpo, produce cosas vivientes; cuando la *harmonía* lo hace con las cuerdas, produce claves y melodías, cuya combinación es resultado de la obra consumada y activa de los dioses. Así pues, en el momento en que los iniciados presten reverencia a estos actos, estarán invocándolos de manera simbólica con sigmas, chasquidos y sonidos inarticulados y carentes de significado.²⁵

El Demiurgo es el guía en jefe que ejecuta el ritual, cuyas acciones («ritmos y melodías») serán imitadas por el faraón y por el sacerdote que lo sustituya cuando sea preciso en el servicio del culto. Por tanto, liberarse según este sentido teúrgico significa formar parte de la barca de Ra y estar involucrado en el eterno ritual de la creación llevado hasta su último término por Ra. El *ba* «liberado» se reconoce a sí mismo como uno de los rayos de Ra, o incluso como el propio Ra inteligible, puesto que Dios (siendo a la vez inefable y nombrado por todos los nombres) es Heka, el Operador único oculto.

De acuerdo con Arístides Quintiliano, el Demiurgo es aquel que con artes invisibles organiza todo lo que aquí es visible y confecciona con inigualable habilidad cada alma según las proporciones dictadas por la *harmonía*. Por eso podemos llamarlo Pura Forma, Proporción o Unidad, o simplemente Proporción Unificadora:

Con uno de estos términos se consigue mostrar que el Demiurgo organiza y pone en orden todas las cosas, y con el otro, que ha llevado a cabo una multitud de cosas dispares que mantiene reunidas en una sola a través de nudos indisolubles [*De musica*, I, 3].

Capítulo 5

Sobre las alas de Thot: la vía teúrgica de Ra

De acuerdo con los patrones de las antiguas prácticas cúlticas, Jámblico consideraba que la teúrgia era una imitación inversa de la cosmogonía: todo poder demiúrgico comprometido en el descenso del alma al interior del cuerpo también podrá ejercer de fuerza elevadora. Podemos decir que ambos, el descenso y el ascenso, consisten en acciones ritualizadas que parten de poderes divinos. Así, la dimensión corporal se construye mediante el descenso «geometrizable» de los *neteru* y de sus símbolos, o receptáculos corpóreos. Puesto que los símbolos teúrgicos son elementos de una acción hierática a escala universal, tienen la capacidad de proporcionar al alma «el inefable poder de los dioses» (*he árrhetos dýnamis ton theôn; De myster.*, II, 11).

Esta *dýnamis* (análoga a los *sejemu* egipcios y a la *śakti* india) hace las veces de vehículo para la ascensión. Las invocaciones o los cantos sagrados están imbuidos de ese poder transformador y elevador con el que alcanzar el Sol. Y, según el texto hindú citado por Ananda K. Coomaraswamy,

«del Sol hacen su meta y corren hacia él», y esta carrera «es imitada en el rito» (PB, IX, 1, 35).²⁶ Con el objeto de llegar «al Ganso sentado en la Luz», el sacrificante se embarca hacia el reino celestial utilizando el verso «a la manera de una barca», de acuerdo con el *Aitareya brāhmaṇa* (IV, 20-22), y valiéndose del «pie» como la unidad de medida apropiada para los cantos de elevación:

Como quienes salen a la mar, estos hombres se embarcan en la celebración de un rito que puede durar doce días o un año; como hombres que desean alcanzar la otra orilla a bordo de una nave bien equipada, así entonan los *triṣṭubh* [cantos].²⁷

Ésta es también la vía teúrgica de Ra, que, a juicio de Coomaraswamy, significa literalmente «el final»,²⁸ es decir, el término del mundo, del camino y del Año, con el que se clausura el círculo teúrgico del Año litúrgico. El sacrificante entra en el Año como si éste fuera el círculo arquetípico de su propia existencia ontológica, porque los dos extremos del Año, cuando se unen, constituyen un gran canto a imagen del uroboros egipcio, la serpiente que se muerde la cola (*sed em ra*). El paso a través del Año es un ritual de descenso y ascenso, de muerte y resurrección. De ahí que la secuencia de los ritmos estacionales y diarios sea una especie de esplendoroso rito del que los hombres son partícipes. El final del Año se relaciona con las puertas del Cielo abiertas para culminar la ascensión del faraón, según los *Textos de las pirámides*:

Al alba las puertas del firmamento se abren para mí.
Yo subo a un Campo de Juncos
y respiro en el Campo de Juncos.

Yo soy puro, tomo para mí mis huesos de hierro, estiro [para mí] mis miembros imperecederos aún en el seno de Nut, mi madre. Oh Ra, dame tu mano [PT, 325].

Te saludo, hija de Anubis, que te asomas a la ventana del cielo, soy el compañero de Thot, quien está al comienzo de la escalera. Ábreme el camino que debo tomar [*ibid.*, 304].

... yo subiré sobre las alas de Thot... [*ibid.*, 270].

El rostro del dios está abierto para mí... [*ibid.*, 271].

Como afirma Gregory Shaw, si entendemos *irracional* en el sentido habitual de la palabra, no podemos decir que el inefable poder teúrgico (*árrhetos dýnamis*) sea irracional (*álogos*).²⁹ Arthur Hilary Armstrong está en lo cierto al observar que el término al que con tanta frecuencia recurre Jámblico cuando habla de los dioses y los ritos sagrados es *hyperphyés*, «supernatural», y que a todas luces lo hace con un sentido estrictamente teológico.³⁰ Este supernaturalismo de Jámblico sitúa lo divino en un inaccesible reino trascendente que sólo se puede alcanzar mediante las prácticas hieráticas y la autorrevelación de Dios. Ésta es la principal razón por la que la teúrgia debería estar exenta de todo criticismo filosófico y, en especial, de las opiniones de los mortales. No es un poder irracional (*álogos*) el que generó el *lógos*, sino un poder *hyperoúsios*, «más allá del ser». Así pues, la definición pitagórica de la diagonal del cuadrado (que, debido a su valor irracional, no puede definirse por medios aritméticos sino por medios geométricos, demostrándose racional por esta vía) sólo se vale de una demostración simbólica correspondiente al nivel de las realidades matemáticas, que en sí son reflejos en las series descendentes de

péras y *ápeira*. Shaw defiende la confluencia de las matemáticas y la teúrgia exponiendo que las prácticas teúrgicas de carácter noético eran rituales matemáticos:

Igual que sucede con la diagonal irracional, el inefable poder de los dioses era *álogos* con respecto al razonamiento discreto (aritmético) y se convirtió en la fuente de un *lógos* revelado en su acción encarnada (geométrica).³¹

El profundo análisis de Shaw nos convence de que no es sino afluyendo hacia el *ápeiron* como el teúrgo permanece *péras*: durante su descenso, abarca lo Ilimitado manteniendo su rol de Límite, pues sólo al medirse con la materia (ya que el Demiurgo «siempre geometriza» y sus instrumentos de «autorrevelación» son teúrgos y, en menor medida, todos los *bau* que descienden) puede uno participar directamente de las Formas inmatrimales.³²

Con el *synthema* del sol, uno de los símbolos del fuego noético, es posible alcanzar el sol oculto atravesando la entrada, la puerta, la boca, «el ojo de la aguja», «el centro del sol», es decir, la Muerte. Puesto que el sol es la Muerte, «sus retoños aquí abajo serán mortales, pero los *deva* están más allá de esto y no mueren» (*Śatapatha brāhmaṇa*, VI, 3, 3, 7).

Podríamos estar de acuerdo con Shaw en que, para Jámblico, escapar del cosmos, «en lugar de una implicación más causal y responsable», no sólo es indeseable sino también imposible,³³ pero sólo si por *cosmos* entendemos el reino henádico e inteligible de los dioses, el soporte arquetípico de la existencia simbolizado por la flor de loto de la que nace el niño Ra (o Agni). Las entidades descendentes llegan hasta aquí irradiadas, y así es como regresan. En los *Textos de las pirámides*, el sacerdote egipcio asesora al faraón (prototipo de todos los teúrgos e iniciados) del siguiente modo:

Ármate con la Gran Magia [o *heka*, la habilidad demiúrgico-teúrgica] [...]. Despójate para Atum de toda impureza en On [Heliópolis] y descende con él; asigna las necesidades al Firmamento Inferior y domina los tronos del Abismo [*Niau* o *Nu*] [...]. Asciende, abre tus caminos con los huesos de Shu, el abrazo de tu madre Nut te rodeará [...].

Asciende y descende; descende con Ra, penetra en la oscuridad con *Ndi*.

Asciende y descende; asciende con Ra, elévate con el Gran Barquero.

Asciende y descende; descende con Neftis, penetra en la oscuridad con la barca nocturna.

Asciende y descende; asciende con Isis, elévate con la barca diurna [...].

Oh Atum, eleva a este faraón a lo alto contigo, rodéalo con tu abrazo, porque él es para siempre el hijo de tu cuerpo [PT, 222].

Elévate a ti mismo [...] en tu nombre de Dios, cobra existencia, sé un Atum para cada dios [*ibid.*, 215].

Raymond O. Faulkner subraya que el faraón, al asumir el rango de la deidad suprema, se convierte en Atum y no en su imagen.³⁴ Dios es Uno y Múltiple, Uno y Todo (*hén kai pân*), tanto (1) «el de nombre oculto» (*Amun-ren-f*), junto al que «no había otro dios», como (2) *enneámorphos*, el de nueve formas. Sus siete cabezas (o siete *bau*) significan la inmanencia divina en los «millones» (*heb*) de seres, entidades y cosas, como atestigua claramente la teología ramésida. No hay «escape» de este cosmos monista, la Realidad en sí, por la sencilla razón de que en última instancia sólo existe el Dios supremo (sólo el Ser de Parménides es real). Con sus poderes mágicos, el Uno adquiere una pluralidad de as-

pectos, a la manera de las partes desparramadas del sacrificio. Nada de «nosotros» permanece cuando descubrimos que somos «modalidades» de la única e inefable Identidad y comprendemos que nuestros poderes son «nombres» de las actividades de Amón.

Capítulo 6

Tríadas divinas en el pensamiento egipcio y en el neoplatónico

De acuerdo con Proclo, el «divino» (*theîos*) Jámblico alaba los números por sus variadas y significativas propiedades, y por ver en ellos «símbolos de realidades divinas y esotéricas» (*tautá de sýmbola theîon ésti kai apórrhēton pragmatōn*; *In Tim.*, II, 215, 5). En este comentario se describe la Mónada como la causa de la Mismidad y de la Unidad; la Díada, como la causa organizadora de la Procepción y la División; la Tríada, como la escalera para regresar a lo que se ha perdido; la Tétrada, como el verdadero cerco que comprende los *lógoi* y cuanto es armonioso, y la Enéada, como lo que crea la verdadera semejanza y perfección (*teleiōseos alethinês kai homoiótētos poietikén*). De la Ogdóada se dice que es la causa de que la Procesión llegue a todos los puntos, y de la Héptada, que encuentra la fuerza que estimula el Regreso incluso de los elementos más bajos del cosmos.

Para John M. Dillon, este pasaje es la referencia más antigua y digna de confianza en la que los dos procesos triádicos de *moné-próodos-epistrophé* se revelan de acuerdo

con un esquema basado en los siete números del Alma: la primera tríada para el reino noético y la segunda para el mundo del devenir, con la Tétrada como centro mediador (a semejanza del Alma universal) entre el primer diacosmos (*prôtos diákosmos*) y el segundo (*deúteros diákosmos*).³⁵

La organización triádica de las entidades metafísicas está documentada en los más antiguos esquemas teológicos egipcios. En un peine de marfil procedente de Abidos y datado en la I dinastía, Horus aparece grabado en tres hipóstasis: (1) el halcón sobre la fachada del palacio (*serej*), (2) la imagen de las alas extendidas que se curvan desde cada lado hacia el cetro real (*uas*), y (3) el halcón que navega en una barca surcando el firmamento.

Para los egipcios, la pluralidad de las deidades noéticas se puede reducir a una tríada. La unidad trascendente de cualquier *neter* se despliega como una trinidad en el reino de las manifestaciones, mientras que la esencia inefable lo hace en la dimensión inmanente a partir de los tres elementos que la constituyen: (1) el *ba*, (2) la imagen y (3) el cuerpo divino, con los cuales se establece la estructura en tres niveles del cosmos creado.

Según Jan Assmann, todas estas formas teológicas de la divinidad son los elementos de una unidad más elevada y se desarrollan hacia el exterior en series hipotácicas (es decir, diferentes pero con alguna característica común) a partir del todo articulado: (1) *ba*, imagen, cuerpo; (2) sol, estatua del culto, nombre; (3) cielo, tierra, inframundo; (4) luz, aire, agua; (5) Amón, Ra, Ptah.³⁶ Las tres hipóstasis divinas (Amón, Ra, Ptah) se representan respectivamente por el nombre, la imagen cósmico-arquetípica y el cuerpo culto (estatua).

La preexistencia trascendente (Amón), la causa del Sol noético (Ra) y la colina primordial (Ptah-Tatenen) se pue-

den comparar con el triple principio neoplatónico que explica y justifica el despliegue de toda la realidad. Plotino sostenía que, en cada nivel de la realidad, la labor generadora (*poíesis*) es resultado de la contemplación (*theoría*) de la realidad más elevada; de este modo, el mundo sensible será consecuencia del mundo noético igual que la luz se refleja desde una fuente lumínica. Plotino interpretaba los tres dioses de Hesíodo (Urano, Crono y Zeus) como equivalentes de los tres principios metafísicos, es decir, el Uno, el Intelecto y el Alma.³⁷

La concepción tripartita de Amón-Ra-Ptah dominó la teología egipcia desde el reinado de Hatshepsut. Alison Roberts señala que las tres dimensiones de la existencia divina (descritas como el misterio primordial oculto, la esfera central de la vida noética y el reino de las imágenes cúlticas) se corresponden exactamente con los «tres mundos» de la posterior tradición hermética y están relacionados con las terrazas ascendentes del templo de la reina Hatshepsut, el sanctasanctórum (*Dyeser-djeseru*) situado en el barranco de Deir el-Bahri.³⁸

Antes de convertirse en un iconoclasta sin reservas y de abandonar todo vínculo con la tradición, también Ajenatón definía su divinidad de forma trinitaria: primero como Ra-Horajti, es decir, «Ra-Horus del Horizonte» (nombre); después como Shu (la emanación de la luz solar, representada con unos brazos que sostienen el jeroglífico del *anj* irradiado por el Sol), y, por último, como Atón, el orbe celestial del sol (imagen).³⁹

Aquí, la esfera de imágenes se reduce a Atón, el orbe visible, en lugar de representarse con las estatuas del culto a los dioses o con el cuerpo de Ptah.

No obstante, hasta en el caso de Ajenatón, ser una imagen (*tut*) conlleva la distinción respecto de su arquetipo.

Aunque se caracterice por el parecido y la similitud, la imagen será inferior al arquetipo y dependerá de él. La imagen está asociada de continuo a la hipóstasis generadora que con su existencia le da sustento, igual que la imagen del espejo permanece mientras haya un objeto enfrente (la palabra *anj* significa «vida, aliento», pero también puede significar «espejo»).

Como la luz del sol, los rayos emitidos por el *Noûs* (o por el Ojo del Sol, la serpiente ureo, cuya omnivisión celestial desde el mundo radiante se dirige abajo) son dadores de vida, contienen todas las cosas en su forma arquetípica y a menudo se representan con el signo del *anj* en su extremo.

El rostro del faraón (una imagen) es semejante al rostro divino de Ra (su inmediato arquetipo noético), y su ascensión al trono imita el amanecer, cuando Ra «aparece en su gloria» surgiendo del ardiente atañor de Nut. El dios Sol (*Noûs*) aparece renovado a través de la «dorada» Hathor, el Ojo *Udyat* íntegro, la Lllamarada de Oro, «cuya cabeza es negra». Sus rituales de transformación y renacimiento, celebrados por el arquetípico «niño de Oro», Ihy, agitando un sistro *naos* para Hathor, sirven de medio para la ascensión teúrgica. Los músicos y danzantes de Hathor imitan los ritmos cosmogónicos.

El concepto del Ojo es crucial para las actividades rituales en las que se propicia la paradójica «ebriedad sobria» representada por la unión de Maat y Hathor, es decir, del orden y el gozoso éxtasis. Roberts explica que Hathor (Señora de la Higuera, Vaca de Oro), el Ojo-*Iret*, también actúa como agente de las actividades de Ra. Además de «ojo», *iret* significa «hacedor», por lo que «la mirada solar se convierte en una actividad en cuanto el ojo —el instrumento de la energía y el poder divinos— se proyecta en el mundo».40

Bajo la apariencia de Sejmet, Hathor se corresponde con la divina *śakti* de Ptah, lo que da lugar a la tríada Ptah-Sejmet-Nefertum (o Imhotep).

Es frecuente que las antiguas prácticas miméticas y los ritos sagrados sigan los patrones «dramáticos» del progreso y el regreso divinos, de la desmembración y la reintegración, como ocurre en el famoso truco de la sogá descrito en el *jātaka* IV, 324, donde el cuerpo del ejecutante que trepa por la cuerda es descuartizado, recompuesto y reanimado. La cuerda simboliza el rayo del sol y el espíritu del aliento divino.

En el reino arquetípico, la Luz, la Vida y el Sonido constituyen una especie de unidad que se revela por el «nombre» (en sánscrito, *nāma*; en egipcio, *ren*), el cual equivale a la Forma noética. Como noúmeno, el nombre eterno está relacionado con la forma sensible (en sánscrito, *rūpa*; en egipcio, *d.t.*, *irw*), pero como deidad omniforme (*imago imaginas*) concierne a todas las cosas creadas (*imago imaginata*). El nombre de una cosa constituye su realidad, derivada del contenido nouménico del *Noûs*, la consciencia divina, que siempre será afín a la Luz, la Vida y el Sonido. Por tanto, la creación, consumada a través del poder *heka*, se realiza al pronunciar los nombres formulados en el corazón. El ritual es inseparable de las dinámicas cosmogónicas basadas en los paradigmas, los nombres y los poderes divinos.

Empleando la terminología aviceniana y escolástica de *sustancia* y *esencia* (es importante no olvidar que estas palabras serán sinónimas cuando se refieran al contenido arquetípico de las cosas), Frithjof Schuon distingue entre (1) la relación discontinua y estática que guardan el símbolo y su arquetipo principal, es decir, la Idea o Paradigma (*eîdos*, a este respecto considerado la «Norma inicial»), y (2) la rela-

ción continua y dinámica que mantienen el rito y su efecto. La primera relación se describe como «forma-Esencia», y la segunda, como «accidente-Sustancia», donde el accidente es un «modo» de la Sustancia, mientras que la forma es un «signo» de la Esencia. Continuando con esta línea de pensamiento, Schuon argumenta que el signo divino «es Dios» y, a la vez, «no es Dios»: (1) es «imagen» porque es manifestación (*próodos* en el sentido neoplatónico) y no Principio (*moné*, el punto trascendente y no participado de toda teofanía), y (2) es una irradiación de la que participar y un sacramento liberador análogo a *ātman* en *Māyā* (es posible que la palabra *ātman* esté vinculada etimológicamente con «aliento, aspiración, vida», es decir, «espíritu»).

Cada símbolo sagrado es una «forma iluminadora» que invita a un «rito liberador»; la «forma» revela nuestra esencia, mientras que el «rito» nos lleva de vuelta a la Sustancia; a la Sustancia que somos, la única. Todo esto concierne, por un lado, al arte sagrado, a la «liturgia», y, por otro, a las bellezas de la naturaleza; también, y con más razón, al simbolismo de los conceptos y de los ritos de asimilación. La visión de la Esencia se lleva a cabo a través de la forma; el regreso a la Sustancia, a través del rito. Están el símbolo visual y el símbolo auditivo, pero también el símbolo actuado; todos ellos facilitan el paso de lo exterior a lo Interior, del accidente a la Sustancia y, por tanto, de la forma a la Esencia.⁴¹

El reino arquetípico inicial, en el que se activan y coordinan todos los ritos liberadores de la *epistrophé* (regreso a la fuente) o la *anagogé* (ascensión, *mi'rāj*), equivale al Ser en el sentido neoplatónico. Al igual que la tríada noética primordial de la cosmogonía heliopolitana, el Ser inteligible (tal como lo concebía Proclo) y todas sus manifestaciones

noéticas subsecuentes tienen una bien definida estructura triádica. El Ser se caracteriza por su unidad, por el poder de esta unidad y por la mezcla resultante (*miktón*), es decir, por su propia estructura noética (*autoousía*).

Para Proclo, entre dos extremos hay un tercer término que hace de intermediario (*mésos*). El origen de la tríada inicial y de la triple estructura de las cosas reposa en la polaridad fundamental entre «uno» y «no uno», o mejor, según Lucas Siorvanes, se ramifica a partir de tal polaridad.⁴² En cambio, esta triple estructura sólo expresa una mezcla simple; en la mayor parte del resto de los casos, habrá al menos dos intermediarios entre ambos extremos, cada uno de los cuales será semejante al extremo más próximo.

Esta regla de la «semejanza» es válida para todas las formas y todos los niveles del ser, pero ni la serie de intermediarios que participan de la unidad ni su número pueden caer en una regresión infinita. Proclo explica que toda mezcla consta de tres aspectos: simetría, verdad y belleza, correlacionados con (1) la unidad del Ser (Ptah-Atum), (2) su poder (Sejmet, «la poderosa», que se representa como una leona coronada con una cobra, el ardiente Ojo de Ra), y (3) la existencia del Ser en sí (Nefertum, Señor de los Perfumes y de la Belleza, surgiendo de *seshen*, el loto primordial).

Así pues, la estructura del Ser no participado consiste en el Ser-en-sí (*autoousía*), su poder (*dýnamis*) y su intelecto noético (*noûs noetós*). Cada uno de los tres aspectos del poder no participado representa la transición de la unidad a la pluralidad; por tanto, la existencia noética «femenina» de los poderes se considerará el Número-en-sí (*autoarithmós*). Los nueve miembros (la Enéada primordial) del Número constituyen tres tríadas.

La primera es la medida (*metretikós*) y consiste en (1) la unidad llamada «uno» (*hén*), que es la causa de todos los

números unitarios (*heniaíoi arithmoí*), (2) el poder llamado «alteridad» (*heterótes*), que es la causa de todos los números productivos (*gennetikoí arithmoí*), y (3) la característica participada del ser (*ón*), que es la causa de todos los números reales (*ousiódeis arithmoí*). Esta tríada es descrita como «impar» (*perissós*).

La segunda, descrita como «par» (*ártos*), es productiva (*gennetikós*) y consiste en (1) multiplicar una vez, (2) multiplicar dos veces y (3) multiplicar tres veces.

La tercera tríada, descrita como «Número absoluto», es conclusiva (*teleiotikós*) y consiste en (1) lo impar multiplicado por lo impar, (2) lo par multiplicado por lo par y (3) todas las combinaciones de par e impar.⁴³

El poder del Ser se denomina en ocasiones la «Verdad-en-sí» (*autoalétheia*) o la «Sabiduría-en-sí» (*autosophía*). El intelecto del Ser, tercer miembro de la mezcla, es llamado «bello» (*kalós*) o la «Belleza-en-sí» (*autókalos*). Las características del Ser (para cada uno de estos tres miembros) se toman de seis pasajes de los diálogos platónicos. Laurence J. Rosán presenta la lista proclíniana de las seis tríadas (formadas por el ser, el poder y la actividad del Ser no participado) de la siguiente manera:

1) «ser uno» (*hén ón*), «plenitud» (*holótes*), «uno y ser» (*hén kai ón*), de acuerdo con el *Parménides* (142d);

2) «ser» (*ón*), «todo» (*hólos*), «el todo» (*pân*), de acuerdo con el *Sofista* (244);

3) «anterior a la eternidad» (*proaíónios*), «eternidad» (*aión*), «eterno» (*aíónios*), de acuerdo con el *Timeo* (37d);

4) «uno» (*hén*), «eternidad» (*aión*), «paradigma» (*parádeigma*), de acuerdo con el *Timeo* (38bc);

5) «bien» (*agathós*), «sabio» (*sophós*), «bello» (*kalós*), de acuerdo con el *Fedro* (246e);

6) «simetría» (*symmetría*), «verdad» (*alétheia*), «belleza» (*kalós*), de acuerdo con el *Filebo* (65a).⁴⁴

La mayor parte de estas características, sin embargo, son comunes a las teologías egipcias, y con ellas se pueden conformar diferentes tríadas y describir diferentes dioses o manifestaciones divinas.

Capítulo 7

Asimilación teúrgica con los dioses

El cosmos neoplatónico, vinculado con el santuario (*ágalma*) de los dioses, está constituido por series de oposiciones —por ejemplo, la de «forma» y «materia», análoga a la de «mónada» y «díada» en el caso de los números— organizadas armónicamente por el «rítmico entretejer» del Demiurgo. Este Artesano equivale a Neit-Hathor en su manifestación de Mehet-urt, la vaca divina con la que se simboliza la «gran plenitud» de la total e inextinguible abundancia del cosmos. En su rol de Creadora, Neit, la Señora de Sais, es afín a Tatenen, «dos terceras partes masculino y una tercera femenino» (Esna, V, 100), quien produce con su boca tanto de hombre como de mujer los siete nombres divinos primordiales.

Este cosmos está simbólicamente encarnado en el templo egipcio, el cual es una «imagen del *ajet* celestial», que es el horizonte, la tierra de luz, del reino noético.

Como sucede con los ritos y liturgias de los templos egipcios, la teúrgia neoplatónica consiste en la *mímesis* de los actos cosmogónicos por parte del alma. Puesto que la

cosmogonía se organiza a imagen del rito sagrado del Demiurgo, toda realidad manifiesta podría servir de templo y receptáculo de los dioses. El templo, además del «cielo en la tierra», recipiente de las realidades arquetípicas en el mundo de los fenómenos, es a la vez «el cielo y la tierra», Nut y Geb, materializados con las formas simbólicas de la arquitectura sagrada. Ambos, el cosmos y el templo, se consideran una asociación de los *theoí synnaoi*, la jerarquía de las deidades adoradas en las capillas en torno al sancta-sanctorum.

Jámblico nos informa de que el descenso del alma al interior del cuerpo es comparable a una invitación a participar de esta liturgia cósmica. Los teúrgos, mientras viven en sus cuerpos terrenales, pueden unirse con los dioses como si fueran las estatuas del culto. Por eso la *prâxis* teúrgica está relacionada con el descenso de la materia divina, con la colaboración ritual con los dioses en el mantenimiento de la eterna liturgia cósmica y con el regreso a la barca solar de Ra. Este misterio «sobrenatural» trasciende el razonamiento discursivo y el entendimiento humano. Dice Jámblico:

El entendimiento intelectual no une a los teúrgos con los dioses; si fuera así, ¿qué impediría a quienes hacen filosofía desde un punto de vista teórico alcanzar esta unión teúrgica? No es cierto que esto suceda, sino que antes bien son la perfecta ejecución de actos inefables llevados a cabo con religiosidad, más allá de la comprensión humana [*he ton érgon árreton kai hypér pásan nóesin*], y el poder de símbolos inefables sólo asequibles al entendimiento de los dioses, los medios con los que se establece la unión teúrgica [*tois theois mónon symbolon aphthegkon dýnamis epítithesi ten theourgikén henósin*]. Por tanto, no realizamos intelectualmente estos actos; de ser así, su eficacia sería intelectual y dependería de nosotros,

lo cual no es cierto. De hecho, son los propios sintemas [*synthémata*] los que desempeñan por sí solos su trabajo, sin contar con nuestro pensamiento; y el inefable poder de los dioses a los que nos elevan estos sintemas reconoce por sí mismo sus propias imágenes [*eikónas*]. No es nuestro pensamiento el que se las desvela [*De myster.*, II, 11].

En la teúrgia caldea y neoplatónica se empleaban objetos sensibles y elementos naturales que conservaban trazas puras de sus fuentes noéticas. A juicio de Proclo, por ejemplo, el intelecto del Ser era una tétrada constituida por una mónada y una tríada: la mónada representaba la causa ideal del elemento fuego; la tríada, la del aire, el agua y la tierra. Por eso los ritos teúrgicos se pueden comparar con la afinación de un instrumento musical en resonancia con el canto del cosmos, ya afinado por el Demiurgo.⁴¹

En este sentido, la tarea de los teúrgos (como servidores de Hathor) es eliminar del alma *isefet*, el desorden o la inestabilidad, y cooperar con las fuerzas sanadoras que preservan y ensalzan la verdad (*maat*). Esto se logra a través del vigorizante «trabajo» de los *synthémata* como receptáculos de los *ban* divinos.

En virtud de que las cosas terrenales no pueden despojarse de su participación en lo divino, aquellos que practican el arte teúrgico (*he theourgiké téchne*) emplean según Jámblico una variedad de *synthémata* considerados recipientes perfectos para diferentes dioses, como, por ejemplo, piedras, hierbas, animales, aromas, encantamientos, brebajes y los inefables nombres de los dioses. Estos contenedores sagrados son aún más numerosos en las prácticas del culto egipcio: jeroglíficos coloreados, coronas reales, armas, cetros, tronos, cuencos de alabastro, cestas, símbolos de Hathor como *menat* y sistro, flores de loto y papiro,

bastones, frutas, escarabajos, el ojo *udyat*, el pilar *dyed*, el pabellón para celebraciones (*sed*), santuarios (como *per-wer* y *per-un*), árboles (como la higuera, el tamarisco, la acacia, la persea, etcétera), espejos y demás.

Los textos egipcios siempre especifican el uso de cierto tipo de madera, metal, roca o perfume para cumplir con los propósitos del ritual. Lllaman «sagrada» (*dyesert*) a la piedra empleada para las estatuas. Las sustancias aromáticas y el incienso (*se-neter*) tienen también la función de *synthémata* sagrados capaces de llevar al individuo a un estado divino (recordemos que *seneteri* significa «lo que diviniza»).

La *apothéosis* teúrgica no sólo implica la unión con los dioses, sino asimismo la adquisición de una percepción transformada y un cuerpo áureo de luz a imagen del orbe solar (*aten*), comparable con una estrella. La diosa Nut (el Cielo) dice en los *Textos de las pirámides*:

Abre tu lugar en el cielo, entre las estrellas del firmamento, porque tú eres la Estrella Solitaria, la compañía de Hu; mira abajo, a Osiris gobernando a los muertos, pero mantente alejado de él, tú no estás entre ellos y no debes estarlo [PT, 245].

Otro texto asegura al faraón que tiene abiertas las puertas del cielo estrellado y que él es uno de los dioses:

Tu aroma es como su aroma, tu sudor es como el sudor de las Dos Enéadas, apareces con la capa real, tu mano agarra el cetro, tu puño domina la maza [...], porque tú perteneces a las estrellas que rodean a Ra, las cuales preceden a la Estrella de la Mañana; tú, como la luna, naces en tus meses [...], te siguen las Estrellas Imperecederas. Prepárate hasta que Ra venga, debes estar puro cuando asciendas hasta Ra [*ibid.*, 412].

La inmortalización teúrgica del alma llevada a cabo por los ritos hieráticos neoplatónicos (mediante símbolos in-materiales, formas geométricas, números, etcétera) y visualizada como una esfera, el luminoso «cuerpo estelar» (pues el vehículo del alma se asemeja a *Noûs* por su movimiento circular), se contemplará como la recuperación del original estado celestial de uno mismo.

Capítulo 8

Deificación a través del Ojo de Horus

La restauración del Ojo simboliza la perfecta restauración noética del alma. Esto hace que el Ojo de Ra (a cuya imagen se origina la humanidad) sea uno de los principales paradigmas y símbolos teúrgicos, así como uno de los más ricos en lo que al contenido metafísico se refiere. Por eso el faraón se representa como «un halcón que chilla mientras vuela alrededor del Ojo de Horus» (*ibid.*, 689). Sus propios ojos aparecen como la barca nocturna y la barca diurna de Ra (*ibid.*, 670).

Dotar a alguien del Ojo intacto de Horus, poderoso en *heka*, supone resucitarlo y divinizarlo en el arquetípico reino de Ra. Los *Textos de las pirámides* muestran que se diviniza al faraón (o al iniciado) con incienso y con este Ojo (*ibid.*, 741) engarzado por Horus en un collar de oro (*ibid.*, 742):

Atum me convoca en el cielo y yo tomo el Ojo de Horus para él. Yo soy el hijo de Jnum. [...] que se prolonguen estas palabras hasta donde alcance tu presencia, oh Ra; escúchalas [...]. Ábreme el camino... [*ibid.*, 524].

El Ojo de Horus resplandece sobre las alas de Thot, en el lado izquierdo de la escalera del dios. Oh hombres, una serpiente pone rumbo al cielo, pero yo soy el Ojo de Horus; la serpiente encuentra obstáculos a su paso dondequiera que esté, pero yo parto como el Ojo de Horus. Ojalá yo estuviera entre vosotros, oh dioses, hermanos míos; alegraros de reuniros conmigo, oh dioses, hermanos míos, como Horus se alegró de reunirse con su Ojo cuando le fue entregado en presencia de su padre Geb [*ibid.*, 478].

La restauración del Ojo se puede describir como una purificación, integración y unión. La plenitud noética restaurada es un «renacimiento» solar en el reino de los *aju*; de ahí que Jámblico entienda la catarsis como un proceso mediante el cual la multiplicidad se integra en su unidad inteligible, para lo que se necesitan: (1) el abandono (*aphaíresis*) de las cosas ajenas, (2) la restauración de la propia esencia (*apódosis tes oikeías ousías*), (3) la perfección (*teleiôtes*), (4) la plenitud (*apoplérosis*), (5) la independencia (*autárkeia*) respecto de las pasiones, (6) el ascenso a la causa creadora (*ánodos epí ten gennesaménen aitían*), (7) la conjunción de las partes con las totalidades (*synaphé pros ta hóla ton merôn*), y (8) el poder, la vida y la energía que las totalidades transmiten a las partes (Stob., I, 455, 25-456, 4). La ejecución del ritual teúrgico sigue los ritmos de la manifestación y la reintegración, esto es, el tránsito demiúrgico del alma y su restauración después de haberse bañado otra vez con Ra en el Lago de los Juncos y haber pronunciado:

Mírame, oh Ra; reconóceme, oh Ra. Pertenezco a esos que tú conoces, de modo que sabes quién soy [*PT*, 311].

A imitación del orden de los dioses, el alma restaura su propia naturaleza nacida en Ra tomando «la figura del dios» (*to ton theôn schêma*; *De myster.*, IV, 2).⁴⁶

El Ojo intacto es anterior a sus fragmentos como la totalidad es «anterior a sus partes» (*pró ton merôn*), «se compone de partes» (*ex ton merôn*) y representa la totalidad «dentro de cada parte» (*en to mérei*). Por consiguiente, el rito teúrgico deberá abarcar de la manera apropiada todos los órdenes de los dioses, para de este modo restaurar el Ojo en cuanto totalidad corpórea, psíquica y noética que conduce a la inefabilidad del Uno, al Ojo oculto de la Serpiente. Cuando el Ojo se abre en el albor de la creación noética, el escarabajo dorado aparece como Atum-Ra.

El alma se diviniza porque el ritual telesiúrgico de ascensión, interpretado por el iniciado, trata de imitar los «gestos divinos» y las «danzas celestiales». De este modo, el alma se convierte en un *synthema* henchido de la presencia divina. El rol de la materia consiste en reflejar la condición del alma, que a sí misma se revela purificada y transformada cuando alcanza la abrumadora presencia divina, y que se identifica con Nefertum, el Niño de Oro, sentado sobre una flor de loto en las fosas nasales de Ra. Jámblico indicó que el fango simboliza el principio material como alimento del loto divino (*ibid.*, 250, 13-252, 11). Su trono circular puede servir de emplazamiento para el renacer del alma como símbolo del Ra solar. El faraón, imagen de Horus, siendo a la vez el principal mistagogo y el iniciado, dice lo siguiente:

En cuanto florece el loto de la nariz de Ra, aparezco como Nefertum [*PT*, 249].

Yo mismo he sujetado tu cola [de Ra en forma de buey] porque soy un dios y el hijo de un dios, soy una flor que

emerge del Nilo, una flor de oro que emerge del templo de Isis [*ibid.*, 334].

Yo vivo donde sea que Shu viva, yo como de lo que sea que Tefnut coma [*ibid.*, 339].

Oh Ra, [...] yo soy tú y tú eres yo [...], si tú brillas en mí, yo brillaré en ti [...], porque yo soy tu Ojo, el que está sobre los cuernos de Hathor y hace que los años retrocedan; yo ofrendo la noche y soy concebido y nacido cada día [*ibid.*, 405].

Nacer cada día (por *día* debemos entender el ciclo de toda la manifestación hasta que por fin es reabsorbida en las profundidades de Nun, como se describe en el *Libro de los dos caminos*) significa participar en la actividad demiúrgica identificándose con el propio Demiurgo y con los miembros de la barca solar. No se trata del reclamo de una entidad individual separada, sino del *Lógos* (el Faraón como arquetipo, el hijo de Ra, el *al-Insān al-Kāmil* de los sufíes), que como único y solitario Taumaturgo es el que realiza los ritos cósmicos.

Capítulo 9

Maestros espirituales y maestros sagrados

La tradición teúrgica no se limita a su rama neoplatónica, tan generosamente fundamentada en los oráculos caldeos y en las exégesis metafísicas de Platón, Orfeo y Homero. Damascio, por ejemplo, afirmaba que las prácticas teúrgicas provenían del repertorio de los cultos egipcios.

En la Antigüedad tardía, la forzosa decadencia de los templos en Egipto bajo la administración romana y la intolerancia cristiana determinó la vuelta a los cultos oraculares, las figuras proféticas y las imágenes locales, que requerían un mínimo servicio sacerdotal. Los propios sacerdotes mudaron su principal ámbito de autoridad, que pasó de la liturgia del templo al rol de filósofos esotéricos y expertos en rituales. En cierto sentido, se puede decir que fueron ellos quienes helenizaron y dieron continuidad a la tradición de los *medu neter*, es decir, de las escrituras de Thot. Las cadenas de iniciación fueron conservadas por ciertas asociaciones religiosas y algunos gremios funerarios.

A principios del período romano, el sacerdote lector ejercía a menudo de embalsamador, de modo que fueron

los *nekrotáphoi* (sepultureros) quienes mantuvieron las tradiciones del templo. A comienzos del siglo IV aún estaba en funcionamiento un gremio funerario en Kysis, similar a la corporación de los trabajadores del hierro que cada año peregrinaban de Hermontis al templo de Hatshepsut para celebrar un banquete y un sacrificio rituales, o como las asociaciones (*synodoí, klíneis*) de sacerdotes devotos del dios blemio Mandulis, todavía activos en vida de Proclo, durante el siglo V. Sin embargo, fue bajo la dominación cristiana cuando los verdaderos templos se sustituyeron por modelos en miniatura y por altares ocultos en los domicilios de los sacerdotes. De acuerdo con David Frankfurter:

Estos altares sacerdotales de carácter doméstico proyectan una santidad ritual clandestina y concéntrica asociada tradicionalmente a templos ya establecidos; sin embargo, por su disponibilidad a ojos de los devotos y por el servicio que prestaban en la celebración de ritos especiales, entrañaban no sólo una familiaridad exotérica sino también cierto estatus y autoridad para el hierofante que hubiera montado el altar.⁴⁷

La función oracular pasó a los videntes y a los filósofos piadosos, que se convirtieron en figuras proféticas y en expertos en rituales que redujeron el ámbito de los ritos sagrados y se centraron en aquellos que hacían uso de amuletos y altares domésticos, bendiciones y maldiciones, sanaciones y conjuros protectores, sin olvidar las iniciaciones secretas, en detrimento de las prácticas litúrgicas que se celebraban en los templos. Durante los tiempos romanos, Egipto se hizo famoso por su profusión de «magos» y «maestros espirituales». Según Frankfurter, se pensaba que era «una tierra de gurús preparados para enseñar e iniciar a las juventudes

romanas en todos los misterios esotéricos y “filosofías” que pudieran ansiar o imaginar». ⁴⁸

A causa de los cambios históricos y de las circunstancias sociales, un gran número de sacerdotes y mistagogos egipcios se desvincularon de los templos y del servicio cúltico y «se erigieron en una especie de extensa fraternidad de maestros sagrados bajo la égida de Thot». ⁴⁹ Eran ellos los portadores del poder ritual *heka* (mageía), y algunos llegaron a unirse a los círculos neoplatónicos que mantenían vivas las cadenas de transmisión que partían de Jámblico y Proclo, ya presentes en Egipto.

En la tradición grecoegipcia, el faraón Nequepso era un sabio observador de las estrellas y diseñador de amuletos (algún tipo de *synthémata* tradicionales). Galeno, al ocuparse de las propiedades del jaspe verde, dice:

Además, algunos lo engarzan en un anillo y en éste graban la serpiente radiante, como el rey Nequepso dejó prescrito en su decimocuarto libro [*De simpl.*, X, 19].

El faraón Nequepso era imaginado como el receptor de las revelaciones epistolares del sabio sacerdote Petosiris. Julio Fírmico Materno declaró haber transcrito «todo lo que Hermes y Anubis revelaron a Asclepio, todo lo que Petosiris y Nequepso expusieron en detalle, todo lo que Abraham, Orfeo y Critodemo pudieron escribir» (*Math.*, IV). El texto, datado entre los años 137 y 138, menciona la cadena de revelaciones:

Después de examinar multitud de libros tal y como éstos nos han sido legados por los antiguos hombres sabios —es decir, por los caldeos, por Petosiris y, en especial, por el rey Nequeus [Nequepso]—, y justamente a la manera en que éstos

consultaban al señor Hermes y a Asclepio, es decir, a Imouthes [Imhotep], hijo de Hefesto [*Pap. Salt/Louvre*, 2342].

A Nequepso se le atribuye el conocimiento de las afinidades de las plantas y las piedras con las estrellas: según Walter Burkert, durante una *mi'rāj* nocturna, o *anábasis eis ouranoú*, ascendió por el aire (*pros aéra*) y escuchó de una voz celestial un discurso acerca de la música de las esferas (*Nechepsonis et Petosiridis*, frag. 1).¹⁰ También Petosiris viajó con dioses y ángeles, y una carta de Nefotis al faraón Psamético incluso ofrece un procedimiento teúrgico para la autodivinización mediante la unión del iniciado con el sol (*Pap. graecae magicae*, IV, 155-285). La conocida como «Liturgia de Mitra» (incorrectamente catalogada por Albrecht Dieterich) se ocupa del ritual y de la experiencia de la immortalización (*apathanatismós*) e incluye descripciones de técnicas respiratorias, amuletos e inefables palabras de poder (*hekau*). Mientras expone el misterio litúrgico para la ascensión del alma a través de siete etapas, el texto enseña lo siguiente:

Aspira el aliento de los rayos, hazlo tres veces tanto como puedas, y te verás a ti mismo siendo ascendido tan alto que te parecerá estar en medio del aire [...], verás las cosas inmortales [...], verás el orden divino de los cielos: a los principales dioses alzarse en el cielo, las trayectorias de los dioses visibles aparecerán a través del disco de dios, mi padre [...], verás numerosas estrellas con cinco puntas partiendo del disco [...], y cuando el disco esté abierto, verás el círculo sin fuego y las puertas llameantes completamente cerradas. Apresúrate a cerrar los ojos y recita la siguiente oración [...], invoca los nombres inmortales [...]. Entonces, abre los ojos y verás las puertas abiertas y el mundo de los dioses en su interior [...], los rayos se volverán

hacia ti; mira su centro [...] y verás un Dios en plena juventud, de bellísima apariencia, de cabello llameante, vestido con una túnica blanca y una capa escarlata, y tocado con una corona ardiente [...], es Helios, el Señor del cielo y la tierra, Dios de los Dioses [*Liturgia de Mitra*, 540-640].⁵¹

Capítulo 10

El poder radiante de los nombres y el vuelo hacia el trono

La autobiografía del mago Tesalo (s. II), redactada en forma de carta dirigida al rey, describe la comunicación con la deidad en un lugar del Alto Egipto preparado ex profeso por el sacerdote tebano. Tesalo pide ver a Asclepio (Imhotep) «a solas, cara a cara», sentado en una silla frente al trono sobre el que la deidad «invocada con poderosas palabras» se ha de manifestar. Según Jonathan Z. Smith, la fórmula *mónou pros mónon* está relacionada con la fórmula más antigua *mónos móno*, es decir, «en privado» o «en secreto».⁵²

La experiencia de la epifanía divina es tanto exterior como interior, ya sea frente a la estatua de la deidad en el sanctasanctórum del templo egipcio o contemplando los primeros rayos del sol naciente. Por tanto, la ascensión plotiniana, descrita como «el vuelo del solitario al solitario» (*phygé mónou pros mónon*; *Enn.*, VI, 9, 11, 50), tal vez fuera en su origen el camino simbólico e iniciático recorrido a través del templo en dirección a la cámara oculta donde se alzaba el trono de la deidad.

El viaje a través del Otro Mundo (la Duat, el templo de Osiris, el cuerpo de Nut) sigue el mismo patrón, que podría representarse como un ascenso vertical hacia el reino de Ra, con el único fin de ver su rostro divino y unirse a él. El rey se eleva hasta el asiento de Ra, pues su «rostro es el de los halcones» y el «rostro del dios está abierto» para él allí donde se ha de sentar, en el gran trono junto al dios (*PT*, 271).

Aunque organizada y representada de acuerdo con el género de los paradigmas mitológicos y los formalismos sacramentales, esta ascensión (*ánodos*) no es un desplazamiento físico y cronológico, sino una elevación a través de símbolos (comparable a una lectura invertida del texto ontológico, yendo de un punto a otro de la propia identidad hasta alcanzar el centro noético más íntimo) que sintetiza la revelación de la presencia divina y consuma la unión esencial con el Principio. La ascensión hierática egipcia, cuya fuerza de elevación está ligada a la interpretación intelectual de los símbolos (mediante el ascenso a la verdad noética; *De myster.*, V, 20), no se lleva a cabo sólo con rituales o con símbolos sagrados, sino también con el conocimiento, el entendimiento y la iluminación que acompañan al rey.

El ascenso (*anagogé*) y el regreso a lo divino, o la reunificación, conforman una especie de «aclaración hermenéutica» o de «presentación» del poder «radiante» (*aju*) de las palabras y de las imágenes en el dominio semiótico de la iconografía. «Yo asciendo al cielo entre los dioses, yo llevo y repito las palabras de los dioses», dice el «difunto» (hierofante) que «conoce los nombres» y ha sido iniciado en el significado sacramental y en el poder radiante del discurso divino. Este poder radiante (*aju*) revela la esfera metafísica de significado que se impone a la realidad sensible para explicarla y redirigirla a la fuente inteligible. Del mismo modo, la *noerá theoría* de Jámblico, es decir, la interpre-

tación intelectual o aproximación «más epóptica» (*epoptikóteron*), consiste en identificar las características del ser, discretas o continuas, como aspectos del poder del Uno, activo en todos los niveles de la realidad. Sin embargo, según Jan Assmann:

Los egipcios, en vez de ofrecer definiciones, prefirieron establecer nombres, esto es, los nombres sagrados y secretos de realidades y acciones que los sacerdotes debían conocer para ejercitar el poder radiante de las palabras. El comentario (el «esto quiere decir») como forma de legar tales nombres es muy característico y antiguo, como queda ejemplificado por los papiros del Ramesseum, donde se registra un conocimiento que se despliega en dos niveles, el de las apariencias y el de los significados o nombres.⁵³

Proclo, en su comentario al *Crátilo*, incide en la importancia de los nombres otorgados por dios, pues constituyen la realidad manifiesta y pueden relacionarse con el *Lógos* demiúrgico (Hu). Indagando en el poder de los nombres, Proclo distingue dos puntos de vista preponderantes entre los antiguos: (1) el de que los dioses trascienden todos los nombres, que comienzan en el nivel de los dáimones, y (2) el de que los nombres son un tipo de *synthema* con el que los dioses muestran todos los niveles del ser. Puesto que los nombres son símbolos correlativos con las realidades noéticas, ha de haber algunos que constituyan la dinámica metaestructura de la realidad (una especie de red de *agálmata phonéenta*, de «imágenes con voz» de los dioses, es decir, el correlato fonético de las imágenes que representan en las palabras lo que los *synthémata* de los dioses representan en el cosmos) y a través de los cuales sea posible acceder a los dioses.

Igual que los caldeos, los indios y los helenos, los egipcios tienen también un vocabulario revelado y ajustado al propósito teúrgico de la elevación. John Dillon explica que la teúrgia enseña a representar la estructura de símbolos y *synthémata* en el mundo físico por medio de expresiones inarticuladas (*adiárthrotoi ekphóneseis*; *In Crat.*, LXII, págs. 31 y 27 Pasquali).⁵⁴ Pero al ser éstas una especie de *agálmata* (similares a las estatuas debidamente construidas y animadas), los hilos mántricos que forman las sílabas y las vocales (*ásema onómata*) transmitirán el poder divino. No obstante, a estas expresiones las sobrepasan los propios nombres divinos procedentes del ámbito inteligible que se emplean para invocar a los dioses. Al igual que los nombres divinos utilizados en el *dhikr* sufí, sirven como medio de ascensión y unión.

Para los egipcios, el nombre (*ren*) representa una relación esencial entre el propio nombre y lo nombrado. Por eso cuanto pueda extraerse del nombre revelará algo sobre la esencia de lo nombrado, y todo lo que se diga sobre la estructura arquetípica, esto es, sobre la esencia de un dios, de un ser humano o de cualquier otra realidad manifiesta, estará contenido en su nombre.

Capítulo 11

La unión teúrgica con el Principio divino

La unidad dentro del Intelecto divino deriva de la presencia del Uno, que es inefable y trasciende el reino de los dioses noéticos «pronunciados». Por eso Plotino piensa que esta unión con el Uno (la cual sólo es posible cuando el alma ha sido ya «deconstruida» y se ha asimilado con el *Noûs*, es decir, una vez que se ha restablecido su naturaleza original en Ra) no se puede alcanzar de manera ritual, aunque la purificación y la voluntad dialéctica contribuyan al ascenso debido a la organización providencial que presenta la estructura del cosmos. Por eso el fin supremo «ni siquiera está dentro del dominio del más noble de los filósofos», como John M. Rist ha señalado.⁵⁵

A este respecto, uno debería recordar que el neoplatónico alejandrino Hermias (s. v) analizó la distinción entre (1) *he éndon telestiké*, «arte teléstico interno», que perfecciona y completa nuestra alma con todos sus poderes, y (2) *he éxo telestiké*, «arte teléstico externo», que nos ayuda a liberar el alma y el cuerpo de problemas y dificultades, y nos proporciona un paso feliz por la vida, contemplada

claramente como un proceso de purificación (*katharmoi*) y una serie de ritos (*teletai*) que nos sitúa entre los dioses (*In Phaedr.*, 96, 2-8; 97, 23 y sigs.).

Más adelante, la *telestiké* externa se describirá como *anthropiké kai techniké telestiké*, «arte teléstico de técnica humana», dependiente de las habilidades del sacerdote y empleado en el culto a estatuas (*peri tas therapeías ton agalmáton*) de acuerdo con la ley (*nómos*) y las costumbres propias de la ciudad. Con este *he techniké telestiké* y su vida hierática asociada se prestaba asistencia a los ciudadanos piadosos por medio de sacrificios, oraciones, encantamientos y ritos en los que se hacía uso de plantas y piedras (*ibid.*, 99, 14-19; 165, 14-15).

La teúrgia interna, o el arte teléstico inspirado, se ocupa de que el alma sea intelectualmente activa en concordancia con todos sus poderes, que, en definitiva, son poderes y atributos divinos. Anne Sheppard intenta convencernos de que Proclo, siguiendo a Siriano, maestro suyo, dividió la teúrgia en tres tipos, el tercero de los cuales (el arte teléstico llamado *theía philosophía*, «filosofía divina») servía para consumar la unión mística.⁵⁶

Es cierto que Proclo subdivide el «ritual» de regreso en etapas: (1) cuando a través del alma nos hacemos semejantes al Alma (el reino de Osiris y Nut), y (2) cuando por medio del corazón-intelecto nos asimilamos de forma unitaria con el mundo noético (el reino de Ra y su Ojo, Hathor), de modo que (3) nuestra *hénosis* (unidad), la «flor del intelecto» (*ánthos nou*), nos permite alcanzar la unión con el Uno, o más bien con el Padre de la Tríada Inteligible, pues la unión suprema con el Uno se reserva a «la flor del alma plena». Proclo sigue sólo en parte a Porfirio, quien ofrece una especie de identificación entre (1) la *hýparxis* del hombre y (2) la *hýparxis* que es el Uno. Pero Proclo no puede

aceptar que la *hýparxis* de Porfirio (llamada «Padre» en los *Oráculos caldeos*) sea el Principio supremo en la jerarquía trascendente.

Aun así, esta triple división de la teúrgia y la consiguiente designación de su aspecto ritualístico inferior como «meramente hábil» no son del todo correctas, pues todo ritual posee una dimensión interna a través de la cual la *hýparxis* humana puede unirse con la *hýparxis* divina. Todos los *synthémata*, con independencia del nivel de la taxonomía ritual, proporcionan un acceso directo a lo divino. La única diferencia reside en las capacidades humanas: cada uno asiste a su sacrificio de acuerdo con lo que es, y no puede sobrepasar su propia medida.

Con el fin de llegar al Uno, el alma debe asimilarse con el Todo (*pân*) rindiendo honores a todos los dioses, incluidos los materiales, cuya influencia es universal y obra según el principio de lo semejante con lo semejante (*di' homoióteta*; *De myster.*, III, 10). Desde la perspectiva de una metafísica monista, «la materialidad se crea a partir de la sustancialidad», como dice Jámblico al hablar de la tradición (*parádosis*) egipcia de la que Platón derivó su doctrina de la materia (*Tim.*, 117d; Proclo, *In Tim.*, I, 386, 8). Por tanto, la materia hace las veces de indicador (*deígma*) de la presencia divina, o de espejo en el que se refleja la condición espiritual del alma.

Para Proclo, los ritos telésticos purifican todas las manchas producidas por la generación. Esta purificación se consume a través del «fuego divino» (*dia tou theou pyrós*), esto es, a través de la Llamada de Oro, del Ojo de Ra, o de la ardiente Hathor-Sejmet. Por eso Heracles, purificado mediante el arte teléstico, logra una perfecta restauración ante los dioses (*eis toús theoús apokatástasios*), lo que hace que se erija en modelo tanto para (1) la filosofía como para

(2) la teúrgia entendida como *theía philosophía*, superior a toda virtud y conocimiento humanos.

Tres son las vías de ascenso a la divinidad descritas por Proclo: (1) la *erotiké manía*, «locura erótica» —como la que poseyó a Majnún y al mártir sufí al-Husayn ibn Mansur al-Hallaj (858-922)—, que procura el ascenso a la belleza divina por medio del amor; (2) la *theía philosophía*, que a través de la verdad permite elevarse hacia la sabiduría divina, y (3) la *theourgiké dýnamis*, el «poder dador de gracia», que hace posible ascender a la bondad divina mediante la fe. Para Sheppard, las tres vías significan lo mismo y se refieren a la unión mística.⁵⁷

De hecho, la formulación egipcia de que el «Uno es Todo» entraña que la unión con la deidad puede consumarse en cualquier nivel de la manifestación divina, lo que confirma la paradójica presencia del Principio único detrás de los millones de rostros, máscaras y miembros corporales, desde la multiplicidad hasta la oculta Unidad suprema, hasta el *deus absconditus*, cuyo conjunto de manifestaciones (*bau*), irradiaciones, nombres, símbolos, imágenes, receptáculos, reflejos y sombras constituye la totalidad de las deidades, almas y realidades existentes. El hierofante en proceso de ascensión puede identificarse con las diferentes porciones del texto ontológico: durante la *anámnesis* revela el *eídos* divino de cada nivel y reconoce y nombra cada entidad cosmogónica hasta «unirse con los dioses en On» (PT, 617). A través de Horus, el Unificador, el hierofante observa en sí mismo la esencia de todos los dioses y dice:

Yo soy la colina primordial de la tierra en medio del agua
[*ibid.*, 484].

Cuando el faraón ascendente se presenta a Shu como el hijo de Atum, Shu confirma este alegato y dice:

Tú eres el mayor de los hijos de Atum, su primogénito; Atum te escupió de su boca con tu nombre de Shu [*ibid.*, 660].

¿Quién es entonces Shu? Y ¿sigue siendo esa «alma» que retorna de la boca de Atum «con su nombre de Shu» el alma que ascendió? Lo único que permanece es la organización genérica de rangos y el dinámico juego de máscaras y funciones. Al final, como acredita el *Libro de los dos caminos*, el *ba* que asciende deberá pronunciar alguna sentencia teúrgica que afirme su identidad; por ejemplo: «Yo soy el *sahu* de Ra, el Señor de Maat [...]. Yo soy Ra» (CT, 1034/5), igual que el mártir sufí al-Hallaj cuando proclama la suprema unidad (*tawhid*): *ana'l-Haqq*, «Yo soy Dios».

En este caso es Ra quien confirma su propia identidad mediante la *anámnesis* ritual del alma, que «desaparece» como entidad separada al asimilarse con el interior del «Gran-nombre que creó su luz» (*ibid.*, 1082/53). El «difunto» iniciado, ya un espíritu siempre vivo, deja de ser un «difunto» cuando Atum se descubre en él y dice:

Yo soy Atum [*ibid.*, 1063/34].

La unión mística (*hénosis*) con el Uno se expresa mediante formulaciones paradigmáticas del tipo «Yo soy Nun, Señor de la Oscuridad» (*ibid.*, 1132/2) o «Yo soy [yo mismo]» (*ibid.*, 1142/15).

Capítulo 12

El Intelecto del Padre y su drama cósmico

La teúrgia neoplatónica, en sí una versión hermenéuticamente refinada de los antiguos ritos anagógicos, sólo es posible en una especie de «mundo» simbólico-textual «lleno de dioses» y semejante (*homoiótatos*) al reino arquetípico, al Ser Viviente Esencial (*autozôon*) de los platónicos. El universo visible está «animado» porque imita la plenitud invisible y la luminosidad del Ser Viviente Esencial. Todos los seres vivos forman parte, de manera unitaria y genética, de este *autozôon* y alcanzan su plenitud en consonancia con las multiplicidades y hénadas que contienen.

Puesto que el *autozôon* noético comprende todos los géneros que parten de él (así como todas las cosas procedentes del reino inteligible), será considerado (1) un todo previo a sus partes y (2) un principio causal primario que conduce a la perfección a todas las cosas desde su propio interior. De ahí que Jámblico se pregunte cómo podría alguna parte del Todo estar por entero desprovista de Dios y cómo podría sobrevivir un lugar sin la protección de sus superiores (Proclo, *In Tim.*, I, 145, 5). Damascio plantea una pregunta casi idéntica:

¿Estarán, entonces, todos los elementos que hay en el universo también dentro de nosotros, y, viceversa, todo lo que hay dentro de nosotros también en el universo? [*In Phileb.*, 130, 63].

La respuesta adecuada podría ser: «Todo está en todas partes, pero de modos diferentes y en distintas partes» (*pánta eínai pantachou légontes, állos méntoi kai állos; ibid.*). Según Proclo, todas las causas se comparten unas con otras, de manera que están presentes todas en cada una; así pues, en cierto sentido, el Demiurgo comprende el Paradigma del universo (*to parádeigma tou pantós*) (*In Tim.*, I, 336, 16). Jámblico dice al respecto lo siguiente:

La verdadera existencia y el comienzo de las realidades creadas y los paradigmas noéticos del cosmos [*ten óntos oûsin kai ton gignoménon archén kai ta noetá tou kósmou*], con los que nos aproximamos al cosmos noético, y esas causas que declaramos que ya existen antes de todo lo que alberga la Naturaleza: todas estas cosas las reúne en una sola y las guarda en su interior el Dios-Demiurgo al que ahora estamos buscando [*ibid.*, I, 307, 14].

Como los sacerdotes egipcios, los filósofos neoplatónicos discernían diversos niveles de actividad demiúrgica presididos por diferentes «creadores»; por ejemplo: (1) el Padre trascendente (*to páter ton demiourgón*), (2) el Demiurgo celestial y (3) el demiurgo genesiúrgico sublunar. Este último podría interpretarse como Hefesto (Ptah), mientras que toda la tríada podría identificarse con Zeus, Poseidón y Plutón, por este orden. De este modo, el creador primordial (*prôtos ton demiourgón*) se distingue del segundo creador, o creador medio (*ho mésos demiourgós*), y del tercero (*ho*

tritos demiourgós), que colabora en la actividad del segundo (*ibid.*, I, 74, 15-16).

A Hermes se le considera la inteligencia angélica (*angeliké nóesis*) del Padre. Esta *nóesis*, equivalente al *lógos* del Padre, es «geométrica» y, por tanto, la creadora de los fundamentos del mundo tridimensional. El *lógos* hermético es análogo a la escritura transmitida por Thot. Ya que Ptah (visto algunas veces como el Demiurgo supremo) es el dios de los jeroglíficos, el que los creó al inventar las formas y los nombres de todas las cosas, Thot será sencillamente quien los ponga por escrito. Así pues, las palabras y los jeroglíficos que crean el mundo se considerarán «todo lo que Ptah ha creado y lo que Thot ha dejado escrito». La estructura ontológica de la realidad es jeroglífica y legible. La escritura practicada por los sacerdotes sólo incorpora lo que ya está presente en el reino de los paradigmas noéticos e implícito en la estructura de la manifestación. En palabras de Jan Assmann:

Es una especie de platonismo. Platón ve en el mundo visible la infinita reproducción material de un conjunto finito de ideas inmutables. Los egipcios interpretaban el mundo visible como una especie de infinita producción en marcha que sigue con suma fidelidad un conjunto limitado de tipos o modelos. Este conjunto es representado, además, por el sistema de los jeroglíficos. Los jeroglíficos reproducen el mundo de las cosas, que puede verse como un mundo-palabra hecho de signos. Para la inteligencia jeroglífica, las cosas y los signos son intercambiables. Fue esta forma de creación y recreación del mundo lo que hizo tan atractiva la sabiduría egipcia para los neoplatónicos de la Antigüedad tardía.¹⁸

Jámblico sostenía, en la misma línea que Pitágoras, que las vías por las que descienden los dioses las simboliza Pro-

meteo, a quien equipara con *prónoia* (la providencia), y las rutas por las que las deidades regresan a las alturas del reino noético, Epimeteo, cuyo nombre se puede entender como *epistrophé eis to noetón*, «de regreso a la esfera inteligible» (Damascio, *In Phileb.*, 57, 29).

Proclo ofrece una interpretación diferente: a su juicio, Prometeo representa el Círculo de la Mismidad dentro de nosotros; Epimeteo, la naturaleza irracional, que nos encadena y, de este modo, impide que emprendamos el ascenso espiritual (*In Tim.*, 346, 12 y sigs.). En ambos casos, el doble círculo de la manifestación y la reintegración constituye el marco ontológico, mitológico y semántico de las actividades rituales que acompañan el ritmo del cosmos.

El descenso y el ascenso del alma componen un solo rito, a semejanza del circuito solar de Ra y el movimiento circular del Año. Puesto que los seres humanos imitan los patrones arquetípicos traducidos al lenguaje del calendario sagrado y de la mitología, su vida estará ordenada, ritualizada y dramatizada por fuerzas demiúrgicas convertidas en formas culturales. Sólo aquellos acontecimientos y acciones que se ajusten a la estructura periódica del Todo e imiten la vida de los dioses se considerarán reales, importantes y merecedores de ser nombrados, al menos hasta el advenimiento de la teología de la voluntad divina en el Reino Nuevo. Sin embargo, incluso en el dominio de la devoción personal, sólo se mostrará aprecio por los patrones tipificados, regulados y previsibles, los que estén integrados en la trama de la liturgia cósmica, en detrimento de las características contingentes, accidentales y desviadas.

El drama diario del ritual cósmico, realizado a través del circuito de Ra, representa el paradigma simbólico para todos los aspectos y niveles del proceso en marcha que es la vida; además, cubre los propósitos de la política real, de

la economía y de la jurisprudencia, así como varios tipos de «filosofías» e iniciaciones esotéricas. El misterio del renacimiento solar y el circuito de Ra son modelos para la vida piadosa en la Tierra y para una iniciación espiritual orientada a la transformación alquímica del alma en el reino de Osiris.

La «revelación solar» nos ofrece una especie de interpretación sacramental o de hermenéutica metafísica capaz de traducir los paradigmas invisibles —aunque presentes en los iconos visibles del circuito del sol— en un diseño apropiado para la vida humana y como punto de partida hacia el bello Occidente. De este modo, el circuito del sol se expande como un texto sagrado, en series de imágenes simbólicas que funcionan a distintos niveles de interpretación, tanto trascendentes como inmanentes. Según este aspecto mitológico de la exégesis cósmica y social, el circuito del sol reafirma la prevalencia del orden sobre el caos, de la inteligencia sobre la pasión irracional y de Ra sobre la serpiente Apep. Modela así la dimensión gubernamental y política de la realeza sagrada, considerada una embarcación soteriológica de múltiples estructuras cuyo timonel y portador de luz (el faraón) se impone a la oscuridad y está unido con el Padre y con todos los dioses.

La vida cósmica refleja en todos sus niveles el conflicto entre Horus y Seth, resuelto en la unión trascendente de ambos por obra de la sabiduría de Thot. Al ser conscientes de la constante amenaza del desorden (*isefet*), los egipcios trataban de prevenir cualquier desvío e improvisación manteniendo una ajustada repetición ritual con el fin de contrarrestar el declive y la decadencia, y así salvaguardar tanto los vínculos con el reino noético como el sostenimiento de la vida cósmica. Los ritos y las oraciones se asentaban en una exacta mimesis de los arquetipos divinos, proyectados

en los procesos cósmicos de carácter cíclico. Su función esotérica consistía en ascender a los primeros principios, en pasar de la multiplicidad a la unidad.

Por último, la unidad suprema trasciende la Eterna Recurrencia (*neheh*), que se mantiene en marcha por obra de los ritos macrocósmicos del Demiurgo, los cuales son imitados por el faraón-sacerdote en la esfera del culto. En virtud de que el reino noético puede reducirse en última instancia al solitario Taumaturgo divino, ambas opiniones, (1) la de que las almas que hayan logrado la perfección (*télos apokathístámena*) en el reino noético estarán exentas de un nuevo descenso y (2) la de que habrán de volver a descender, al menos como algún tipo de avatar, son simultáneamente ciertas.

Ahora bien, a pesar de la unidad monística o de la estricta unicidad metafísica, es inevitable que el cosmos resulte conflictivo a causa de la variedad de sus poderes. Por eso el faraón y cada sacerdote, o administrador, que celebren los ritos para el sustento de *maat* y la revelación de *aj* se considerarán guerreros involucrados en la contienda cósmica. Parafraseando a Jámblico, Proclo dice lo siguiente:

Puesto que todo lo que existe deriva del Uno y de la Díada posterior al Uno, y puesto que en cierto modo todas las cosas están unidas entre sí aunque se les hayan asignado naturalezas antitéticas, podemos afirmar que incluso en las categorías superiores del Ser habrá de existir cierta antítesis de lo Mismo frente a lo Otro y del Movimiento en oposición al Reposo; y puesto que cuanto hay en el cosmos participa de estas clases, será acertado sostener que el conflicto se extiende a través de todas las cosas [*ibid.*, I, 78, 6 y sigs.].

Sin embargo, como señaló Ananda K. Coomaraswamy, los *deva* y los *asura*, los poderes de la Luz y de la Oscuri-

dad, aunque distintos y opuestos en cuanto a sus funciones, son consustanciales: se distinguen en razón de sus orientaciones y transformaciones, no de su esencia.⁵⁹ Siguiendo a Jámblico, diremos que la guerra librada entre Ra y Apep, Horus y Seth, puede ser interpretada como la facultad que destruye todo lo desordenado e irregular y promueve la sabiduría de la intelección inmaterial y trascendente (*ibid.*, I, 165, 16). Así pues, el combativo modo de vida que preside Atenea, diosa de la sabiduría, será «filosófico» en el sentido de la gran *yihād* (lo que los sufíes llaman *al-yihād al-akbar*).

La jerarquía de las fuerzas divinas constituye una única teofanía con diferentes niveles o clases, o, más bien, «miembros corporales» del estado cósmico. Por eso tanto Porfirio como Jámblico nos hablan de sacerdotes, pastores, cazadores, agricultores y guerreros cósmicos. Según Proclo:

Porfirio, el filósofo, afirma lo siguiente: los sacerdotes son análogos a los arcángeles en el cielo, vueltos hacia los dioses de los que son mensajeros; los guerreros, a los dáimones que descienden a los cuerpos; los pastores, a los que están al cargo de los rebaños de animales, de los que se dice en las enseñanzas secretas [*di' apórrheton*] que son almas que no han alcanzado la inteligencia humana [...]; los cazadores, a aquellos que dan caza a las almas y encierran a cada una en un cuerpo [...], mientras que los agricultores son los que deben ocuparse de los cultivos [*ibid.*, I, 152, 12 y sigs.].

Jámblico critica las teorías de Porfirio por no ser «ni platónicas ni ciertas» (*oúte Platonikós oúte alethôs*). Así es como lo expone Proclo:

Habiendo hecho estas críticas, [Jámblico] establece que los sacerdotes son análogos a todas las esencias y todos los po-

deres secundarios que honran y sirven a las causas anteriores; los pastores, a todos aquellos [seres] del cosmos a los que se ha asignado el dominio sobre las vidas que se inclinan hacia el cuerpo y los poderes irracionales para que las ordenen; los cazadores, a los poderes generales que organizan los poderes secundarios por medio de su búsqueda del Ser; los agricultores, a los poderes que se ocupan de que las semillas arrojadas del cielo a la tierra sean eficaces; los guerreros, a los poderes que derrotan todo lo impío y hacen que la divinidad triunfe [*ibid.*, I, 152, 28].

Capítulo 13

Los poderes elevadores y el cuerpo del Estado faraónico

El cosmos multidimensional, el gigantesco teatro donde se representa la eterna «divina comedia» del descenso y la ascensión del alma, puede atravesarse y deconstruirse con los instrumentos ofrecidos por el propio Demiurgo al derramar sobre los hombres el verdadero amor, es decir, el amor por la sabiduría, y al guiarlos tras desatar las fuerzas epistróficas con las que se llevan a cabo las purificaciones, iniciaciones y operaciones telésticas. Sacrificios y oraciones son parte de la vía hacia el luminoso conocimiento de uno mismo. Por eso Jámblico distingue tres tipos de plegarias en orden ascendente de perfección.⁶⁰

El primer tipo se describe como el conocimiento de todos los órdenes divinos (*gnôsis ton theôn táxeon pasôn*) y se corresponde con la aproximación (*synagogós*) al reino de los dioses. El suplicante debe conocer todos estos órdenes y sus atributos específicos, es decir, como sucede con el iniciado egipcio, debe disponer de un mapa antes de entrar en «el lugar oculto», Amentit. La tradición egipcia del trazado de mapas concierne al rango arquetípico de la realidad y de

los posibles estados del alma (*ba*) en su travesía por el Otro Mundo, cuando cada estado psíquico o espiritual se experimenta como un entorno exteriorizado.

El segundo tipo de plegarias nos vincula con lo divino por asociación simpatética, o por semejanza (*homóiosis pros to theïon*) en materia de pureza, educación (pues la *paideía* proporciona el conocimiento sobre el modo en que las oraciones oportunas han de dirigirse a sus correspondientes deidades) y rango (*táxis*). En este caso, los dioses mandan sus dones antes incluso de que expresemos nuestra petición. La eficacia de las plegarias se basa en la enseñanza de que todas las cosas proceden de los dioses y a la vez permanecen en ellos. Las gracias de los dioses se cumplen por medio de los símbolos inefables (*sýmbola árrheta*). Dado que todas las cosas, por formar parte de las diversas cadenas (*seirai*) de los dioses, experimentan la manifestación surgida de los principios iniciales, también experimentan el regreso (*epistrophé*), que en gran medida es favorecido por las plegarias.⁶¹

El tercer tipo es el más elevado y el que sirve para unir el elemento divino (*to theïon*) inmanente en nosotros con la propia divinidad, en un acto descrito como *he árrhetos hénosis*, es decir, como una unificación más allá de lo expresable por la que todo el poder se deposita en los dioses y el alma se integra por entero en ellos durante la ejecución de los rituales idóneos (*hagisteía*). Sin embargo, Jámblico incide en que «es imposible participar a título individual en los órdenes universales de la existencia [*ton koinón taxéoon*]; esta participación sólo es posible en comunión con el coro divino de aquellos que con sus inteligencias unidas [*homonoetikós*] experimentan una elevación [*anagómenon*] común» (Damascio, *In Phileb.*, 227, 107).

A este respecto, uno debería recordar que cualquier individualismo o personalismo subjetivo en el sentido actual

no tiene cabida en la vida mística egipcia. La ascensión teúrgica es una especie de *ekpýrosis* que destruye al «hombre» que hay dentro de nosotros (*ton en hymîn anthrópon*). El alma ha de transformarse gradualmente para asimilarse con las hipóstasis universales y, de este modo, participar en la eterna *epistrophé* y autoconsciencia del Intelecto (es decir, de Ra). Nada permanece, a excepción del perenne esquema cosmogónico o el radiante entramado noético de los *ban* solares, donde cualquier resto de separación o de individualidad humana queda aniquilado.

Plotino considera que las almas difieren según los distintos niveles de consciencia. Distingue la sombra de Heracles en el Hades (que recuerda todo lo que hizo en vida, puesto que la vida mortal pertenece a la sombra) del propio Heracles ya asimilado por los dioses:

El alma más elevada debe alegrarse de haber olvidado lo recibido de la peor alma [...]. Cuanto más ascienda, más irá olvidando, salvo que toda su vida, incluida la de aquí abajo, sólo le haya procurado recuerdos de realidades elevadas; por eso aquí abajo conviene no estar apegado a los intereses humanos y, por tanto, tampoco a sus recuerdos [*Enn.*, IV, 3, 32, 10-18].

El alma abarca cuanto existe mientras se va asimilando con Ra; de hecho, se trata de la reafirmación unitaria del mismísimo Atum-Ra, del Ser por excelencia, y no de ciertos fragmentos «deconstruidos» de la existencia. En los *Textos de las pirámides*, el faraón es el único que asciende al cielo y se une con los primeros principios porque él, como hijo de Ra, representa toda la creación y toda la humanidad, y se erige en su cima. En este sentido, el faraón es el prototipo del *Lógos* cristiano: nadie podrá ascender hacia el Padre si no lo hace a través de este *Lógos* faraónico, asemejándose

con él. Por eso el faraón es el *ka* de todo Egipto, la Identidad divina de toda la población y su fuerza motriz.

El corazón individual encauzado se integra en el cuerpo del Estado faraónico como un miembro partícipe de esta *imago dei*, de la Idea, es decir, del rey Horus que en soledad asciende al arquetipo supremo. El Estado faraónico y la inmortalidad son inseparables (quizá sea éste el significado oculto de la *politeía* de Platón); en consecuencia, el faraón, como perfecto *Ánthropos* cósmico y Señor del enterramiento, gobierna los medios para alcanzar la salvación (la teúrgia de la piedra y el camino que conduce al *ajet*, al umbral de Luz). En los textos del Reino Medio se hace hincapié en el corazón-intelecto y en la Identidad faraónica, por los cuales todos los miembros del Estado (visto como el cuerpo de Osiris, desmembrado y reunido) deben reemplazar sus identidades individuales:

Venerad al faraón en el interior de vuestros cuerpos.

Jurad en vuestros corazones lealtad a Su Majestad.

Él es Sia, el que reside en los corazones,
sus ojos penetran todos los cuerpos.

Él es Ra, gracias a cuyos rayos uno puede ver,
ilumina las Dos Tierras, más que el sol [...].

El faraón es Ka, su boca es Hu,
todas las cosas que existen salen adelante por Él.

Él es Bastet, el que protege las Dos Tierras [...].

Para quien viola sus mandamientos, Él es Sejmet.⁶²

Capítulo 14

El Hombre Perfecto, el asesino de los Señores

De acuerdo con la doctrina *sūtrātman* que recogen las escrituras de la India, todas las cosas están conectadas con el sol, que es el *ātman* (espíritu, inteligencia, Atum-Ra) de cuanto está en movimiento o en reposo. El sol entrelaza consigo mismo todas las entidades manifiestas y todos los niveles de la existencia sirviéndose de un único hilo (*sūtre samāvayate*) que es como un vendaval (*vāyu*, *pneûma*, el aliento de Shu). Dice la *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad*:

Quien de verdad conoce este hilo y al Gobernante Interior [*antaryāmiṇaṃ iti*] conoce a bráhmaṇ, los seres de los diversos mundos, los dioses, los *veda* y el *ātman* que rige todas las cosas [*BU*, III, 7, 1-2].

El alma del propio sacrificante es alimento para los dioses, pues el sacrificio (muerte y transformación) define el camino por el que el iniciado puede ascender y entrar en el sol, y, en consecuencia, pasar de la mortalidad a la inmortalidad. Éste es el motivo por el que el famoso «himno

caníbal» egipcio (*PT*, 273-274) —así llamado por puritanos y positivistas decimonónicos carentes de cualquier comprensión noética o del necesario entendimiento de los símbolos— debería ser interpretado desde un punto de vista teúrgico y sacramental, teniendo presente el significado real del «alimento» en las ontologías y gnoseologías tradicionales, además de en las prácticas cúlticas. El conocimiento hierático se asimila al ser «comido» y «bebido» (en ocasiones, en un sentido muy literal); así pues, el proceso de comer representa la transformación y la unificación: el vientre lleno de «magia» y conocimiento es una alusión a la oculta dimensión interna.

En los *Textos de las pirámides*, el faraón aparece en su ascenso como el poseedor de las ofrendas, como el Sacrificante universal «que junto a los dioses come hombres y vidas». Por ser como su Padre Atum, quien lo engendró, el faraón será el *ba* eterno «en compañía de Aquel cuyo nombre está oculto». De este modo, el rey, en su rol de *pántheos*, estará unido a todos los seres manifestos:

Como un dios que vive con sus padres
y se alimenta de sus madres,
el faraón es un maestro de la sabiduría
cuya madre desconoce su nombre [*ibid.*, 273].

Se describe explícitamente al faraón como *imago dei*: como «una imagen sagrada, la más sagrada de las imágenes sagradas del Gran Uno», de mayor edad que el más anciano de los millares que le sirven. El rey se afirma como poseedor inmanente de todos los nombres y atributos divinos, incluidas sus manifestaciones cósmicas, por haber engullido todas las entidades. Por tanto, lo que el texto dice es que el faraón ha ingerido la inteligencia de cada dios, de modo que la medida de su vida será la eternidad.

No sería en absoluto difícil traducir esta concepción en términos sufíes y decir que el faraón representa el Hombre Perfecto (*al-Insān al-Kāmil*), cuya eterna esencia, en el sentido mahometano, es la Realidad (*ḥaqīqa muḥammadiyya*) o la Luz (*nūr muḥammadi*) creada a partir de la Luz de Dios. Todas las cosas vivientes derivan su vida de él y todas las almas anhelantes están sujetas a su voluntad, por lo que el Hombre Perfecto, también conocido como el Gran Elixir, el Espejo Reflectante del Cosmos, el Guía, el Todopoderoso Opio, será una manifestación de la arquetípica Realidad mahometana. Multitud de legendarios profetas, sabios y avatares podrían haber compartido esta cualidad. De acuerdo con el sufí centroasiático 'Aziz ibn Muhammad al-Nasafi (s. XIII):

El Hombre Perfecto está siempre en este mundo, y sólo hay un Hombre Perfecto. Esto es así porque todas las criaturas son como una sola persona y el Hombre Perfecto es su corazón, pues no hay criatura que pueda existir sin corazón. De igual modo que no hay más de un corazón, tampoco hay más de un Hombre Perfecto en este mundo. Hay muchos hombres sabios en el mundo, pero un único corazón. Diferentes personas están en proceso de perfección, cada una según su propia perfección.

No todos los seres humanos tienen la necesidad de alcanzar la perfección. Si todos los humanos alcanzaran la perfección, la plenitud de los atributos, nombres y acciones de esta luz no sería del todo manifiesta, y entonces no existiría el orden de este mundo. Es necesario que cada persona tenga un nivel y sea el lugar de la manifestación de un atributo. Cada persona está preparada para una tarea con el fin de que los atributos, nombres y acciones de esta luz se manifiesten por completo y, de este modo, cobre existencia el orden del mundo.⁶¹

Por consiguiente, el faraón (semejante al pilar osírico *dyed*, el *axis mundi*) es uno de los lejanos prototipos metafísicos del *Ánthropos télios* de los herméticos y de los sufíes, es decir, del califa de Dios entronizado como Horus-Ra u Osiris-Ra. Prosigue Al-Nasafi:

La alquimia que desarrolla el género humano es tal que él [el Hombre Perfecto] toma el alma de lo que come. Selecciona y toma la quintaesencia de esas cosas, es decir, la luz se separa de la oscuridad de tal manera que se ve y se conoce a sí misma tal cual es. Esto sólo es posible en el Hombre Perfecto [...]. El Hombre Perfecto completa esta alquimia y separa de raíz la luz de la oscuridad, porque la luz no se ve ni se conoce a sí misma en ningún lugar como en el Hombre Perfecto.⁶⁴

El faraón divinizado «vive del ser de cada dios [...], incluidos aquellos que vienen con sus cuerpos repletos de *heka* de la Isla de Fuego», esto es, de la más elevada esfera noética. El rey «se alimenta de los pulmones de los Sabios y se complace en vivir de los corazones y su *heka*», y se hace maestro de todos los poderes demiúrgicos, teúrgicos y mágicos. Por tanto, todas las creadoras potencias *heka*, todas las almas e inteligencias estarán contenidas en el vientre del faraón, que asume un rol análogo al de Śiva como destructor, capaz de romper las espinas dorsales de los dioses para tomar sus corazones y sus coronas:

Es Jonsu quien dio muerte a los Señores.

Es Shesmu (el dios del lagar)

quien los troceó para el faraón

y quien cocinó para él una porción de ellos sobre sus piedras nocturnas.

Es el faraón el que come de ellos su *heka*
e ingiere sus espíritus [*PT*, 273-274].

Utilizando imágenes de una crueldad similar (no muy distantes de las teomaquias de Homero, que según Proclo poseen cierto significado esotérico si son entendidas *katá ten apórrheton theorían*, es decir, de acuerdo con la doctrina secreta), en este arcaico discurso de la Edad de Piedra ya encontramos la descripción de la metafísica de Atum y de su imagen más sagrada, así como el misterio teúrgico de la *anagogé* en cuanto mito, ritual y monumental drama cósmico. Como señaló Jonathan Z. Smith, la incongruencia del mito no es un error, sino la fuente de su poder y un elemento esencial de sus escenarios iniciáticos.⁶⁵

Capítulo 15

Ritos teúrgicos y teologías sacramentales

Esta ascensión ritualizada no representa el caso individual de una experiencia subjetiva, sino que más bien sirve de modelo panenteísta o como un mapa de la realidad afín al cuerpo de Dios. Un místico cristiano que pertenezca a la tradición de Proclo y Dionisio Areopagita perseguirá la misma comunión sagrada (*koinonía*) con Dios, o con la Causa de todo, participando en los sacramentos de deificación. Las diferencias estilísticas en los detalles retóricos y teológicos revisten una importancia secundaria; la elevación se consumará en virtud del alimento, los ritos y los símbolos sacramentales, junto con su interpretación. Por eso la ascensión constituye la tarea principal de cierta hermenéutica esotérica —dirigida por Thot o por el Espíritu Santo— que conduce de lo sensible a lo inteligible.

Jámblico considera la teúrgia un poder en esencia divino que se manifiesta en ciertos ritos y sacrificios tradicionales, incluidos los rituales egipcios, «pues los egipcios fueron los primeros en recibir comunicaciones de los dioses» (*De myster.*, VII, 5). Con el fin de consumir la *apothéosis* y la

hénosis (unión) noéticas con el Uno, todas las energías involucradas en el descenso del alma han de volver a participar en el proceso, pero esta vez ritualmente transformadas en las energías anagógicas de los dioses. Si el rey representa a toda la creación y a todas las almas humanas, entonces debe ingerir todo el cosmos material y noético para afirmar su estatus inicial como el «Principio que todo lo incluye».

Aunque el término *teúrgia* se emplee para describir varias actividades sacramentales, uno debería recordar que, incluso para Jámblico, *theourgía* tiene muchos sinónimos. Como señaló Andrew Louth, todos estos términos vienen a significar más o menos lo mismo y podrían traducirse perfectamente como «teúrgia».⁶⁶ Entre tales palabras se cuentan las siguientes: *mystagogía*, *hierá hagisteía*, *hierourgía*, *threskeía*, *hieratiké téchne*, *theosophía* y *he theía epistème*, todas ellas relativas a la iniciación en los misterios, la guía espiritual, las celebraciones, las destrezas sagradas, la sabiduría divina (teosofía) y el conocimiento.

En Egipto, el acto de matar —el ejercicio de las fuerzas punitivas (*bau*) simbolizadas por las llamas del ureo— era monopolio del Estado. El faraón, como *ba* que todo lo abarca responsable de *maat*, es también la imagen terrenal del Demiurgo. Es en forma de *ba* como la imagen real regresa a su arquetipo. Esta idea se universaliza después del colapso del Reino Antiguo (2670-2150 a.C.), cuando las vías iniciáticas y el concepto de *ba* se individualizaron hasta el punto de que, en principio, todo hombre que asumiera simbólicamente el rol de faraón (*imago dei*, tanto Horus como Osiris) podría atravesar como un alma alada el umbral hacia la Duat, para poner a prueba su corazón en la Gran Balanza y ascender al reino noético.

El reino noético se contempla como un «ministerio» ancestral encargado de mantener el curso arquetípico de Ra y

el ejercicio de la «creación» eterna a través del poder dador de vida. Este poder tiene su prolongación en el rey gobernante, el Horus dorado, el sacerdote en jefe del culto del templo. Todas estas actividades están orientadas a asegurar que el ritmo de la existencia continúe hasta el nivel de las imágenes. Si estas imágenes se desvían de los arquetipos solares, el desorden y los designios funestos de los enemigos destruirán la adecuada relación teúrgica entre el Estado mitologizado y la comunidad de los dioses.

De acuerdo con Ananda K. Coomaraswamy, «la eucaristía cristiana y la védica preservan por igual los valores del canibalismo».⁶⁷ Coomaraswamy sostiene que quedaría muy poco de lo que solemos considerar valores espirituales si todos los elementos de origen prehistórico fueran sustraídos de las formas intelectualizadas de las doctrinas religiosas. Este hecho, sin embargo, no significa que Jámblico y otros neoplatónicos dependan por entero de los sofisticados *Textos de las pirámides* o de algunos hipotéticos ritos de ascensión (por ejemplo, mediante el pilar de humo) que pudieron practicar los hombres del Paleolítico. De lo único de lo que podemos estar seguros es de que la síntesis teúrgica (o la readaptación de tradiciones cúlticas y escenarios metafísicos egipcios, caldeos y helénicos) lograda por Jámblico, fiel a la idea de la revelación ininterrumpida, es de gran importancia para la corriente de la *philosophia perennis*. Dice Arthur Hilary Armstrong:

Espiritualmente, cuando prendo una vela en Chartres o en Einsiedeln no me siento muy alejado de Jámblico. Esto, unido al hecho de que gran parte de lo que se ha dicho para criticar la teología teúrgica también se puede aplicar a algunos enunciados de los teólogos cristianos, sean protestantes, católicos u ortodoxos orientales, debería salvaguardarnos contra cual-

quier retorno a una controversia patrística (esto es, sectaria y fanática) sobre la teúrgia.⁶⁸

Armstrong está pensando en los ataques cristianos contra los teúrgos «paganos» mientras los imitaban y adaptaban sus tradiciones dentro de las teologías místicas, las liturgias sacramentales y las artes sagradas cristianas. Polymnia Athanassiadi va aún más lejos:

La dimensión mística del islam, tal como se desarrolló en los círculos sufíes, es, sin lugar a dudas, un entorno natural para Jámblico. [...] la creencia sufí en la unidad esencial del cosmos y en la revelación inspiradora, junto con su constante esfuerzo por reunirse con Dios, es un tema recurrente en Jámblico, a menudo expuesto o abordado mediante métodos que podríamos llamar teúrgicos.⁶⁹

El filósofo y teúrgo ateniense Proclo, que según Marino «guardó los días sagrados de Egipto más que los propios egipcios» (*Vita Procli*, 19), pertenece a esa misma categoría de sabios. Para Proclo, el verdadero filósofo ha de ser «el hierofante de todos en la comunidad» (*koiné [...] tou hólou kósmou hierophántes; ibid.*).

Sexta parte

La animación de estatuas en las antiguas civilizaciones y en el neoplatonismo

Capítulo 1

Imágenes sagradas e ídolos

Se ha convertido en algo habitual que los estudiantes de la filosofía helénica ridiculicen la *telestiké* neoplatónica con la que se pretendía animar las imágenes sagradas o inducir la presencia de un dios en un receptáculo inanimado (*hypodoché*). La cruzada contra la idolatría, formulada en términos bíblicos o científicos y positivistas, se filtró en la teología de la reforma protestante y en el racionalismo idealizado, que encontró una nueva vida en la Ilustración europea. Este celo no se dirige sólo contra los supuestos irracionalismos y supersticiones (como deliberadamente se quiere dar a entender, a pesar de que el protestantismo y otras creencias ideológicas occidentales, ya sean religiosas o seculares, podrían considerarse igual de fantasiosas), sino contra el neoplatonismo «pagano» en general y contra la animación de imágenes en particular.

El ejemplo clásico, esgrimido incluso por aquellos académicos que, con todo, muestran cierta simpatía por la metafísica neoplatónica, es el de Máximo, el maestro espiritual de Juliano. De igual modo que la «idolatría» hindú fue tratada

como algo vergonzoso por los educadores británicos del siglo XIX, a Máximo se le desprecia por haber sido capaz, según la afirmación de Eunapio, de hacer que una estatua de Hécate se riera y que las antorchas que sostenía se encendieran de forma automática (*Vita soph.*, 475).

Para el neoplatonismo helénico tardío, las imágenes divinas, además de ser símbolos de los dioses, estaban henchidas de la presencia divina. En el mundo antiguo abundan testimonios sobre *statuas animatas sensu et spiritu plenas* (*Asclep.*, 24), estatuas vivientes y conscientes, colmadas con el aliento vital, que proporcionaban oráculos y predecían el futuro, causaban y curaban enfermedades, entre muchos otros «prodigios». Todo ello se lograba a través de ritos sagrados conducidos en los templos, o inspiraciones, incubaciones, sueños y visiones especiales. Así como el Dios supremo es el modelador, progenitor, irradiador o imaginador de los dioses, así el hombre (aunque sea indirectamente) será el hacedor de los dioses que moran en los templos, o, mejor dicho, de sus cuerpos materiales, y cuando éstos necesiten consagrarse, sacralizarse o permearse del Alma divina y viviente (o *pneûma*) y, por tanto, «ser animados» en un sentido litúrgico-sacramental, deberá encontrar los medios para habilitar la comunicación teúrgica con la divinidad.

El argumento principal que los iconoclastas judíos y cristianos esgrimen contra la idolatría consiste en afirmar que los ídolos son obra de la mano del hombre (*érge cheirôn anthrópon*), por lo que en modo alguno pueden considerarse *theîa érge*, trabajos divinos basados en las acciones de los dioses o en sus energías, irradiaciones y poderes. Dado que la teúrgia promueve la presencia de los dioses en la tierra, la cual se ve como un dios (es decir, como una manifestación psicomaterial visible del dios egipcio Geb) o como un templo donde se canaliza el poder divino a través de ritos, símbolos, imá-

genes y jeroglíficos, cualquier ataque contra el poder de los «ídolos» será un ataque contra la teúrgia. Se niega que estos ídolos estén dotados de «espíritu» (*oúk estín pneûma en autoîs*) o de algún «principio vital» (ya sea el *pneûma*, el *ka* egipcio o el *prāna* hindú). Para los radicales profetas hebreos, Israel es la única «estatua» de Yahvé, o más bien el sustituto viviente de la estatua cúltica, pues Yahvé mora de misteriosas maneras en la simiente de su nación y en su historia. En términos egipcios, podríamos decir que es el Señor de los *kau* (plural de *ka*, el espíritu vital, a veces visto como un doble).

Los clasicistas que se ocupan de la filosofía helénica tardía suelen olvidar que la teúrgia neoplatónica es, en muchos aspectos, una continuación o restauración, o más bien una imitación erudita, de antiguos rituales, liturgias y técnicas espirituales provenientes de Egipto y de Oriente Próximo, con toda seguridad reinterpretados de acuerdo con el discurso filosófico predominante en la época. De hecho, se requiere muy poco esfuerzo hermenéutico (como les gusta decir a los racionalistas y puritanos occidentales) para hallar la impronta de la teúrgia en algunos textos del «divino» Platón y para enraizarla con firmeza en la sabiduría órfico-pitagórica. Con relación a esto, la animación de estatuas es inseparable de la teoría platónica de las Ideas, cuyo origen y fundamento tiene poco de «platónico», pues entronca con patrones mitológicos egipcios y mesopotámicos.

La animación de estatuas, en un sentido metafísico «universal», no es ni un espectáculo ilusionista organizado para engañar a los creyentes más ingenuos e irritar a los sabios naturalistas, ni un derivado de la teúrgia mediterránea destinada a obtener oráculos y producir *telésmata* (imágenes encantadas cuya presencia tenía ciertos poderes milagrosos). El arte teúrgico de la animación de imágenes está íntima-

mente relacionado con los problemas metafísicos centrales de la Antigüedad, en particular aquellos que hacen referencia al principio divino y sus manifestaciones (a la creación como teofanía o autorrevelación), a los arquetipos noéticos y sus imágenes terrenales, a la forma y la materia, al alma y el cuerpo. Todo ello presupone los nombres y poderes divinos con los que se organiza y gobierna el cosmos, el organismo divino que se revela como un «estado» (*politeía*) y como el sagrado santuario donde se celebran los ritos de iniciación. Por tanto, antes de emprender la investigación de los nebulosos problemas que entraña la *telestiké* neoplatónica, uno debería al menos esbozar la amplitud de las materias que se propone investigar, algunas de las cuales se sitúan más allá de los límites delineados por el mero análisis histórico y de ciertas restricciones establecidas por el estudio de los documentos disponibles.

La primera y más simple conjetura —si no la premisa evidente, basada en el «intuición inefable»— podría ser la suposición harto razonable de que, a pesar de todas las posibles diferencias históricas, mitológicas y cúlticas, debe existir algún sustrato metafísico común o, cuando menos, ciertas similitudes que vinculen el arte neoplatónico de la animación de imágenes con prácticas análogas en Egipto, Mesopotamia, Fenicia y la India (en este caso concreto, deberíamos prestar atención a la variedad de tradiciones tántricas, en parte basadas en el antiguo sustrato dravídico y mesopotámico). Así pues, la *telestiké* neoplatónica (ya sea genuinamente helénica o caldea) no puede entenderse ni explicarse sin hacer constantes referencias a las doctrinas y los rituales cosmológicos de todas aquellas tradiciones «filoicónicas» que se extienden desde el Egipto faraónico hasta la India contemporánea. No se trata de una arriesgada afirmación sobre su identidad, ni de una obstinada insistencia en que

sus contenidos son «perennes» en todos sus aspectos y, por tanto, inalterables, sino más bien de la convicción de que problemas similares inspiran soluciones similares.

Una investigación exhaustiva (algo que no pretendemos hacer aquí) debería incluir un abanico de temáticas diferentes pero relacionadas, como, por ejemplo, las concepciones sobre la vida y la muerte, los principios cosmogónicos y las fuerzas animadoras que imperaban, o las teorías tradicionales sobre el *ánthropos* y sus vínculos con el reino divino, tanto en los múltiples sistemas mitológicos como en la filosofía helénica, la cual deriva, al menos en parte, de la exégesis racional de los mitos y de la deconstrucción de rituales.

En aquellas sociedades en las que se practican oficios tradicionales e iniciaciones artísticas, los diferentes niveles y aspectos de la realidad pueden describirse mediante el rico vocabulario de la escultura. La estatua cúltica pertenece a una categoría más amplia de imágenes sagradas. No sólo el cuerpo humano, sino también el universo en cuanto totalidad, puede compararse con una estatua divina. El platónico *kósmos noetós*, reproducción del Animal viviente e inteligente, y el *Noûs* solar, el Demiurgo, son en ocasiones tratados como estatuas e imágenes ejemplares. Para Jámblico, las manifestaciones estelares de los dioses son *agálmata*: estatuas o iconos de la divinidad «reproducidos a partir de las Formas invariables y de las esencias noéticas» (*De myster.*, III, 28) por el Demiurgo. Así pues, el cosmos, en cuanto totalidad (*to pân*), será una imagen creada y animada por las «resonantes estatuas» (o las «imágenes sonoras», *agálmata phonéenta*; Damascio, *De Phileb.*, 24), por los sonidos cosmogónicos, que en sí son *agálmata* de los dioses, imitados después por los teúrgos en la ascensión y en la animación de artefactos.

En el dominio microcósmico, el ser humano a modo de *imago dei*, o *simulacrum dei*, podría vincularse a la estatua teúrgica construida según las normas de la iconografía simbólica y el adecuado «género ontológico». Por ejemplo, la figura del dirigente, que en el Egipto faraónico es Horus encarnado, hijo de Ra, del Demiurgo solar, es un modelo visible y principio vital (*ka*) para todo el cuerpo del Estado. Sus herederos históricos e imitadores serán todo tipo de iniciados, *mýstai*, *bákchoi*, magos, poetas y filósofos que de una forma u otra representen el *axis* cósmico central, el Hombre Perfecto del que se ocuparán gnósticos y sufíes. Por último, todo ser humano, como figura manejada por los dioses, podría restaurar el esplendor primordial de su cuerpo (actuando bajo la máscara de algún héroe divino o a través del persistente estado de servidor virtuoso, *doûlos theoû*, *therapeutés*) y revelar la estatua interior ideal mediante el «pulido del espejo del corazón» durante la búsqueda de la vivificadora «agua de la vida».

Capítulo 2

Vehículos de las fuerzas divinas

Cualquier estatua que sirva de vehículo para cierta esencia será un cuerpo. Se puede decir que hay cuerpos físicos, psíquicos, pneumáticos, etéricos y noéticos, inmateriales y materiales, constituidos por diferentes elementos o por sus mezclas. En la vía del descenso y ascenso, la analogía y la predisposición gobiernan las trayectorias vitales de estos cuerpos. En el organizado cosmos de las teofanías, donde ideas e imágenes, arquetipos y copias se disponen de acuerdo con una estricta jerarquía y un riguroso orden, la diferencia entre natural y artificial es casi indiscernible: todo, excepto el Uno, es al mismo tiempo, en algún sentido, natural y artificial. Por tanto, las estatuas fabricadas para el culto constituyen uno de los numerosos niveles ontológicos (cada uno ocupado por sus propias «estatuas», es decir, por sus modelos e imágenes) en los que los vínculos entre forma y materia, arquetipo e icono se hacen visibles y las fuerzas divinas más elevadas están activas. Por eso no sólo el rey, un ancestro, el padre, la persona amada o el maestro espiritual pueden verse como una verdadera o imaginada

estatua a la que adorar y contemplar, sino que el propio cuerpo, una vez muerto, se convertirá en una máscara arquetípica, un cuerpo estelar o una momia (*sah*), que, a la manera de una estatua, representan el ideal cuerpo dorado de Osiris reconstruido por Anubis (el mistagogo en jefe de los ritos alquímicos del renacimiento) y animado por el Ojo de Horus.

Como medio de comunicación con el más allá, las imágenes divinas se empleaban en la economía de las ofrendas cúlticas para guardar los ritmos cósmicos; crear y favorecer la integración social; proporcionar salud, abundancia y protección, y conceder oráculos. Los métodos de adivinación son aspectos de las técnicas teúrgicas utilizadas para elevar y divinizar el alma, por lo que no es de extrañar que en ciertos casos las estatuas telésticas asistieran al proceso de iniciación, renacimiento y unión con la esencia divina. También la tumba o el sarcófago pueden contemplarse como *sôma* y como el vientre de la diosa. Del mismo modo, el cuerpo humano será una tumba alquímica y un templo en el que se producirá y revelará la estatua dorada. Detrás de todas las ideas relativas a la forja del cuerpo inmortal, de metal o de oro, se encuentran el simbolismo metafísico y la convicción de que los incorruptibles cuerpos de los dioses se hicieron con sustancias preciosas como perfumes, piedras y metales, en especial el oro (*neb*).

En los *Textos de las pirámides*, los dioses anagógicos (los que desempeñan la función de fuerzas elevadoras) y el *ba* en ascenso del rey viviente (siempre equiparado con Osiris, Horus, Thot y otras hipóstasis divinas) son indistinguibles de sus inmortales estatuas iconográficas o de sus imágenes sagradas. En virtud de que «todas las procesiones y conversiones se llevan a cabo por semejanza» (*dia ten tes homoiótetos aitían*; Proclo, *Plat. theol.*, VI, 3, 17, 1-2), así ha de ser

como el líder de los dioses (*hoi hegemonikoí theoí*) eleve y despliegue todas las cosas (incluidas las almas bienaventuradas) en la unidad demiúrgica. El alma (*ba*) del faraón será la más perfecta *tut* (imagen divina) que se una al Demiurgo a través de los ritos de ascensión.

Capítulo 3

Las imágenes vivientes y los dioses eternos

De acuerdo con Platón, la gran estatua del cosmos está animada por el Demiurgo, equivalente del dios egipcio Ptah. El Cielo como totalidad es una criatura viva movida por su propia alma semoviente, ya que el Demiurgo dio al universo un movimiento acorde a su cuerpo:

Cuando el padre que lo había engendrado lo vio en movimiento y con vida, un *ágalma* [estatua, imagen, ornamento, santuario] traída a la existencia como imagen de los dioses eternos [*ton aidíon theôn gegonós ágalma*], se regocijó y, satisfecho, se puso a pensar en el modo de que se asemejara aún más a su modelo. Como este modelo era el Ser Viviente, que goza de una existencia eterna, trató de que el universo se le pareciera tanto como fuese posible. Ahora bien, la naturaleza de este Ser es eterna, por lo que le fue imposible infundirla plenamente a la realidad generada. Pero entonces se puso a pensar en la creación de algo así como un movimiento que se asemejara a la eternidad [*Tim.*, 37cd].

Este pasaje puede verse como el prototipo cosmogónico de la teoría de las imágenes ontológicas (*eikónes*) y las imitaciones arquetípicas. La expresión *theôn agálmata* hace referencia a las tradicionales estatuas cúlticas (*ta xoána*), imágenes de los dioses u objetos de culto que, a través de los diferentes niveles de la realidad manifiesta, son establecidos por las energías creadoras de la irradiación divina. Así, el *ágalma* cúltica podría contemplarse como un dios cuya vida brota no de sí mismo sino del dios vivo, del principio trascendente que representa, simboliza o encarna.

Para el neoplatónico Juliano (Flavio Claudius Julianus, 331-363), el Sol es la estatua viviente (*to zôn ágalma*) habitada por el alma y la inteligencia del Padre noético, del que es imagen (*Ep.*, 47, 434D). Los neoplatónicos llaman *agalamtopoiós tou kósmou* al Demiurgo, lo cual significa que éste confiere realidad al cosmos como si de un *ágalma* se tratara y que modela cada uno de los dioses inferiores en cuanto *agálmata*. Para Platón (véase *Leyes*, 931a), los términos *eikón* y *ágalma* son casi sinónimos. El cosmos animado es el *ágalma* viviente y en movimiento de los dioses eternos, por lo que todas las *agálmata* teúrgicas que se corresponden con los niveles más bajos de la existencia serán creadas conforme a este modelo. Las estrellas visibles, que simbolizan los arquetipos invisibles (el fin de la ascensión estelar del alma), son *agálmata* en el sentido de moradas y vehículos (*ochémata*) divinos que contienen la presencia divina. Por tanto, igual que el cosmos recibe divinas energías animadoras, las estatuas cúlticas debidamente preparadas o engendradas por la unión de *sophía* y *téchne* recibirán las invisibles irradiaciones de los dioses por ser los receptáculos de estos poderes sagrados.

En los antiguos textos egipcios, tales irradiaciones descendentes, o rayos noéticos y pneumáticos, reciben el nombre

de *bau* (manifestaciones), *sejemu* (poderes) o *kau* (principios vitales). Sin embargo, no sólo son imágenes las manifestaciones (*jeperu, bau*) y las teofanías manifestas, o criaturas, sino que el propio Creador se describirá asimismo como una imagen (*tut*). Atum, o Atum-Ra, *tut* divina, suprema *imago dei*, cobró existencia desde las inefables profundidades de Nun (sinónimo del Uno neoplatónico) cuando no existía ningún dios (*neter*) ni se conocía el nombre (*ren*) de cosa alguna. En este sentido, el Creador es a la vez (1) *tut* de la suprema e inimaginable Fuente y (2) *tut* en cuanto modelo noético y arquetipo. Se asemeja a «una imagen de lo Inefable que es inefablemente idéntica a lo Inefable», según la metafísica de Porfirio: el Ser Uno de la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón, esto es, un producto e imagen del Uno.

En un papiro que data del intervalo en el que el faraón Ramsés II ocupó el trono (1279-1212 a.C.), durante el Reino Nuevo, se describe a Amón de la siguiente manera:

... modelado [*hem*] por sí mismo, nadie conoce su forma [*qi*], inestimable naturaleza que cobró existencia como la sagrada y secreta imagen [*bes*] que construyó [*qed*] sus imágenes [*seshemu*], que se creó [*qema*] a sí mismo; inestimable poder [*sejem*] que hizo bueno su deseo [*ib*], que juntó su simiente con su cuerpo para traer a la existencia su huevo en el interior de su identidad secreta, ser [o manifestación, autorrevelación, *jeper*] que cobró existencia [o se reveló a sí mismo, *jeper*], imagen [o modelo, arquetipo, estatua, *tut*] de lo que es modelado [*mesut*].¹

Además de *tut*, hay otro término en el texto, *bes*, que alude a la forma del Dios supremo en el eterno «primer momento» de la teogonía, cuando se manifiesta como el *kósmos noetós* solar, o como el *pléroma* arquetípico y los órdenes

(*táxeis*) de los dioses, es decir, como *bes* o *tut* del Abismo inefable. Este Demiurgo noético que establece el Ser, la Vida y la Inteligencia (la divina tríada que dará lugar a la Enéada) es el modelo de su propia creación y, por consiguiente, de todas las imágenes ontológicas irradiadas por el Sol divino. Un bello himno tallado en el templo de Hibis durante el primer período persa (XXVII dinastía) proclama que Amón-Ra

hizo [*iri*] a los dioses [...], sabio cuyo ser es excelente, dotado de inteligencia [...], que dio comienzo a toda la existencia [...] que engrandeció su imagen [*seshem*] para exaltar su belleza, que modeló [*nebi*] su imagen [*qi*] de acuerdo con su deseo, agradeciéndola con la gracia de su aliento [...], que se creó [*qema*] a sí mismo, que se engendró [*setji*] a sí mismo como la gran imagen [*tut*].²

Por tanto, un artista o un teurgo que conduzca el ritual de creación o de animación de alguna imagen (*tut*), imitará la cosmogonía divina, pues la actividad creadora y la vida (*anj*) son atributos propios de Amón-Ra. Éste, como Demiurgo, hizo los *kan* de los dioses, sus principios vitales, las energías que los vivifican, y el *ka* de cualquier artista que produzca su imagen material (la del Demiurgo).

En el *Texto de Shabaka* de la XXV dinastía, conocido como «teología menfita», es el supremo Demiurgo Ptah quien modeló (*mesi*) a los dioses y creó todas las cosas y todos los jeroglíficos (*medu neter*), es decir, las Formas que constituyen la totalidad del universo manifiesto. La venida a la existencia (*jeper*) de la creación está articulada por pensamientos, imágenes y palabras pronunciadas: Ptah concibe las ideas de las cosas e inventa la escritura arquetípica que Thot registra y pronuncia. Las imágenes animadas de la escritura sagrada son inherentes a la estructura del universo,

como lo son los *sýmbola* y *synthémata* neoplatónicos. Ptah Tatenen creó los cuerpos (*setut*) de los dioses a su semejanza, es decir, dio realidad a sus imágenes cúlticas:

Y así los dioses entraron en sus cuerpos, hechos de todo tipo de madera y mineral, de la variedad de arcillas y de todas las cosas que crecen en él [Ptah], a partir del que se originaron (*jeper*) todas ellas Y así se reunieron en torno a él todos los dioses y sus *kau*.³

La última frase podría traducirse de otro modo: «Él ha unido los dioses [es decir, sus estatuas] y sus *kau*».

Este pasaje atestigua el origen divino de las estatuas cúlticas y confirma indirectamente que la teúrgia imita a la demiurgia. Las estatuas son *theîa érga*, las obras del Demiurgo Ptah. En cierta manera, los dioses están unidos a sus estatuas cuando sus principios vitales (*kau*) entran en sus cuerpos (*setut*). De ahí que no sólo la estatua del culto (*seshem, nen*) sea una imagen (*tut*) del Demiurgo, sino que todo el cosmos creado, o más bien manifiesto, sea una estatua divina, el cuerpo de Heka (personificación de la Magia creadora) constituido por sus poderosas imágenes (*sejemu*) y palabras (*hekau*). De acuerdo con el *Papiro de Leiden*:

Todos los dioses son tres:
Amón, Ra y Ptah, sin secundarios.
En Amón se oculta su identidad,
Ra es su rostro,
y Ptah, su cuerpo [*Pap. Leiden*, 300].

Capítulo 4

La animación como ritual de unión con los rayos descendentes de Ra

La estatua cúllica, como cualquier imagen, pintura o inscripción tallada o pintada en las paredes del templo, o como el propio templo en su conjunto, ha de ser animada por el poder viviente de la deidad. Del mismo modo, la totalidad del estado cósmico, imaginado como una ordenada estructura simbólica, es reanimada por los rayos de Ra, o Helios, el Sol que cada mañana, al renacer, reproduce el «primer momento», cuando el escarabajo noético que se creó a sí mismo (Amón-Jeper-Ra) emergió de las Aguas primordiales de Nun:

Tú surgiste con este tu nombre de la Colina Elevada.

Tú viniste a la existencia con este tu nombre, Jeper [*PT*, 1587].

A semejanza de una estatua, el cuerpo-*sah* de Osiris, su cadáver inerte reensamblado por Thot, que, «siendo lo que Anubis ha hecho para él», es animado por el *ba* (alma) con cabeza de carnero del Sol. Ra y Osiris se unen, como el *ba* con el cadáver-estatua, en el lugar más hondo del viaje

nocturno a través de la Duat, o del *mundus imaginalis*, que contiene cuanto ha existido. Esta misteriosa unión nocturna entre Osiris-Sokar y el *ba* solar precede a la resurrección en forma de escarabajo y sirve de modelo para el renacimiento místico del iniciado que sigue el camino de Thot. La barca solar se convierte por sí sola en una serpiente cuyo ardiente aliento ayuda a prender la nueva luz. La travesía nocturna descrita en los *Libros del Otro Mundo* del Reino Nuevo muestra la vía de la transformación alquímica, el renacimiento, el ascenso teúrgico y la *apothéosis*.

La unión entre Ra y Osiris en la Duat es análoga a la unión ritual de la estatua hierática con el disco solar en la terraza del templo de Horus en Edfu, que aún se celebraba con motivo de la festividad de Año Nuevo durante el período romano. La procesión sagrada de sacerdotes sube la estatua por la escalinata hasta el mirador de la azotea (hasta la «espalda» del Cielo, el lugar supracelestial del *Fedro* de Platón, hacia donde los *mýstai* órficos y los verdaderos amantes de la sabiduría, es decir, los filósofos, vuelan para fijar la mirada en la infinita plenitud luminosa y observar el mundo espiritual de las Ideas, con Dios en el centro) y se describe de este modo:

Ha llegado *hem* [la estatua de su majestad Horus] al Lugar del primer momento [es decir, el tiempo primigenio, *tep zepi*, el reino de las realidades metafísicas]; únase [*sema*] entonces su *ba* con su imagen [*sejem*].⁴

El Tiempo Primero (*tep zepi*) hace su entrada cuando el ascenso de la procesión alcanza la azotea, que simboliza la espalda de la diosa Nut, el *hyperouránios tópos* platónico, examinado por Proclo en su *Teología platónica*. Según Jeremy Naydler:

El concepto de Tiempo Primero es comparable al del dominio del ser en el que existen las Ideas platónicas. En el pensamiento egipcio, sin embargo, no son ideas abstractas lo que se encuentra en él, sino los dioses vivos y las relaciones arquetípicas que existen entre ellos. El Tiempo Primero es el reino de las realidades metafísicas concebidas en términos de imágenes simbólicas y mitos. Son los modelos que se reflejan en el mundo mundano y de los que deben participar los acontecimientos mundanos para llenarse de poder arquetípico.⁵

En el mirador de la azotea del templo, el *Ba* oriental (Horus, representado por el Sol naciente) se posa (*jen*) sobre su estatua (*bes*), su majestuoso cuerpo (*sah*). En dicho ritual se produce «la revelación del Rostro», y las imágenes (*sejemu*) de Horus, Hathor u otras deidades se unen con sus *bau* en el horizonte (*ajet*, que también significa «pirámide», es decir, donde se localiza el *aj*, se refiere en este caso al mirador de la azotea del templo). Así, el *ba* de Ra descende sobre las imágenes de los *neteru* y sus estatuas (*seshemu*) son renovadas, de modo que «podrán vivir de contemplar sus rayos [noéticos]». ⁶ El *ba* (alma, poder manifestado) del dios Sol (el *Noûs* o intelecto creador de los neoplatónicos) queda unido (*sema*) a la imagen (*sejem*) de su *ka*. De entre los paradigmas y prototipos de unión teúrgica con el principio divino, es esta unión (*sema*) la que será ensalzada por los posteriores filósofos e iniciados como modelo de *unio mystica*.

Capítulo 5

La Apertura de la Boca y el despertar a la luz

En el ámbito funerario, cada momia (*sah*) debía ser reanimada por el *ba* viviente. Asimismo, cada estatua del difunto, colocada dentro de la tumba, debía ser animada por su *ka* viviente para que el culto funerario pudiera ser llevado a término. En todos estos casos, la vivificación de la materia inerte (que, sin embargo, está viva a un nivel ontológico más profundo) se realiza por medio de ciertas *hieratiké téchne* y de rituales específicos, como la ceremonia de la Apertura de la Boca. De acuerdo con los antiguos, fueron los propios dioses quienes revelaron estos rituales y quienes (por mediación de los sacerdotes, que asumían el rol divino) realmente los conducían con arreglo a los patrones del *tep zepi*.

El ritual de la Apertura de la Boca se celebra para la totalidad del edificio sagrado, para las tumbas, los sarcófagos, los «escarabajos del corazón», las figurillas mágicas (por ejemplo, las *ushebtî*) y otros objetos del templo y del ámbito funerario. El descenso del *ba* y la unión sacramental de Horus en forma de halcón con su cuerpo cúltico se

encuentran descritos en Edfu, en un texto del interior del sanctasanctórum:

Él se posa [*jen*] sobre su estatua [*bes*], se mezcla [*sensen*] con su ídolo [*ajem*], abraza [*sejen*] su imagen [*sejem*].⁷

Una vez vivificada por el ritual de la Apertura de la Boca,⁸ la estatua cültica se considerará «viva» en dos niveles diferentes: (1) el del *ka* del dios, que estuvo dormido durante la noche y al llegar la mañana se despierta para las ofrendas del culto diario y otras actividades rituales; (2) el del *ba* del dios, cuyos poderes noéticos invisibles atraviesan el receptáculo material, que mantiene una relación permanente con la fuente inteligible (el Demiurgo) simbolizada por el Sol, aunque este vínculo tendrá que ser restablecido y rejuvenecido periódicamente a través de la unión con el principio divino.

Ciertas formas y sustancias materiales de las que están hechos los objetos sagrados se tenían por receptáculos o medios adecuados para los poderes espirituales de los dioses (*neteru*). De acuerdo con Damascio, Heraiskos, filósofo neoplatónico y teúrgo practicante del nomo panopolita, fomentó en el siglo V los ritos ancestrales de Egipto, «hizo que su alma morase siempre en santuarios y en lugares místicos», y era capaz de adivinar si las estatuas de los dioses estaban animadas, es decir, colmadas con las irradiaciones invisibles de estas deidades, aunque confesaba que los antiguos egipcios eran más sabios que él.⁹

El «alma» divina (el *ba*, análogo en cierto sentido a la Forma inmanente) hace de la estatua cültica una manifestación de la deidad cuya epifanía es anunciada como «elevación de la belleza» en la procesión religiosa (el equivalente ritual a la noción neoplatónica de *próodos*). Los dioses «viven»,

y su vida (*anj*) y sus interacciones constituyen la realidad, pero no será hasta la «nueva teología solar», desarrollada a principios de la XVIII dinastía (1550 a.C.), cuando la acción «dadora de vida» se atribuya al dios Sol como creador y preservador único del mundo. A partir de entonces, la estatua «parlante» de Amón-Ra se portará en procesiones festivas para que ofrezca oráculos e ilumine hasta donde alcanza la vista gracias a su vivificante y nutritiva luz celestial.

Para los antiguos egipcios, el mundo en su totalidad estuvo animado desde el origen; por tanto, cualquier «animación secundaria» equivalía al restablecimiento o reactivación de la (en todo caso oculta) relación teúrgica entre una imagen (la forma visible del jeroglífico) y cierta voluntad o poder espiritual, entre un vehículo corporal (como puede ser el trono real, la barca sagrada o cualquier representación tallada o pintada según las estrictas normas de la iconografía simbólica) y su principio arquetípico, su *neter*. Aquí abajo todo es una imagen de su arquetipo espiritual y se halla envuelto en las rítmicas series de los «rituales ontológicos» celebrados a diferentes niveles de la existencia, incluidos los mundanos ritos del templo y las ceremonias funerarias.

El luminoso sonido primordial pronunciado por el Creador supremo o por la Enéada de dioses se caracteriza por su fuerza milagrosa; así, el mundo es este sonido trascendente y la noética (*aj*) imagen (*tut*) viviente (*anj*) hecha sustancia. Las palabras divinas, imbuidas de poderes demiúrgicos y teúrgicos (*hekau*, análogos a los mantras hindúes), tienen asimismo poderes animadores, purificadores, transformadores y elevadores. Son las *onómata barbára*, o *nomina barbára*, ensalzadas por los *Oráculos caldeos* (frag. 107).

La capacidad de la estatua del culto para actuar (*iri*), para revelar la presencia divina y, de este modo, servir de contenedor de la inmanente esencia sagrada es una respuesta al

acto cúllico, que debe ser interpretado a la luz de la antigua metafísica centrada en los problemas relativos al Uno y lo múltiple, al descenso y ascenso, a los arquetipos e imágenes, así como a la luz de la iniciación, la transformación y el renacimiento espiritual. A este respecto, el símbolo del Ojo (*iret*) muestra la dialéctica de la vida y la muerte, de la teoría del sacrificio, la reintegración y la animación teúrgica. El despertar a la luz, a la verdadera identidad divina simbolizada por la unión de los miembros desperdigados de Osiris, debe entenderse como una integración psíquica y espiritual consumada a distintos niveles de la realidad. Esta integración puede ser expresada y comunicada por el abrazo (*sejen*) con el que culmina el proceso vivificador de la imagen (*tut*).

Capítulo 6

El nacimiento sacramental de las estatuas en Mesopotamia y Egipto

La arcaica teoría mesopotámica y egipcia de la animación de imágenes, que se ocupa de los problemas metafísicos en torno a la presencia divina, a su trascendencia e inmanencia, se antoja extraña y exótica desde el punto de vista actual, el cual se sustenta en el desprecio y los malentendidos que despierta el culto a las imágenes a raíz de las polémicas bíblicas y protestantes en su contra. Estos ataques iconoclastas tienen un propósito oculto: anexionarse y monopolizar la antigua «teúrgia» restringiéndola a un privilegio soteriológico de ciertas comunidades monoteístas.

El icono manufacturado se transforma en un cuerpo viviente o en un eficaz símbolo de la deidad mediante los ritos que en griego reciben el nombre de *hídrysis* y en latín de *dedicatio*. En Mesopotamia se celebraban dos de estos rituales: el Lavado de la Boca (en acadio, *mis pi*; en sumerio, *ka-luh-u-da-dingir*) y la Apertura de la Boca (*pit pi, ka-duh-u-da*). Sin estos rituales, el icono sagrado es sólo un producto inerte de artesanos humanos que no puede consumir comida ni beber agua, cerveza o vino, ni respirar el incienso, aunque

estas actividades sacramentales deben entenderse de forma espiritual y no literal.

Durante el ritual *mis pi* se consagra la imagen hecha en el *bit mummi*, «el lugar donde los dioses nacen», es decir, el taller del templo. Ritualmente se negará que la estatua sea obra de la mano humana y se atribuirá su autoría a Ea, el «modelador de imágenes» (*un-dim-mud*). El acadio Ea (Enki para los sumerios) es el dios de las Aguas primordiales (*apsu*), de la sabiduría, la magia y los encantamientos, de las artes y los oficios; por tanto, es análogo al Demiurgo menfita Ptah, al Kothar-wa-Hasis ugarítico, «inteligente y experto artesano», y a Hefesto y a Dédalo entre los antiguos helenos.

Son los propios dioses quienes producen la estatua a través del «experto artesano conocedor de los secretos» (*um-mani le'uti mude pirishti*). Este acto de auténtica teogonía pertenece al dominio de la «teúrgia» en su sentido etimológico y metafísico. En realidad, la estatua no es ni mucho menos manufacturada sino «nacida ceremonialmente» (*ke-nish im-ma-al-du-ma*) en un proceso que reproduce en el orden microcósmico todas las fases de la cosmogonía. Los materiales empleados en la estatua se estiman como divinos antes del ritual; el modelado de la estatua (la revelación de su *eídos* en el ámbito de la existencia material) a cargo de los artesanos, que desempeñan el rol de los dioses, es un proceso de asimilación de la imagen con su arquetipo mediante el descenso ritual de la Forma.

De acuerdo con los neoplatónicos, sólo el divino *Noûs* es capaz de contemplar las Formas, junto a esos teúrgos (y artesanos) establecidos por Atenea (*sophía*) en el seno del Hacedor del universo, es decir, elevados por purificaciones, ritos místicos, símbolos, himnos, oraciones, sacrificios y meditaciones. Podría decirse que el artífice humano tra-

baja siguiendo las formas creadas por el Artífice divino (Ea, Ptah, Viśvakarman). Contempla o visualiza (de acuerdo con normas canonizadas) una imagen mental de la deidad sin otra mediación que el Ojo del corazón-intelecto y extrae esta imagen o del Cielo (del reino del *aj*, donde residen los modelos noéticos del arte) o de la divina luz inmanente en el corazón.

El dios (*ilu*, entendido como *salmu*, *salam*, es decir, la estatua completa y perfecta en su forma) no es simplemente «producido», sino que «nace». En la inscripción regia de Sargón II, la manufactura de la estatua se describe con el verbo *ualadu*, «engendrar»:

Nishshiku, creador de todo, engendró imágenes de sus grandiosas divinidades y éstas tomaron sus margaritas.¹⁰

En ciertos textos mesopotámicos, la imagen no es producto del trabajo artesano, ni tan siquiera de Ea, el Creador, sino que nace de las entrañas de los dioses y las diosas. Victor A. Hurowitz afirma que «el proceso de iconoplastia es biológico y no tecnológico».¹¹ Sin embargo, conviene insistir en la designación de «metafísico» en lugar de «biológico», porque la autogénesis de la estatua y la concepción de la vida noética no pueden abordarse en los términos de la biología moderna. El Padre de los dioses es el «creador de sí mismo» (*banu ramanishu*), y el ritual del Lavado de la Boca dice que, «en el Cielo, él [el dios] nace de sí mismo» (*an-na ni-bi-ta tu-ud-da-am*) y también que «sobre la Tierra nace de sí mismo» (*ki-a ni-bi-ta tu-ud-da-am*) (STT, 199).

Los encantamientos del ritual mesopotámico *mis pi* destacan la capacidad de la estatua para oler aromas, para ver, oír e incluso para andar. Este ritual, análogo al egipcio conocido como «Apertura de la Boca en el taller destinado a

la estatua [*tut*] de N.», es la culminación del proceso teogónico. Los *Textos de las pirámides* atestiguan que la apertura de la nariz, los oídos, la boca y los ojos son operaciones llevadas a cabo para el difunto rey, equiparado con Osiris, «cuya cabeza está cosida a sus huesos y cuyos huesos están cosidos a su cabeza» (*PT*, 355), y que «a sí mismo se proporciona sus miembros de hierro» (*ibid.*, 419).

Capítulo 7

La vía del halcón dorado

Tu boca ha sido abierta por *dna-ur* en la Casa de Oro, [tu boca] ha sido abierta por las dos imágenes principales en la Casa de Natrón, tu boca ha sido abierta por Horus, con ese dedo pequeño suyo con el que abrió la boca de su padre, con el que abrió la boca de Osiris [*PT*, 540].

La ejemplarizante ascensión teúrgica del rey, su reanimación y transformación divina a través del Ojo de Horus, se describe como un renacer en el nido de Thot tras romper el cascarón del huevo (*ibid.*, 669), o como una mosca que atraviesa las puertas abiertas de la tumba, esto es, las puertas de Nut (el Cielo), y toma asiento en la barca solar de Ra. Ascende como la estatua reconstruida, «reensamblada por Thot» (*ibid.*, 448); eleva sus «huesos de hierro», sus «miembros de oro», «porque este cuerpo tuyo pertenece a un dios» (*ibid.*, 723). Así, la presencia escultórica del rey, hijo de Ra, será «una imagen sagrada, la más sagrada de las imágenes sagradas del Gran Uno» (*ibid.*, 273-274). Su rostro es el del chacal; sus brazos, los del halcón; las plumas de sus alas, las

de Thot; su gusto, el de un dios, el del Ojo de Horus, ya que fue Horus quien abrió su ojo y con éste puede ver en el nombre de «aquella que abre el camino del dios» (*ibid.*, 638), y así volar hacia el cielo e igualarse con Thot, «el más poderoso de los dioses» (*ibid.*, 524).

En el curso del complejo drama ritual, que incluye sacrificios y encantamientos, se toca la boca de la estatua con el dedo pequeño del sacerdote-*sem* y con varios utensilios, quizá herramientas del artesano como la azuela llamada *neterty* (*neter* significa «dios» y hace referencia a todo principio divino o poder espiritual). El ritual imita ciertos acontecimientos y precedentes divinos, y su propósito no se limita a hacer de la estatua un objeto apropiado para el culto (mediante la apertura de los canales ocultos por los que circula la gracia), sino que también sirve para el *apathanatismós* teúrgico, para convertir la estatua humana mortal en una estatua divina inmortal. Hay que entender que el descenso y el ascenso de la luz inmortal, de los divinos *bau* (energías espirituales, manifestaciones), son procesos inseparables que se interpenetran, y que los poderes envueltos en estas operaciones son superiores a toda la sabiduría humana. Así es como Jámblico y Proclo definen *teúrgia*. Siendo la perfecta *imago dei*, el rey encarna la perfecta Sabiduría; por eso «deviene Sia, el portador del libro de dios, situado a la derecha de Ra» (*ibid.*, 250). Su trono se encuentra por encima de los espíritus, o inteligencias (*aju*); él une los corazones y sus «miembros son las Estrellas Imperecederas» (*ibid.*, 570). Por tanto, será el Teúrgo por excelencia.

Los iniciados egipcios, que seguían este ejemplo arquetípico de ascensión mistagógica, «la vía del halcón dorado», tenían la responsabilidad de experimentar estados de consciencia que revelaban sus verdaderas identidades y la inefable unidad de todo. Puesto que la concepción de *tut* como imagen

viviente (*anj*) de dios (Atum, Ptah, Amón, entre otros) tiene un significado tanto externo como interno, el modelado de la estatua material y la procreación del cuerpo espiritual serán procesos análogos. El cuerpo alquímico interior, simbolizado por el oro o por otros metales, se crea de acuerdo con varios procedimientos, entre ellos los patrones de la transformación osírica, que incluyen la reunión de los miembros y la reconstrucción del *eídos* arquetípico por parte de Anubis, guía de los iniciados, además de la animación y resurrección en el dominio del *anima mundi*. El camino de transformación y ascensión es el camino de Thot, quien logra que el Ojo de Horus vuelva a estar íntegro e intacto, lo que, entre otras interpretaciones, alude a la restauración espiritual del corazón-intelecto y al renacimiento.

Capítulo 8

Cuando la tumba uterina se abre

El proceso de obtener una estatua según la técnica del vaciado a la cera perdida imita la vía mística destinada a la regeneración y a la unión teúrgica con la divinidad. Algunos rituales celebrados en los templos egipcios, así como el diseño y la estructura de estos edificios, siguen paso a paso las pautas de este patrón a la vez metafísico y mitológico. Analicemos brevemente la secuencia de este proceso.

Para empezar, la reunión y articulación de una imagen, la de los miembros escultóricos del desmembrado cuerpo de Osiris, se efectúa o (1) mediante la creación de una forma en cera para el fundido de la estatua metálica, o (2) por la integración espiritual, es decir, por la purificación del cuerpo y del corazón, y la concentración mental. La reunión consigo misma de una imagen sirve de esbozo para la necesaria transformación interior del *ba* en oro (en el *aj* espiritual y en su cuerpo dorado).

A este estado le sigue la vitalización. El modelo hecho de cera de abeja se recubre con arcilla hasta obtener una bola, reminiscencia del Huevo cosmogónico (el Huevo del

Gran Cacareador, que «vive» y «respira el aire» dado por Atum) o de la figura esférica imaginada (o pintada) que se utilizaba en los ejercicios espirituales que eran del conocimiento de Plotino. La esfera se considera un icono de la deidad, del mundo como un todo que contiene la imagen sagrada del dios. Sin perder de vista esta imagen, Plotino elimina el espacio y la concepción imaginaria de la materia e invoca la venida del dios (mediante su concepción imaginaria) (*Enn.*, V, 8, 9, 11). El metal calentado, y por tanto quebrantado, se vierte en el molde. Esta acción se asemeja a la de entrar en el reino de la vida (*anj*) y ser animado por el corazón, es decir, «por el rayo del *Noûs*», el aliento de la vida (*suh en anj*). De acuerdo con el conjuro para insuflar aliento en el reino de los muertos:

Yo soy el chacal de los chacales, soy Shu, que conduce el aire en presencia de la luz del sol hasta los límites del cielo, hasta los límites de la tierra, hasta los límites del plumaje del ave *neheb*; el aire es dado a aquellos jóvenes que me abren la boca para que pueda ver con mis ojos [*BD*, 55].

El universo, incluido el reino sensible, depende asimismo del influjo constante de esta fuerza dadora de vida, el aliento de Amón. Por eso para los egipcios hacer una escultura significa tanto «vivificar» como «revivir». Las esencias divinas trascendentes, los dioses del Cielo y sus imágenes terrenales estarán, por tanto, coordinadas. El escultor egipcio, el seguidor de Ptah y el iniciado de Imhotep-Nefertum serán los «reanimadores». Sus operaciones imaginales, externas e internas, imitan los patrones establecidos por los dioses; de ahí que su arte coincida con el camino de realización espiritual.

La última fase del *érgon* consiste en romper el molde y revelar la imagen perfecta, la espléndida estatua divina. Así

nace el dios, en analogía con el renacer espiritual, simbolizado por el desprendimiento de las ataduras de la momia:

Las puertas de la tumba están abiertas para ti, las puertas de Nut están desatracadas para ti [...], quítate la máscara que te cubre la cara, deshaz tus nudos porque no son nudos, son las trenzas de Neftis [...], para que llegues a ser divino [PT, 553].

El término *sab* hace referencia al (1) cuerpo ritualmente embalsamado, convertido en un icono arquetípico de Osiris, el cadáver de Sokar, su «misteriosa imagen», es decir, la momia envuelta en tiras de lino a imagen del capullo del gusano de seda o la larva del escarabajo, y a (2) la estrella de Osiris, su luminoso cuerpo espiritual o estelar. La ruptura sucede cuando la barca de Ra llega a la hora décima de la Noche en la Duat,¹² simbolizada por el cuerpo de la diosa Nut, la vaca celestial que está dando a luz al mundo de las formas espirituales (las estrellas) por toda la eternidad. Esta diosa representa la presencia divina dominante en cuyo abrazo cósmico reposan todas las cosas, aunque sólo se vincula de forma secundaria con los fenómenos sensoriales. La travesía nocturna del *ba* del dios Sol es el modelo de todas las gestaciones alquímicas en el seno de Nut-Hathor, la tumba uterina (que imita el montículo primordial y la cueva de la oscuridad primigenia), el sarcófago-recipient, el caldero y el nido de Thot, así como el cuerpo físico y mental del artesano, para todas las formaciones, transformaciones y «vivificaciones fetales» que se dirigen a la maduración final y al nacimiento. Sobre este patrón polisémico se asienta el misterio de la realización espiritual y la inmortalización.

Capítulo 9

La belleza divina y la estatua dorada interior: de la teología egipcia a Plotino

La apertura de la bola, o del huevo, significa la aparición del cuerpo divino, semejante a la esfera dorada (*aten*) de Ra, o al escarabajo dorado (o en ocasiones verde), que simboliza la plenitud noética de Atum, el restaurado corazón-intelecto de quien supera la iniciación, que ahora es un «filósofo perfecto» (en el sentido del *Fedón*, 67cd: «El verdadero filósofo hace del morir su verdadera profesión») y, por tanto, se considera un «muerto» que «ha vuelto a nacer».

Los poderes divinos pueden encarnarse temporalmente en un cuerpo humano (que para los neoplatónicos es un *synthema*) en el transcurso de los rituales teúrgicos. De acuerdo con Proclo, mientras que algunos aspectos establecidos por las artes telésticas en relación con las estatuas son manifiestos, otros simbolizan la presencia de los dioses y permanecen ocultos, conocidos tan sólo por los propios artesanos telésticos (*In Tim.*, I, 273e). No sabemos con exactitud qué tipos de *synthémata* se utilizaban en los ritos neoplatónicos de animación de imágenes. Sin embargo, en la tradición egipcia es común la práctica de ocultar símbo-

los, incluso libros sagrados enteros, conchas y flores, dentro de las estatuas para hacer un uso mántrico de palabras investidas de poder (*hekau*), fórmulas escritas (los *engrámmata* neoplatónicos) con jeroglíficos e imágenes (*eikónes*, *charaktêres*, *schémata*). Prácticas similares también están documentadas en la magia de Hécate del helenismo clásico (Diodoro de Sicilia, *Bibl. hist.*, 4, 51).

Todos estos *phármaka*, *sýmbola* y *sýnthémata* son análogos a los amuletos egipcios (corazones, broches de Isis, pilares *dyed*, collares de oro, cetros de papiro, halcones con cabeza humana, escaleras, Ojos de Horus, símbolos del *shen*, símbolos del *anj*, escarabajos, algunos de ellos inscritos con palabras de poder *heka*) que se colocaban (1) sobre el cuerpo humano vivo (en sí mismo ya una estatua) o (2) sobre el cuerpo-*sah* (momia), junto con inciensos, aceites, perfumes y flores. Cualquier amuleto (*meket*, *sa*, *udyat*) que atraiga y preserve las energías y manifestaciones divinas (*ba*) será una especie de *sýnthema*. Las estatuas animadas, las imágenes, los símbolos y los amuletos obran teúrgicamente a través del poder *heka*, que se considera el *ba* de Ra (Amón-Ra, Atum-Ra). Los *telésmata* helénicos (imágenes telésticas ocultas o visibles, especialmente estatuas animadas) tenían el poder de predecir desastres y brindar protección. Según el historiador Zósimo, el teúrgo Nestorius salvó a Atenas de un terremoto en el 375 al consagrar en el Partenón una estatua de Aquiles, de la que se afirma que era un *télesma* realizado de acuerdo con las instrucciones que los dioses le habían facilitado en un sueño (4, 18).¹³

Volviendo a Proclo:

Como un iniciador en los misterios, ciertos símbolos hacen que las estatuas resulten más aptas para la participación de los

poderes superiores [*ho telestés symbola átta toîs agálmasi perititheîs epitedeiotéra autá kathístesin eis metousían dynámeon hypértepon*], de igual modo que la naturaleza toda al modelar los cuerpos, es decir, las estatuas de las almas [*agálmata ton psychôn*], mediante los poderes físicos reproductivos disemina en diferentes cuerpos diferentes aptitudes para la recepción de diferentes almas, sean mejores o peores [*In Tim.*, I, 51ef].

Este pasaje confirma que la animación está íntimamente relacionada con la teoría de las Ideas, o de las Formas cosmogónicas, que Platón separó de su esfera cósmica inicial y convirtió en un discurso filosófico racional, erigiendo así una sólida base científica para las posteriores versiones del neoplatonismo y la teúrgia. Todo estudioso de los clásicos antiguos recuerda el siguiente pasaje de las *Enéadas* de Plotino:

Entonces, ¿cómo puedes llegar a ver la especie de belleza que posee un alma buena? Regresa a tu interior y mira [...], y no dejes de «trabajar en tu estatua» [*tektainon to son ágalma*] hasta que irradies la gloria divina de las virtudes, hasta que veas «el dominio sobre ti mismo entronado en su asiento sagrado». Si lo consigues y ves tal cosa, y las virtudes hacen de tu pureza su hogar [...], serás totalmente tú, nada excepto la verdadera luz [*phôs alethinón mónon*], no medida por dimensiones, ni empequeñecida por la forma, ni expandida sin límites por la falta de fines, sino inconmensurable en todo lugar, por estar más allá de toda medida y toda cantidad; cuando veas que te has transformado en esto, serás lo que ves, podrás confiar en ti, habrás ascendido... [*Enn.*, I, 6, 9, 7 y sigs.].

Este fragmento alude a otro del *Fedro* (252d-254b) en el que Platón habla del amante que obra sobre el alma de

su amado modelándola a imagen del dios, de su arquetipo divino común, y se puede interpretar más allá de su evidente sentido metafórico, pues a su vez deriva del ámbito de las técnicas y los rituales teúrgicos que los filósofos helénicos en parte heredaron.

La «estatua interior» es el «cuerpo dorado» de la teología egipcia, el alma ascendente (*ba*) convertida en el luminoso espíritu eterno (*aj*). En términos del tantra hindú, a través del cuerpo sensual (*sthūla-śarīra*), una imagen interiorizada que sirve de indicador o de diagrama (*yantra*) del reino noético no visible, se revela la esencia espiritual (*sūkṣmā-śarīra*) o la presencia divina. Ambas, la imagen externa y la interna, son construcciones simbólicas (*pratīka*) a través de las cuales lo invisible e inmaterial (*amūrta*) se representa como visible y material (*mūrta*). La adoración externa (*bahyayaga*) de la estatua estará necesariamente acompañada de meditación (*mānasa-pūjā*) sobre su forma aparente y su estado incorpóreo, la Forma, o Idea, noética. El vidente y el objeto contemplado deben estar unidos. El devoto se convertirá en el dios (*iṣṭa-devatā*) que sea objeto de su adoración: ascenderá al reino del *aj* y llegará a ser en verdad Ra. De este modo, el iniciado, cuyo *ba* se transforma y se une con los principios divinos, debe afirmar:

Yo soy Thot, el favorito de Ra; Señor del poder que ennoblece a quien lo creó; Señor de la magia [*heka*] en la barca de los Millones de Años; maestro de las leyes [...] que hace lo que Ra aprueba en su templo [BD, 182].

Mi cabeza es la de Ra, quien está unido a Atum [...], mi lengua es la de Ptah, mi garganta es la de Hathor, porque he recordado con mi boca el discurso de Atum... [*ibid.*, 82].

Yo soy quien reside en su Ojo, yo he venido para entregar *maat* a Ra [*ibid.*, 96].

Déjame ver a Ra [*ibid.*, 65].

Yo soy aquel en quien se encuentra el Ojo Sagrado [*ibid.*, 42].

Yo soy Ra [*ibid.*, 42].

Plotino dice algo muy similar, pero en términos filosóficos:

Ningún ojo habría visto el Sol si no se hubiera hecho afín al Sol. [...] Tienes que ser todo imagen de Dios [*theoeidés*] y todo afín a la belleza si pretendes ver a Dios y su belleza. Primero, el alma deberá proseguir su ascenso hasta el intelecto [*anabainon epi ton noûn*], donde conocerá las Formas, por entero bellas, y afirmará que éstas, las Ideas, son la belleza, pues todas las cosas son bellas por su causa, debido a los productos del intelecto y de la esencia [*pánta gar taútais kalá, toîs noû gennémasi kai ousías*] [*Enn.*, I, 6, 9, 30 y sigs.].

El término egipcio *nefer* significa «belleza» y «bondad», así como «felicidad», «alegría» y otras ideas relacionadas, en especial aquellas inherentes al reino divino. El jeroglífico para *nefer* es una composición del corazón y la tráquea, y tiene que ver con la idea de «unión» (*sema*). Todos los dioses (*neteru*) irradian belleza y sus estatuas son bellas (*nefer*) y vivientes (*anj*). Tanto la aparición de la estatua del culto como la interioridad transformada del cuerpo del iniciado (afín a un jeroglífico-estatua, al igual que el *āsana* hindú) se anuncian como una «elevación de la belleza» que

representa el esplendor dorado (*mesjau*). Del mismo modo que la imagen del culto (*sejem, tut*) está unida (*sema*) al *ba* que descende del Sol noético, el *ba* humano ascendente, ya purificado y embellecido, buscará la manera de unirse a su arquetipo divino, el perfecto y bellísimo disco (o esfera, *aten*) de Ra.

Llegados a este punto, deberíamos decir que, aunque la *telestiké* neoplatónica no se pueda reconstruir en detalle, los principios en los que se fundamenta su existencia y eficacia teúrgica podrían esbozarse investigando la metafísica cúltica y los patrones cosmogónicos de las antiguas civilizaciones y de la propia tradición platónica. Lo más importante es comprender que, junto a la dimensión externa del culto a las imágenes y a las estatuas animadas, hay una dimensión interna de carácter esotérico concerniente al *drómena* espiritual, es decir, a la perfecta realización (*teleté* en su estricto sentido etimológico) de la estatua inteligible. En esta última etapa del conocimiento solar (*gnôsis*), el vidente (*epoptês*) deviene «bienaventurado» (*makários*): renace como un espíritu (*aj*) luminoso e inteligente que entra en el cuerpo divino (*sah*) de luz apegado a la barca solar. Así es como el alma se convierte en Ra. En esto consiste el *apathanatismós* teúrgico: en la inmortalización mediante la vida noética (el aliento de Shu) y la unión (*sema*) con la divinidad.

Séptima parte

La transformación telástica y el renacimiento filosófico



Capítulo I

Filosofía en la tumba-santuario

Si la filosofía es una preparación para la muerte, la tumba debería considerarse una escuela de sabiduría, o, sencillamente, el lugar de nacimiento de la filosofía. No obstante, afirmar que construyendo la propia tumba «se hace filosofía» tal vez le parezca una completa locura al lector contemporáneo, ignorante de que las monumentales tumbas del Egipto faraónico no son, ni mucho menos, enterramientos en el sentido cristiano o en el actual.

La tumba ha de contemplarse como el santuario en cuyo sarcófago yace el principal símbolo de Osiris. Si la «muerte» manifiesta la «osirificación» del iniciado y ésta es una expresión de la trascendencia de la vida en su estado oculto (*sheta*), entonces los «dioses muertos» serán aquellos que se ocultan en un estado semejante a «lo no manifestado» desde el punto de vista de los fenómenos externos. Este estado de ocultación (*amun*) en la Duat no se concibe como una existencia informe. Los *bau* de la Duat se ocultan (*sheta*) porque su manifestación no puede ser vista a menos que los ilumine Ra. Precisamente por eso el santuario *Set-urt* del

templo de Edfu recibe el nombre de «asiento de la ocultación» (*set-amun*):

Los dioses están en sus capillas, la Enéada está en su salón, el Oculto (Amón) está oculto en el asiento de la ocultación [Edfu, VII, 12, 4].

Sin embargo, el mundo oculto contiene todos los componentes del mundo que pueden manifestarse cuando los dioses emergen de la «serpiente» a través del rito de la procesión o del aparecer (*jai*) y hacen del templo la Casa de la Aparición (*per jai*).

El rito de la momificación es el de la divinización o transmutación del cuerpo humano en el cuerpo simbólico de Osiris. Este procedimiento no tiene por objeto la conservación del cuerpo, sino más bien su deconstrucción y posterior reconstrucción para crear el símbolo cúltico de Osiris. A este respecto, la momia oculta en la cámara sepulcral equivale a la estatua del culto en el templo.

La estatua del difunto y su momia remiten a diferentes estados ontológicos. Según Ragnhild Bjerre Finnestad, la estatua es afín a la vida-*ka* del difunto deificado; por eso las ofrendas no deben verse como un medio de sustentar su existencia en el más allá, sino sólo su *ka*. La momia se relaciona con la vida-*ba* del difunto deificado, es decir, con su vida en el más allá.¹ En consecuencia, el ritual de la Apertura de la Boca, cuando se celebra con una estatua, hace de ésta un símbolo operativo de vida cúltica, mientras que cuando se lleva a cabo con una momia (puesto que es a través de la momificación como el cuerpo humano se transforma en el cuerpo de Osiris), ésta se convierte en un símbolo operativo del «dios muerto», lo que introduce la presencia divina en la tumba-santuario.

Así, el ritual celebrado con la momia se corresponde con la consagración de la estatua cúltica. La estatua, la momia y el sarcófago son representaciones simbólicas del difunto, sus imágenes de culto, pero no son el fallecido en sí.² Dice Finnestad:

Para que el fallecido sea [...] accesible desde el punto de vista del culto, es preciso animar su estatua con su propio *ka*. Si su *ka* no pudiera acudir a una estatua, el muerto no podría vivir una vida terrenal como la que implica el concepto de *ka*. Cuando el objeto es la momia, la atención se dirige al aspecto trascendente del difunto. El ritual tiene una función evocativa: Osiris es invocado para que desde el más allá se haga presente en el santuario. Este aspecto del difunto se expresa mitológicamente mediante el *ba* como un pájaro que vuela desde la cámara sepulcral clausurada.³

Hay casos en los que el *ba* del difunto se describe en el exterior de la tumba como espectador del ritual de la Apertura de la Boca celebrado con la momia. Sin embargo, Titus Burckhardt piensa que la momia y su máscara son ya receptáculos de las psicosomáticas fuerzas-*ka*, o de las modalidades psíquicas más bajas que ya fueron transformadas en vida del difunto. Dice:

De acuerdo con la doctrina egipcia, la sutil modalidad inferior del hombre, que los hebreos llaman el «aliento de los restos» y que por norma se disuelve después de la muerte, puede ser retenida y fijada por la forma sagrada de la momia. Esta forma —o máscara— juega, en cuanto a esta articulación de sutiles fuerzas centrífugas, el papel de principio formativo: sublima el «aliento» y lo fija para de este modo crear una especie de vínculo entre este mundo y el alma del hombre muerto, un

puede por el que los encantamientos y ofrendas de los que le sobreviven pueden alcanzar su alma y por el que las bendiciones del difunto pueden llegar a sus parientes.⁴

Las ofrendas deben ser entendidas sobre todo en los términos de la necesidad que tienen los supervivientes de entrar en contacto con el difunto: el altar de las ofrendas, en forma de brazos-*ka*, acepta los dones de la comida, mientras que el *ba* trasciende este reino mortuario de comunicaciones. La máscara de la momia no es un retrato del difunto, sino que representa su forma arquetípica, su inalterable *eîdos* hecho visible.

Capítulo 2

La tumba como umbral de luz

La tumba real egipcia, especialmente en las postrimerías del Reino Nuevo, es un modelo del cosmos y del templo de los ritos divinos. Simboliza el montículo primordial y el vientre de Nut-Hathor, el atesorador de la transformación alquímica y de la conversión espiritual en oro. Desde la perspectiva semiótica y hermenéutica, la tumba es un libro sagrado repleto de imágenes y textos teológicos. Desde el punto de vista teúrgico, la tumba es una acumulación de eficaces *synthémata* y de poderes *heka* parcialmente incorporados a la roca (que, como material de construcción, ya posee ciertas propiedades mágicas). Por tanto, la tumba egipcia es un tipo de construcción teúrgica análoga al *yantra* (diagrama geométrico) hindú. El *yantra*, ya se trate de un esquema geométrico especial o de un icono sagrado, es una herramienta teúrgica, o un dispositivo, instrumento o mecanismo, que se utiliza para realizar una tarea mágica específica. De acuerdo con Heinrich Zimmer:

Siempre que la pura Consciencia divina (*bráhma*), por la magia de su propia *māyā*, se una consigo misma y asuma la forma de la consciencia humana, ingenuamente podrá sentirse parte de este mundo multifacético, abigarrado, articulado e interconectado; y podrá adorar con devoción a las deidades personificadas que informan este mundo de interconexiones, contemplando reverencialmente imágenes y signos simbólicos con los que, a su vez, tendrá ocasión de encontrar el camino a través de un mundo que se desplegó antes que la consciencia humana. Pero cuando la pura Consciencia se eleve a Sí misma hasta convertirse en la voluntad de experimentar, como totalidad y unidad, Su propia esencia expandida en una rica multiplicidad (es decir, en la voluntad de adentrarse en Sí misma para hallar reposo), entonces las imágenes y los signos servirán como herramientas (*yantrā*) para consumir la unión (*samādhi*) entre el que percibe y lo percibido.¹

De entre todos los jeroglíficos relacionados con los edificios funerarios, es una imagen del santuario de Hieracópolis, en el Alto Egipto, la que sirve de determinativo de la palabra *kar* o *kari* (capilla). El símbolo de una doble escalera hacía las veces de determinativo del nombre que significa «ascensión». Con forma de pabellón, el santuario del Alto Egipto dedicado a Nejbet, la diosa buitre, era conocido como la Gran Casa (*per-ur*, *per-wer*, *per-aa*, helenizado como *pharaó*). Normalmente, el término *per* significa «casa» u «hogar» (*oîkos*) y designa un templo entendido como la totalidad de las posesiones de una deidad, incluyendo los campos y los talleres, en contraste con el verdadero templo (la «casa del dios»: *het neter*, *hut neter*), construido en piedra. Los sacerdotes reciben el sobrenombre de *hemu-neter*, «siervos del dios», como los sirvientes de una casa.

Este santuario del Alto Egipto dio lugar a una variante simplificada, *kar*, especie de capilla o de santuario portátil que albergaba la imagen del dios de algún templo y se sacaba en procesión. Con la apertura de las puertas (*aa*) del santuario por el sacerdote para el servicio diario se quería decir que las puertas del cielo estaban abiertas. Siguiendo el modelo de este santuario se construyeron ataúdes y algunos pabellones rituales que contenían estatuas de los divinizados faraones difuntos.

El santuario del Bajo Egipto de la diosa serpiente Uadyet es la Casa de la Llama (*per-un*). Muchos ataúdes y sarcófagos (incluso la tumba-mastaba del faraón Shepseskara de la V dinastía) se construyeron a su imagen.

La tumba recibe, en general, el nombre de *ajet*, «horizonte», es decir, el umbral de la luz, el lugar del «renacimiento» del sol (símbolo de los *spiritus*, o *intellectus*, inmortales), por donde éste surge rejuvenecido y se eleva. Por ser un *ajet*, la tumba también era la encarnación de Osiris-Sokar. Es aquí donde Osiris y Ra se reúnen y los seres humanos fallecidos reciben la bendición (*im-aj*), vista como una iluminación que se alcanza después de atravesar la espina dorsal, el cuerpo de la Serpiente o el del Cocodrilo que el Sol Nocturno cruza en su travesía. De acuerdo con Olimpiodoro, el alquimista alejandrino, Osiris era sinónimo del plomo, mientras que su tumba simbolizaba la *chemía*, es decir, el arte de obtener el Negro Perfecto (*téleion mélas*) mediante la fundición y aleación de metales, o la transformación del alma en oro espiritual.

En el Egipto del período tardío, las tumbas de los dioses también se representaban en la tierra, incluso las de la increada Ogdóada primordial, para mostrar que la «tumba» estaba enraizada en el más allá del Ser y era tanto (1) un símbolo de su oculta dimensión divina como (2) el templo-cuerpo-li-

bro-imagen en miniatura del cosmos. Por eso la tumba incorpora ciertas fórmulas teológicas y realidades metafísicas.

Todas estas cosas deben recordarse al examinar la fórmula *sôma-sêma* (cuerpo-tumba), que por primera vez aparece en el *Gorgias* de Platón. Sócrates cita a Eurípides: «Quién sabe si la vida no será la muerte y la muerte la vida», y después dice:

Quizá nosotros también estemos muertos. Esto lo he oído de un hombre sabio, que en verdad estamos muertos y que el cuerpo es nuestra tumba [*Gorg.*, 492e-493a].

Este sabio sin nombre, sin duda seguidor de Orfeo o de Pitágoras, distingue entre aquellos que han sido iniciados en los misterios del Hades, del mundo invisible, y los ignorantes que

en un colador llevarán agua para verterla en una jarra perforada. Mi informante me dijo que con el colador se hace alusión al alma; compara el alma de los necios con un colador porque está perforada y es incapaz de contener nada por la falta de creencia y por el olvido [*ibid.*, 493bc].

En el *Crátilo*, Platón se refiere a Orfeo y a su concepción del cuerpo como *sêma*. Además de «tumba», esta palabra significa «recinto estable» capaz de mantener el alma encerrada dentro de sus límites. Por tanto, el cuerpo (*sôma*) será una especie de cerco (*períbolos*) que amuralla el alma:

Puesto que el alma hace penitencia por aquellas cosas que está expiando, tiene el cuerpo [*sôma*] por cerco [*sêma*] a imagen de una prisión para salvaguardarse [*sózetai*] [*Crat.*, 400c].

En realidad, *sêma* es un recinto defensivo equivalente al cuerpo; es la morada material del alma, su hogar protector, en el mismo sentido que el egipcio *per*. También es un templo: si el servicio ritual se conserva intacto, el alma «filosofante» estará protegida de las fuerzas psíquicas destructivas y del desorden (*isefet*). La tumba es un tipo de *têmenos* y *períbolos* mágico, construido en torno a la Casa de Oro (*per neb*), la cámara sepulcral en cuyo sagrado *mandala*, guardado por Isis, Neftis, Neit y Serket, yace el cuerpo-*sah*, y donde se producen el parto y el nacimiento trascendentes.

Según Cornelia Johanna de Vogel, Platón consideraba este «encarcelamiento» en el cuerpo un medio de salvación:

[Platón] entendía el reto de la vida en un sentido positivo, como una tarea concedida al hombre por una orden divina, en modo alguno como una desgracia.⁶

Es un punto de vista teúrgico: el hierofante debe asimilar todos los poderes que encuentre en su encarnación. Para Plotino, el descenso (*káthodos*) del alma a un cuerpo humano en concreto era la tarea esencial que aquélla había de culminar con el fin de gobernar todas las subsecuentes manifestaciones inferiores:

Si la inclinación [*neûsis*] es una iluminación [*éllampsis*] de lo que está aquí abajo, no será entonces un pecado, pues si no existiera, el alma no tendría qué iluminar. Se dice que el alma desciende [*katabáinein*] o que se inclina [*neûein*] en el sentido de que el objeto que recibe su luz vive con ella [*Enn.*, I, 1, 12, 25-29].

El alma es el *ba* de Ra, y su regreso *in patriam*, el regreso a Atum-Jeper-Ra. La teúrgia une el alma con (1) el Poder

intelectual, que organiza el cosmos, y con (2) el Poder anagógico, que conduce a la verdad noética. Jámblico describe ocho de estos poderes, relativos a diversos dioses egipcios que gobiernan los diferentes grados ascensionales de la iniciación sacerdotal. El alma debe estar perfectamente asentada en las actividades, los pensamientos y las creaciones de estos poderes.

Por último, dicho poder asienta el alma en la eternidad del Dios Creador. Éste es el objetivo de la ascensión hierática de acuerdo con los egipcios [*De myster.*, X, 6].

A juicio de Platón, la identidad del alma es también la «naturaleza-Ra», una existencia que tiene sus raíces y su origen en un orden más allá de las cosas visibles. Es el alma alada (o, más bien, la parte más elevada del alma, afín al *noûs* y, por tanto, inmortal y divina) la que alcanza el conocimiento de la verdad. Pese a encontrarse atada a un cuerpo terrenal (*jat*, en marcado contraste con el cuerpo inteligible de luz, simbolizado por la momia en la tumba egipcia), lo consigue en la medida en que supera la dura lucha con las fuerzas de la oscuridad de Seth, una especie de *yihād* por la supervivencia espiritual mediante el dominio de los impulsos psíquicos inferiores. Si estas fuerzas (junto con el propio cuerpo) se ritualizan, purifican y controlan como es debido, pueden contribuir a que la parte más elevada del alma logre el ascenso (*ánodos*); por el contrario, si están bajo el control de Apep (Apofis), la serpiente de la no existencia y de la oscuridad, la arrastrarán hacia lo más bajo.

La barca solar ha de ser defendida de los constantes ataques lanzados por esta imagen iconográficamente cristalizada del mal, por el enemigo de Ra y de todos los dioses, el monstruo de la destrucción, que desea subvertir el orden

del cosmos y de las teofanías solares. En su vida cotidiana, los egipcios estaban comprometidos en la lucha contra este rival para recobrar y salvaguardar el equilibrio del cosmos y de sí mismos, ya fuera por medios rituales o por la pureza de su corazón.

El cuerpo es un recipiente para la presencia divina, el hogar del *ba*, no una realidad maligna. Por eso el lado corruptible de la corporalidad es lo único que debe negarse, o, más bien, transformarse en la medida de lo posible en el icono de las formas inteligibles. La tumba egipcia, como puente entre lo visible y lo invisible, es la realidad más importante que existe sobre la faz de la Tierra, dado que «el tiempo que uno pasa en la Tierra no es más que un sueño» (de acuerdo con *La canción del arpista*, Tumba tebana 50). Construir una tumba ha de ser el principal esfuerzo al que el hombre dedique su vida. Será la inversión de todos sus recursos materiales, su filosófica forma de vida y una puerta teúrgica al más allá.

A decir verdad, la tumba se construye para los dioses con el fin de afirmar su ritual de creación y su orden eterno. Afirmar, sin más, que el misterio de la tumba y del cuerpo del difunto «pertenece a este mundo» es una manera de malinterpretar la naturaleza metafísica de la realidad sensible, que en absoluto es «este mundo», el del sujeto cartesiano, sino que forma parte de la *ta neteru*, «la tierra de los dioses», el reino metafísico que se derrama sobre el dominio físico. El «mundo interno» rodea a la antiquísima conciencia egipcia como el «paisaje físico», esto es, como el cuerpo terrestre de Geb articulándose simbólicamente y convirtiéndose en un despliegue de palabras divinas (*medu neter*) y de *synthémata* teúrgicos.

Capítulo 3

La alquimia sacramental de las tumbas y los altares

Durante el servicio del culto, los sacerdotes egipcios son elevados hacia la unión con los dioses, si bien permanecen en sus cuerpos mortales. Los neoplatónicos dirían que la hierática imaginación de los sacerdotes es poseída por la luz divina, como si entraran en la barca solar, en el luminoso *óchema*. Esta unión se consuma mediante los ritos sacrificiales que sintetizan la cosmogonía o por una especie de *photogogía* debida al descenso de los rayos solares, aunque su pensamiento mortal sea el acostumbrado.

La tumba es parte integral del circuito solar; del *schêma* arquetípico de la creación eterna, del descenso (del *ba* en dirección al cuerpo de Osiris) y de la ascensión (del *ba* en dirección al espíritu-intelecto de Ra). Osiris y Ra constituyen la unidad metafísica, por eso la tumba y el cuerpo son elementos necesarios del sistema de la semiótica divina.

De acuerdo con Gregory Shaw, los pitagóricos llaman *bomískos* (diminutivo de *bomós*, término utilizado para designar el altar de los sacrificios de sangre) al número del cuerpo ($5 \times 6 \times 7 = 210$). El alma es un número «esférico»

fundamentado en el 6 ($6 \times 6 \times 6 = 216$), el primer número en combinar lo visible con lo invisible; así pues, entrar en la esfera (*aten*, el orbe solar de Ra) significa ser iniciado en el «secreto incruento» del altar.⁷

El cuerpo se produce a partir del *bomískos*. La alquimia sacramental del *ba* representa el cambio del cuerpo al espíritu y, de nuevo, al cuerpo desde el más elevado nivel ontológico; esta operación simboliza el drama de la muerte y del renacimiento. El altar es el vientre en el que se obra esta transformación, análogo tanto al cuerpo humano material como a la tumba, creada para el *ka* del individuo y para el icono teúrgico del cuerpo-*sah* en la tierra sagrada de Sokar, en el hermoso Occidente.

En la India védica, el altar sacrificial, *vedi* (comparado con el ombligo o el vientre de la tierra), es femenino, mientras que el ritual del fuego, *agni*, es masculino. De su unión surgió un brote, de igual modo que la unión de Isis y Osiris dio lugar a Horus, y la de Sejmet y Ptah, a Nefertum, nacido de la flor del loto primigenio.

El sacrificio es un desgarramiento de la unidad de las cosas y su restauración: el modelo para las actividades de los iniciados, de los dialécticos y de los gramáticos, pues todos ellos siguen el mismo patrón, aunque a diferentes niveles. El altar (como ocurre con el cuerpo humano) es el *tópos* sagrado donde ocurren la ruptura y la reunificación, la muerte y la reanimación, *próodos* y *epistrophé*. Durante la celebración del rito, el sacrificante se convierte en todo el universo manifiesto, con todas sus energías demiúrgicas encaminadas a la multiplicidad y a la vuelta a la unidad. En definitiva, la totalidad del cuerpo cósmico (el universo como Templo de Atum-Ra) se involucra en el rito sacrificial que culminará en la restauración del Ojo de Horus, en la beatificación y en el sosiego de la «satisfacción» (*hotep*, *hetep*, que también

significa «ofrenda» y es un concepto fundamental en todo rito: la ofrenda se considera una interacción con los mismísimos dioses).

Este templo a imagen del cosmos es asimismo tumba y laboratorio alquímico. Los rituales celebrados en tumbas y templos intervienen simbólicamente en eventos cósmicos y en sus paradigmas noéticos. Fue Imhotep quien usó por primera vez la piedra como material de construcción al proyectar para Dyeser el *heb sed*, el festival de rejuvenecimiento con el que se simboliza la permanencia e incorruptibilidad del reino divino, cristalizado en la piedra noética primordial *ben-ben* de Heliópolis. Las formas ejecutadas en piedra y decoradas con inscripciones e imágenes reciben el trato de «dioses», lo que evidencia el intrínseco carácter sagrado de la piedra en el Reino Antiguo.

Es probable que ésta sea una de las fuentes del concepto de la «piedra filosofal» en las posteriores tradiciones alquímicas (si este poderoso símbolo no es, sin más, una prolongación y un desarrollo de lo que llamaríamos «metafísica paleolítica»), ya que en la piedra se veía un claro mediador entre el mundo visible y la realidad noética, es decir, la forma en la que la deidad se hacía manifiesta descendiendo del primordial *ben-ben* cónico a las estatuas cúlticas y a las tumbas.

El arte de la arquitectura servía para modelar, medir y controlar el camino de salvación monumentalizado en la configuración visible de las Formas inteligibles. De ahí que la pirámide (*mer*), por hacer visible la invisible radiación divina, se llame *ajet* y funcione como un gigantesco *synthema* material para la ascensión al cielo y la incorporación al circuito de Ra. Del mismo modo que el *ba* de Ra asciende desde la Duat, simbolizada por el cuerpo de Nut, hasta el *ajet* con el aspecto de un Escarabajo recién nacido, así el *ba* del faraón ascenderá por el camino de su *ajet* (pirámide).

Ajet (con el significado de «lugar radiante» por donde el sol sale y se pone, es decir, la Puerta del Sol, la tierra de los bienaventurados, la esfera noética de la inmortalidad) es la forma femenina de *aj*, palabra que designa el estado espiritual de la existencia, el fin de la iniciación, la transformación y el ascenso. Los ritos de iniciación, o el camino espiritual que sigue el rey hacia los principios primigenios, conforman los prototipos de la religión funeraria egipcia. Las declaraciones de los *Textos de las pirámides* (el corpus esotérico y sustancial de textos religiosos más antiguo conocido por el género humano) y otros instrumentos teúrgicos se emplean con el objetivo de transformar el *ba* en un espíritu de luz (*aj*). Las formas arquitectónicas de las pirámides y las tumbas en piedra reproducen esta función.

Las tierras sagradas de los templos y las estructuras simbólicas de las tumbas son un reflejo de la topografía del reino de los cielos, razón por la que debemos ver en ellas imágenes (*eikónes*) de sus respectivos arquetipos divinos. No es de extrañar que las pirámides adquieran el nombre del faraón difunto (asimilado con Osiris), pues el discurso sagrado (la secuencia de nombres hieráticos) sirve como medio para manifestar el reino trascendente de los significados en el dominio inmanente de los objetos y las acciones de carácter simbólico. La transferencia de acontecimientos celestiales al dominio terrestre, y viceversa, se realiza a través de la escritura y el discurso cúlticos.

Así pues, el poder *heka* de las palabras pronunciadas y escritas no sólo proporciona los medios para trasponer las realidades noéticas a símbolos materiales y rituales, sino también lo necesario para que el iniciado (que en un sentido filosófico es siempre un «difunto») se eleve al reino arquetípico, donde todas las capacidades corporales alcanzan su más rica plenitud noética, su *télos*. El verbo *saj* significa

«transfigurar», «transferir» al «lugar radiante», una transfiguración óptica que puede describirse como la «ascensión del dios a su horizonte», o como su renacimiento espiritual.

Como el término neoplatónico *skopós*, *aj* designa la aspiración de todos los pensamientos, palabras y acciones humanas que son capaces de alcanzar el reino de los arquetipos noéticos y entrar en él, lo que constituye una especie de *bíos* particular, es decir, una «forma concreta de vida filosófica» que podemos llamar el «camino espiritual de los constructores». Los «constructores» son aquellos que viven atentos a lo que concierne a la eternidad (*neheh*): construyendo la tumba (*ajet*), construyen el cuerpo alquímico de luz. Por eso erigir una «tumba», ya sea en el sentido material o en el espiritual (interior), significa consagrar la propia vida al *aj*. La tumba material es la residencia del cuerpo embalsamado (la imagen-*sah*) en el ámbito osírico. Funciona como símbolo del *ajet* inteligible, donde reside el cuerpo divino (*sah*) resucitado que resplandece con luz dorada en las alturas de Ra.

Capítulo 4

El tránsito alquímico a través de la muerte

La alquimia egipcia heredó y transmitió el concepto osírico de las ordalías iniciáticas de muerte y renacimiento, aplicadas a los cuerpos alquímicos y teniendo presentes sus cambios de un nivel cualitativo de vida a otro. En la Antigüedad helénica, este arte de la «piedra misteriosa» se veía como la «filosofía» transmitida por Thot y Anubis. La «piedra» se compara en ocasiones al rayo en la noche oscura, al *keraunnós* de Heráclito, al relámpago que guía y gobierna todas las cosas, dirigiendo el cambio cualitativo a un nuevo nivel óptico de comprensión.

La Piedra del Filósofo simboliza el movimiento circular: de arriba abajo y de abajo arriba, *katábasis* y *anábasis*. Esta Piedra se asemeja al Fénix (a la heliopolitana ave Bennu en lo alto de la piedra *ben-ben*), al Huevo que lo incluye Todo, en el que se realiza el fermento de la transmutación, y a la Serpiente curvándose sobre sí misma con la cola en la boca y que a veces encierra a un Osiris en forma de momia. Según Jack Lindsay:

La resurrección que el alquimista busca dentro de sí y de sus materiales [...] es algo que existe y que se manifiesta aquí y ahora [...]. Es el movimiento desde el nivel de vida más bajo hasta el más alto, de un grado de consciencia a otro con un centro de organización cualitativamente más elevado.⁸

La alquimia es inseparable de la teoría del sacrificio. Los arquetipos noéticos son el fundamento de la interpretación sacrificial de la vida y de todas sus actividades ritualizadas. De acuerdo con esta perspectiva teológica, todas nuestras acciones son acciones del Señor de la Vida, «un alto Nilo, en cuyo *ka* uno vive, que provee a dioses y a hombres»:

Su Ojo derecho es el día,
Su Ojo izquierdo es la noche,
Él es quien guía los rostros por todos los caminos.
Su cuerpo es el Agua primigenia,
Sus entrañas son la Inundación
que crea cuanto es y que guarda con vida cuanto existe.
Su respiración es el aliento de cada nariz,
Suyos son el destino y la fortuna de cada uno [*Pap. Leiden*, I,
350, 5, 19, 20].

Al igual que el Sol oculto (*sūryaṃ gūḷham*) del *Ṛgveda* (V, 40, 6) y que el Creador de todo (Viśvakarman), este Nilo sólo es posible encontrarlo en el corazón. De acuerdo con esta antigua teología del *pántheos*, podemos interpretar la cosmogónica conquista de Ahi-Vṛtra por Indra en nombre de Agni y Soma, o la matanza e ingestión de la Serpiente (la egipcia Apofis, por ejemplo), como el dominio que el *Ba* de Amón ejerce sobre el *ba* inferior, es decir, como el sometimiento de la caótica identidad inferior a la Identidad suprema. Ahi-Vṛtra equivale a Prajāpati y Puruṣa,

el *Anthropos* arquetípico, desmembrado durante el proceso demiúrgico como lo fueron Osiris y Dioniso.

En cierto sentido, el sacrificante es la propia víctima. Su dramático destino describe la dialéctica sobrenatural entre el Uno y lo múltiple, entre el Principio (la Mónada) y sus emanaciones creadoras. Puesto que la procesión es también una reversión, la segunda fase del sacrificio consistirá en unir las partes diseminadas del cuerpo desmembrado y en ir reconstruyendo el cuerpo de Osiris hasta el nivel ontológico más elevado. En consecuencia, cada difunto que entre en la Duat osírica lo hará «desmembrado» en los dominios de este mundo y «reconstituido» a semejanza de Osiris en el Otro Mundo: su identidad previa y ahora separada «desaparece» o cambia radicalmente al recibir un nuevo nombre y reintegrarse en la Identidad más elevada y unitaria de Osiris, o *anima mundi*.

Este tránsito a través de la muerte, la asimilación y la reanimación constituye el camino de iniciación espiritual previo a la muerte natural y es el viaje sacrificial hacia la ulterior unificación de Osiris y Ra. Teniendo presente lo opuesta que es esta noción a todas las ingenuas expectativas del individualismo moderno, Ananda K. Coomaraswamy expone que no se trata de una liberación de los seres humanos sino de los dioses, por lo que no debemos dar por sentado que seamos «nosotros» los héroes de este drama cósmico. No obstante, en esta historia sí que hay un Héroe, y no es otro que el Principio supremo, o Dios, que «se encadena consigo mismo como un pájaro que se enreda en una red» hasta que al final «escapa de la trampa».⁹

Éste es el rito representado por el Principio supremo. El resto de los «ritos» dentro del reino de las manifestaciones-*heka* sigue este patrón de «desmemoria» y «rememoración» a diferentes niveles de la existencia. Por tanto,

«racionalizar» nuestra conducta significa remitir nuestras actividades a sus arquetipos noéticos, como Coomaraswamy hace notar:

Si no podemos ofrecer un relato verdadero [*ratio*, *lógos*] de nosotros y de nuestras acciones, entonces éstas habrán sido «como tú quisiste que fueran» [*vrthā*], imprudentes [*asamkhyānām*] e informales [*apratirūpām*] en vez de ajustadas a su medida [*sādhū*] y bien formadas [*pratirūpām*].¹⁰

Nuestra «racionalidad» deriva del patrón inteligible expuesto por la autorrevelación o el desvelamiento de Dios, que emerge de su propia e inefable oscuridad esencial en forma de plenitud noética.

Capítulo 5

Momificación y dialéctica

Los ritos egipcios de embalsamamiento y momificación están basados en la metafísica simbólica del desmembramiento y la reconstrucción de la unidad, que la tradición neoplatónica heredó como el mito órfico esotérico de Dioniso y los titanes.

«¿Por qué se dice que los titanes se conjuran contra Dioniso?», se pregunta Damascio. «Porque imitan un modo de creación que no es el que subsiste dentro de los nudos de la multiforme continuidad de Dioniso» [*In Phaed.*, I, 5].

Cuenta el mito que los hombres fueron creados a partir de los restos de los titanes, por eso es «el modo titánico de vida irracional [*hóti he titaniké zoé álogos estín*] que desgarrar la vida racional» (*ibid.*, I, 9) el medio por el que fragmentamos a Dioniso (Osiris) en nuestro interior, haciéndonos similares a los titanes (los seguidores de Seth), «pero cuando recobramos la unidad perdida, nos converti-

mos en Dioniso y alcanzamos lo que verdaderamente podemos llamar plenitud» (*ibid.*).

La reintegración de los miembros de Dioniso, u Osiris, es el prototipo de la superación de la muerte, que además proporciona el precedente mitológico del embalsamamiento dirigido por Anubis, el iniciador en los misterios orientados a la restauración de la vida del cuerpo en el nivel psíquico del *mundus imaginalis*. El desmembramiento simboliza la desintegración irracional del ser humano, que ahora necesita reintegrarse y elevarse hasta el reino del *aj*, o *noûs*. Así pues, el proceso de embalsamamiento repite los ritos de iniciación y las experiencias interiores que éstos provocan: el cadáver se transforma en el icono del nuevo cuerpo alquímico formado más allá del dominio de la existencia física.

Además de «momia», la palabra *sah* también significa «dignidad, nobleza» y se puede referir al estado de iluminación espiritual, que en sí es invisible y únicamente se simboliza por el *sah* material cargado de poderes *heka* y colocado en el sarcófago, es decir, dentro del cuerpo de Nut, la diosa del cielo y la madre celestial del alma. De acuerdo con la hermenéutica esotérica, la «colocación del *sah* en el sarcófago» se corresponde con la ascensión del difunto (o de su alado *ba*) a los cielos y con el regreso al seno de la hija alada de Shu y Tefnut.

El propio Ra viaja a través del cuerpo de Nut, dividido en las doce horas de la noche y las doce horas del día. La diosa Nut ingiere a Ra como el sol del anochecer y lo da a luz como el sol de la mañana, el Escarabajo de oro. En relación con el Intelecto demiúrgico (Ra), que contiene pluralidades unitarias y realidades divisibles indivisas, así como el Alma (Osiris), en la que por primera vez se separan estos contenidos que en el Intelecto existen en una perfecta unidad, Proclo argumenta lo siguiente:

Ésta es la razón por la que los teólogos dicen que durante el desmembramiento de Dioniso su intelecto se preservó entero por la previsión de Atenea, y que su alma fue lo primero en dividirse, y que la división en siete es apropiada, sobre todo, para el Alma. Es conveniente que el Alma tenga la función de dividir las cosas y verlas discursivamente. No debería asombrarnos que mientras que las Formas divinas existen primordialmente vinculadas y unidas en el Intelecto demiúrgico, nuestras almas las abordan por separado [...]. Tampoco debería extrañarnos, como ya he dicho, que las preguntas y respuestas dialécticas sean diferentes en diferentes momentos [...], pues los discursos orales fragmentan la singularidad unitaria del pensamiento [*In Parm.*, 808-809].

Al parecer, la dialéctica, lo mismo que la geometría, es una actividad que pertenece al reino de Osiris: se ocupa de la multiplicidad dividida, pero en última instancia se orienta hacia las Formas valiéndose de las certidumbres que llega a establecer. Visto así, un dialéctico puede ser comparado con un *ṣiddīq* sufí, el sincero devoto cuya alma rebosa de luz divina.

En definitiva, la dialéctica neoplatónica sigue los patrones anagógicos ya presentes en los *Textos de las pirámides*. La ascensión iniciática al cielo concierne a las realidades interiores del corazón-intelecto simbolizadas por las imágenes sensibles. De ahí que los métodos dialécticos deban entenderse como métodos y procedimientos propios de ritos sagrados desarrollados, reinterpretados y transformados racionalmente, incluidos los ritos de la coronación real. El ascenso dialéctico y la asimilación con las realidades divinas (*apothéosis*) se produce de acuerdo con el modelo de la ascensión iniciática del rey «hacia el cielo como un halcón divino» para contemplar allí «esta sagrada imagen».

Este ascenso (una de las partes del rito de la coronación real) dota al iniciado del poder-*aj* de Ra y de su Ureo, y hace que se acostumbre a «la sabiduría de los dioses próximos a Horus». En términos del discurso filosófico racional, diríamos que significa la elevación hacia las Formas con la que se aspira a la comunión con el Intelecto y con el Uno mediante ejercicios dialécticos y purificaciones del alma. El camino del rey a la inmortalización es el de la vida filosófica, el de la oposición a la tiranía de la más baja naturaleza mortal de uno mismo. En palabras de Proclo:

Con la tiranía se simboliza la vida de lo que está en devenir [...], de lo nacido de la Tierra, esto es, la vida de los Gigantes. La verdadera batalla contra los Gigantes se libra en las almas: cuandoquiera que la razón y el intelecto gobiernen las almas, prevalecerán Atenea y los demás dioses del Olimpo, y la vida entera será regia y filosófica [*ibid.*, 692].

El filósofo, que al igual que el *ba* egipcio ha desarrollado «sus alas» (*eperómenos*) y está separado de las inclinaciones inferiores, practica la dialéctica, definida por Plotino como «el *lógos* que puede hablar sobre cualquier cosa de manera razonada y ordenada» (*Enn.*, I, 3, 4, 1-2).

La dialéctica investiga las cosas reales existentes (*ta ónta*) y las no existentes (*ta me ónta*), el bien y el no bien, lo eterno y lo no eterno. Deja de divagar acerca del mundo de los sentidos y se establece en el reino del intelecto, para nutrir al alma en «la llanura de la verdad» (Platón, *Phaedr.*, 248b), donde encuentra su verdadero alimento. En la búsqueda del conocimiento científico (*epistéme*) de todas las cosas, la dialéctica se sirve del método de la división para distinguir las Formas y determinar la naturaleza esencial de cada cosa (*Enn.*, I, 3, 4, 5-14).

Considerada la ciencia suprema (la cual presenta íntimas analogías con todo tipo de antiguas metafísicas expresadas en discursos sacrificiales y mitológicos), la dialéctica es capaz de discernir entre la apariencia y la realidad, entre la multiplicidad y la unidad, entre los numerosos niveles del ser y las gradaciones de la forma. Se ocupa de la «racionalidad» (que en otro caso quedaría oscurecida y degradada) igual que los ritos de los templos egipcios tratan de conservar ininterrumpidamente la *maat* (la verdad y el orden), es decir, salvaguardar la «racionalidad» solar frente a la amenaza de *isefet*, la irracionalidad, el desorden y la oscuridad.

Por todo ello, podríamos entender la dialéctica como un ordenado rito de pensamiento: será eficaz y real en la medida en que esté ritualizada en concordancia con los patrones y las normas inteligibles de la lógica; su aproximación a los «seres reales» (*ta ónta*) será la misma aproximación estrictamente metódica que caracteriza a los rituales hieráticos y a los procedimientos sacrificiales. El método dialéctico consiste en observar similitudes y diferencias relacionadas con la unidad.

Capítulo 6

Músicos, amantes y filósofos

El concepto de amor está incluido en la propia definición de filosofía, y uno debería tener presente que los músicos de la diosa egipcia Hathor son asimismo «amantes». Son la encarnación divina de la diosa y de su hijo dorado, Ihy, el Señor de los Corazones y de la espléndida flor de loto que hay junto a su madre. Por eso el iniciado, siguiendo a Maat-Hathor (orden y ebriedad, intelecto y amor), asciende al *ajet* celestial acompañado por Ihy, la deidad de los creadores musicales que desean renacer en el ciclo solar.

Sin embargo, Plotino distingue entre el músico, cuyo interés por la belleza se limita a su arte, y el amante, que a través del sentido de la visión (según los griegos, el más intelectual de los sentidos, superior, por tanto, al oído) es capaz de percibir y contemplar la belleza inteligible que franquea el paso al jardín de la verdad. El amante es aún inconsciente de su propio conocimiento, que puede revelarse por medio de prácticas dialécticas, junto con una vida contemplativa. Aun así, el amor puede inflamar y agitar el deseo de trascendencia, y dar alas al alma. Dice Peter A. Kay:

La vida filosófica es, entre otras cosas, la gradual superación de lo irracional por medio de la racionalidad; el amante, el que está atrapado entre los aspectos materiales y formales del ser, debe aprender a hacer de sí *forma*...¹¹

Puesto que el amor no es un principio puramente racional, el amante será una imagen (*eikón*) del filósofo en la misma medida en que el mundo lo es del cosmos noético. Así, la tarea del filósofo consistirá en hacer un uso adecuado de su amor para llevar a cabo la travesía hacia la belleza noética invisible. El filósofo es la representación de la hipóstasis del *Noûs* (Atum-Ra), de ahí que sea alabado y aclamado, por haber desplegado ya sus «alas», o, lo que es lo mismo, por estar separado del dominio de las imágenes y vivir de la contemplación de las realidades.

La práctica de la dialéctica, de la que el filósofo se vale para su ascensión, es un tipo de *áskesis* espiritual dirigida por un maestro espiritual que, además de un corpus de conocimientos discursivos, incluye el conocimiento adquirido por la percepción directa de las Formas noéticas mediante la intuición intelectual, *nóesis*, próxima al término sufí *dhawq*, que podemos interpretar como conocimiento «degustado» o «probado». En consecuencia, el punto más alto que se puede alcanzar con la dialéctica es el reino noético, pero no el Uno.

El final de la travesía dialéctica es la barca solar de Ra, la unidad del circuito inteligible y, de este modo, «la asimilación con Dios [*homoíosis theó*] a través de la consciencia del Uno-en-lo-múltiple como condición previa al regreso al Uno». ¹² No es la travesía del difunto, sino el trance del filósofo vivo en busca de los arquetipos que hacen que las formas sensibles sean mensurables, quien los rastrea hasta el nivel más alto de la unidad. Por este motivo Proclo dis-

tingue con claridad entre la dialéctica como el «método dialéctico» (*epicheirematiké*) de los peripatéticos y la dialéctica como el «método filosófico» apropiado para la consecución de la sabiduría. Esta «dialéctica platónica» consiste en una purificación e induce la rememoración de la verdadera realidad (*In Parm.*, 989).

Ya señaló John P. Anton que «el propósito de la dialéctica es la *sophía*, no la *téchne*; su fin no es la producción, sino la recreación de la realidad ideal». ¹³ En términos del mito, esta «recreación» se podría llamar «renacimiento». Para Plotino, se trata del descubrimiento de la verdadera identidad del individuo, o, dicho de otro modo, del regreso al Intelecto (Ra) mediante la *paideía* anagógica, que entraña la rememoración y asegura el «vuelo del solitario al solitario».

El alma, que no posee realidades sino sólo improntas, «ha de volver a poner estas improntas [*hoi týpoi*] en concordancia con sus respectivas realidades» (*Enn.*, I, 2, 4, 23-25). Es en este «volver a poner», o reconducir por el camino ascendente, en lo que consiste la tarea dialéctica, «que nos llevará a lo alto, adonde debemos ir» (*ibid.*, I, 3, 1, 1).

Plotino describe los tres tipos de hombre que pueden familiarizarse con las realidades noéticas o hacer la travesía de la imagen al arquetipo: los músicos, los amantes y los filósofos. El músico (o el iniciado de Hathor) es el que, con las sacudidas rítmicas de su sistro o con danzas acrobáticas y canciones, abre el camino de la renovación a través del brillante y bellísimo Ojo de Ra, y, siendo sensible a la belleza de la armonía y del ritmo, nos eleva hacia la estructura noética del sonido primordial, es decir, hacia el *lógos* demiúrgico. La música sensible se mide por números (*arithmoi*) y se asienta en la realidad matemática interior, por lo que el músico encuentra por estos medios el camino de la Belleza y es de por sí intelectual (tiene la naturaleza del *aj*);

sin embargo, como sostiene Plotino, el músico no es consciente de su propia inteligibilidad, por eso necesita la guía filosófica.

Para Plotino, el amante puede alcanzar una etapa más elevada de la ascensión. Cuando el alma del músico está prendada de la belleza inteligible por la acción de *éros*, deviene un amante capaz de alejarse de las imágenes temporales en dirección a las Formas noéticas que generan y permean tales imágenes.

La actitud egipcia es aún más integral y compleja. Hathor, la divina *sakti* de Horus, desempeña un papel en los misterios de la barca solar y de la ascensión iniciática al cielo. Los himnos solares del Reino Nuevo tienen «el propósito de favorecer la unión del propietario de la tumba con Ra durante su descenso nocturno y, de esta manera, propiciar que sea reabsorbido en el gran ritmo diurno de muerte, renacimiento y eterno retorno de Ra».¹⁴ La consumación ritual, *telesiourgía*, nunca está separada de la contemplación y de cierto tipo de *nóesis*.

Capítulo 7

El conocimiento divino y los poderes teúrgicos

No hay diferencia entre «saber» y «ser». El iniciado egipcio, el que conoce las «misteriosas representaciones» contenidas en el *Libro del Amduat*, es «un *aj* bien provisto», «un dios sagrado entre los seguidores de Thot». «El hombre que sabe» equivale al «filósofo» plotiniano, en cuya alma todas las imágenes confluyen con sus arquetipos, conformando (1) la compleja unidad del Intelecto y (2) la identidad del conocedor, su conocimiento y lo que sabe. El hombre que sabe

sale al día [es decir, a la luz noética] [...],
desciende al reino de los muertos [...],
es un alma-*aj* bien provista.¹⁵

Para Jan Assmann, la formulación del conocimiento relativo a la transición y el ascenso es una ciencia que refleja el típico estilo de vida burocrático y sistemático de los egipcios:

La acumulación de un corpus tan enorme de conocimientos basados en la pura especulación y cuyo propósito es garantizar la salvación individual (en el sentido de sobreponerse a la muerte) hace que uno piense en la *gnôsis*; probablemente representa una de sus raíces. La pureza, en el sentido de la liberación de las cargas de la existencia terrestre, sólo podrá ser consumada a través del conocimiento. Pureza y conocimiento son dos conceptos íntimamente entrelazados; dicho con las palabras del difunto: «Yo conozco los nombres [...], yo soy puro».¹⁶

Este conocimiento constituye la escalera por la que ascender hasta el Intelecto solar para, de este modo, permitir al alma acceder a la dimensión eterna del reino noético y «salir a la luz como un dios». Ayuda al alma a llegar a la morada divina de la vida eterna, donde reside Maat, esto es, a la «llanura de la verdad» de la que habla Platón, donde el alma se nutrirá de alimentos inteligibles. Éste es el camino de la dialéctica plotiniana de elevación al Intelecto, la escalera cosmológica «por la que las Formas descienden para ascender al trono del rey».¹⁷

De acuerdo con Plotino, mientras la contemplación (*theoría*) se eleva de la naturaleza al alma y del alma al intelecto, el objeto conocido se va haciendo idéntico al sujeto que lo conoce, pues en el intelecto ambos son uno, no por volverse afines, como sucede en la mejor alma, sino por ser sustancialmente idénticos. Algo semejante ocurre con el alma que asciende hacia Ra implorando a los dioses egipcios que la reconozcan:

No me ignores, oh Dios;
si me conoces, yo te conoceré [...].
No me ignores, oh Ra;

si me conoces, yo te conoceré.
No me ignores, oh Thot;
si me conoces, yo te conoceré [PT, 262].

El camino ascendente es el de la *gnôsis*, el de los nombres divinos, en el que no hay diferencia entre conocer y ser. Consiste en interrogatorios dialécticos, exámenes cruzados con preguntas y respuestas predeterminadas, y proclamaciones de la verdadera identidad de uno mismo. Valiéndose del conocimiento de los nombres secretos de los dioses, el iniciado (en estado de gracia, *maajeru*) será capaz de construir una «nave mística», un *óchema* imaginario. Esta tarea se desarrolla exclusivamente por medio de un lenguaje místico conformado por nombres que pertenecen al reino inteligible. Los «nombres» se consideran noúmenos de las cosas. De este modo, y según el *Aitareya āraṇyaka* (II, 1, 6), el discurso (*vāc*) será la cuerda, y los nombres (*nāmāni*), los nudos que atan todas las cosas.

El simbolismo egipcio del barco o de la barca (*uia*) es análogo al del carro en las *upaniṣad* (*rātha*) y en Platón (*hárma*). Los dioses egipcios viajan en botes de papiro con cabina o en barcas ceremoniales usadas sólo con fines cúlticos. En el lugar donde se situaría normalmente la cabina había un templo con la imagen del dios, y la cabeza de la deidad, colocada sobre un collar, remataba la proa y la popa. Dios (*neter*), la divina hénada, o la Identidad suprema simbólicamente encarnada en la estatua sagrada, es el pasajero al que pertenece el vehículo, y todos los poderes inteligibles constituyen su tripulación. Como sucede con la *devavidyā* védica, las inteligencias, o los seres elementales que constituyen la personalidad psíquica, son los nombres del Principio solar, considerados Alientos (*prāṇah*), Dioses (*devāh*), Fuegos (*agnayah*), Facultades (*indriyāni*) del

inmanente Ātman, Brahmā, Indra o Vāyu solar. En sentido estricto, estos poderes son exclusivos de los nombres de las actividades de Brahmā; no son humanos.¹⁸

La hermenéutica sacramental de los sacerdotes egipcios transfiere las partes individuales del iniciado al reino del *aj*: esta deificación de los miembros tiene el propósito de equiparar cada parte del cuerpo con una deidad. El difunto ha de probar su divinidad respondiendo correctamente a un interrogador anónimo (una especie de «Sócrates divino») durante el drama dialéctico de la travesía por el Otro Mundo. Compartir el alimento divino (la comida sacramental de la verdad, simbolizada por todas las ofrendas, que deberán ser elevadas y reducidas a sus arquetipos divinos) hace del difunto, o del iniciado «dialéctico», un miembro de la comunidad de los dioses. La sabiduría de Thot es una actividad intelectual y sacramental que nos aleja de las cosas de aquí abajo en dirección a los divinos paradigmas de las Formas doradas, orientando el alma hacia la barca solar y la unión con Ra a través de la rememoración (*anámnesis*) y el conocimiento de los nombres divinos, es decir, a través del *dhiker* de los suffes: la invocación teúrgica y el recuerdo.

El fin último del amor por la sabiduría (*philosophía*) y de su parte más elevada (la ciencia de la dialéctica) es hacerse semejante a Dios. El filósofo poseído por la sabiduría dialéctica es capaz, según Plotino, de alzarse hasta el mundo más elevado, lejos de la multiplicidad. Sin embargo, la unión final trasciende la habilidad intelectual de la filosofía y, por tanto, de la dialéctica, pues esta unificación del Intelecto con el Uno no es un «estado» (*stásis*), sino más bien un «estar fuera» (*ékstasis*) que sólo pueden alcanzar quienes ya se han unido a Ra.

Primero, debemos «desprendernos de todo aquello con lo que nos hemos ido cubriendo en nuestro descenso»,

como los que «suben a celebrar los ritos sagrados» (*hoïon epi ta hágia ton hierôn*), que son purificados y despojados de sus ropas, y, desnudos, habiendo dejado atrás, en su ascenso, todo lo ajeno a Dios, ven el Principio único, simple y puro «del que todo depende y en relación con el cual todo es, vive, piensa y mira» (*Enn.*, I, 6, 7, 5-13).

Para Jámblico, que adopta la antigua perspectiva teúrgica, la *theoría* no basta para consumir la ascensión; ésta no se cumple a través de la filosofía, sino sólo mediante el trabajo de la divinidad (*to toû theoû érgon*). Con todo, el pensamiento del filósofo puede considerarse «el trabajo de la divinidad», aunque, por su condición de ser humano, sea incapaz de cobrar consciencia de ello. En realidad, *theourgía* y *theoría* son una y la misma cosa. Jámblico, en su análisis de los rituales, las invocaciones (*kléseis*) y las iluminaciones teúrgicas que impulsan la elevación del alma, dice lo siguiente:

Es evidente que lo que estamos describiendo ahora a partir de este trabajo [*ton érgon*] es la salvación del alma. Mediante la contemplación de las visiones bienaventuradas [*theoreîn ta makaría theámata*], el alma alcanza otra vida y desarrolla una nueva actividad. Desde este momento ya nunca más será considerada humana [...]. El ascenso a través de invocaciones [*he dia ton kléseon áodos*] purifica de las pasiones a los sacerdotes, que de este modo se liberan del dominio de la generación con vistas a la unión con el Principio divino [*henósîn te pros ten theían archén*] [*De myster.*, I, 2].

La realización de esta «otra» vida intelectual a través de una iluminación enviada por voluntad de los dioses no significa que la contemplación haya sido reemplazada por el ritual teúrgico, pues en la *theoría* también puede verse una

intervención directa o indirecta de los dioses. Los ritos sagrados son inseparables de la ontología de las Formas y de la intelección (*nóesis*), que se orientan hacia la verdad intelectual (*noerá alétheia*).

Si el fundamento de la teúrgia es ser conducido por una especie de «luz directriz» (*photós agogé*), y ésta puede revelarse en multitud de formas, el alma racional (aunque en ciertos ritos teúrgicos no se vea afectada por la luz divina, según Jámblico) estará totalmente involucrada en el esquema global de los «trabajos divinos», pues algunas operaciones teúrgicas son intelectuales. John Finamore explica esta distinción introduciendo la hipótesis de una teúrgia más elevada que sólo concierne al alma racional:

Así como el vehículo (el asiento de las imágenes) está unido a los dioses por su capacidad de hacerse cargo de las imágenes divinas, el alma racional estará unida a los dioses a través de su capacidad intelectual.¹⁹

Las oraciones místicas, que se asemejan a los *synthémata* de los dioses (pensemos en el *dhikr Allah* sufí), son «poderes intelectuales» que hacen posible la unión con la divinidad. El aliento divino (*pneûma*) que desciende y penetra en el iniciado o «la presencia del fuego de los dioses junto con alguna forma inefable de luz» (*parousía toû ton theôn pyrós kai photós ti eîdos árreton*; *ibid.*, III, 6) son tales que encierran al iniciado en un círculo y le impiden usar cualquiera de sus capacidades.

Para Finamore, este fuego divino es una iluminación que emana del vehículo eterno de Dios y pasa al vehículo etéreo del iniciado, el cual ya ha sido purificado, vaciado de sus propias imágenes y acondicionado para recibir esas luminosas visiones que parten de la deidad. Esta facultad de

crear imágenes no llega a dominarse en todos sus aspectos hasta que las figuras transmitidas por la deidad colman el *óchema* del iniciado, mientras el alma racional permanece en funcionamiento sin verse afectada.²⁰ El vehículo del alma (el bote solar microcósmico) comienza con esta iluminación el ascenso hacia el vehículo de la divinidad (el bote solar macrocósmico).

«El poder intelectual contenido en las palabras» es lo que dirige al alma racional hacia la unión divina. Gregory Shaw describe estas palabras como «*synthémata* intermediarios», los nombres (*onómata*) de los dioses, los cuales son «teofanías individuales», de la misma manera que el cosmos es la «teofanía universal».²¹ ¿Qué significa «ser intelectual» en el contexto neoplatónico? Con seguridad se refiere al hecho de que nuestro *lógos* tiene su fuente directa en el *noûs*, de ahí la asimilación del teúrgo con el Demiurgo (mientras conserva su corporeidad mortal) en el curso de las invocaciones y los encantamientos mántricos de los *ásema onómata*. Por eso el dialéctico o el iniciado de los misterios matemáticos (*mathematikoí orgiasmoí*) alcanza una asimilación semejante con el Intelecto.

Capítulo 8

El intelecto como espíritu de luz

Para los neoplatónicos tardíos, la inteligencia del Intelecto comprende todas las criaturas a las que el Demiurgo confiere *eîdos* (forma), aunque cuanto el alma contiene en extensión, el intelecto lo contenga de manera no extensiva. Éste es el motivo por el que la contemplación de nuestro intelecto microcósmico es «objetiva», y la de nuestra alma, «subjetiva». Así pues, las Formas contempladas no están todas en un único nivel del ser, sino que constituyen numerosas gradaciones. En palabras de Proclo:

Todo intelecto se contempla directamente a sí mismo [*noûs heautôn noei*], pero el Intelecto primigenio se contempla sólo a sí mismo [...]. Cada intelecto ulterior se contempla simultáneamente a sí mismo y a su antecedente, por lo que su objeto será tanto él como su fuente [*Elem. theol.*, 167].

Lo puramente inteligible es distinto de lo inteligible en el pensador. Este último es un objeto inteligible del pensamiento (*noetôn*) en el intelecto, y un intelecto en el *noe-*

tôn. El intelecto más elevado se identifica con su objeto (*toí noetôi ho autós*), mientras que el intelecto más bajo lo hace con su propio contenido y no con la forma inteligible más elevada. De ahí que Proclo argumente que las Formas trascendentes existen por sí mismas (*kath' autá*): no están en nosotros, y lo que no está en nosotros no puede estar coordinado con nuestro conocimiento (*epistéme*), por lo que para éste será incognoscible (*ágnosta*); sólo podrá contemplarlo el Intelecto divino:

Esto es así para todas las Formas, pero en especial para aquellas que están más allá [*epékeina*] de los dioses y de su inteligencia; pues ni el sentido de la percepción ni el conocimiento basado en la opinión, ni siquiera la pura razón [*lógos*], ni mucho menos nuestro propio conocimiento intelectual, pueden conectar el alma con esas Formas; sólo una iluminación [*éllampsis*] procedente de los dioses intelectivos puede capacitarnos para relacionarnos con las Formas inteligibles e inteligentes. [...] Y por esta razón Sócrates, en el *Fedro* [249d] [...], compara la contemplación [*theorían*] de las Formas con ritos místicos [*teletaís*], iniciaciones [*mýesis*] y visiones [*epopteías*] que elevan nuestra alma bajo el arco del Cielo, hacia el Cielo y la región más allá del Cielo [*In Parm.*, 949, 13-38].

La ascensión filosófica es análoga a la completada por los ritos místicos. La propia filosofía es en esencia un rito de renacimiento en el sentido de propiciar la unificación del alma con el Intelecto divino, simbolizado por Helios (identificado a su vez con Dioniso y, por tanto, con Ra-Osiris), la todopoderosa luz del cosmos, llameante y dorada.

Las doctrinas órficas enseñan, siguiendo patrones teológicos egipcios, que todos los dioses y, en ciertos aspec-

tos, todas las cosas son manifestaciones de una única deidad y de todos sus poderes. Nos referimos al rey Amón-Ra, que se oculta como Amón y se distancia en su encarnación como el sol:

Tatenen, el que se eleva sobre los dioses:
el anciano por sí mismo rejuvenecido que transita la *neheb*,
Amón, presente en todas las cosas [*Pap. Mag. Harris*, III,
10-IV, 8].

Este rey incorpora los *bau* de Amón-Ra bajo la representación del Bes de siete cabezas y, como un «gigante de un millón de codos, oculta el misterio de su nombre a los dioses». En la cosmogonía órfica, el lodo se forma a partir de las Aguas primordiales, en las que todo tiene su comienzo, y de este lodo surge un dragón con una cabeza de león, otra de toro y, entre ellas, el rostro de un dios. Este Ojo que todo lo ve (*drákon* puede entenderse como un derivado de *dérkein*, «mirada») es un benefactor espíritu luminoso.

Además de Agatodaimon (*Agathós Daímon*), este espíritu de luz también recibió los nombres de Heracles (que según la etimología órfica significa «serpiente enroscada», *drákon heliktós*) y Crono. El Heracles serpentino dio nacimiento a un inconmensurable huevo que contenía las naturalezas masculina y femenina y las simientes, o los arquetipos, en toda su diversidad, junto con Fanes, el dios bifronte (con dos rostros, uno delante y otro detrás) de alas doradas en el que se combinan todos los dioses con sus poderes cósmicos. Lo habitual es derivar su nombre de *phôs* y *phanerós*, esto es, de «luz» e «iluminación».

Fanes-Helios se representa como una serpiente celestial expandiéndose a la manera de una cinta radiante (la esfera del sol); se identifica con Pan (o con el egipcio Bes), el dios

universal que mueve armónicamente todo el cosmos y se manifiesta en todos los cambios cíclicos (o rituales cósmicos), incluidos los de las estaciones con sus vientos cambiantes, y en las sucesiones de los días y las noches. Este Fanes-Helios-Dioniso (Amón-Ra-Osiris) es, para la teología órfica, la luz y la vida del cosmos, pues los vientos (o los alientos de Shu) engendran la vida y llevan el alma desde el reino solar noético hasta el hombre.

La mitad más elevada del Huevo cósmico al explotar constituye los cielos, rodeados por el fuego de la vida originado en la deflagración y por los anillos de la serpiente solar. Aquí, según Hans Leisegang, es donde moran ocultos por las llamas aquellos iniciados que han alcanzado la región supracelestial (*hyperouránios tópos*) durante el curso del rito místico o del «camino ascendente» (*hodós áno*).²² Éstos entran en el circuito ardiente de la barca solar, «radiantes en la Tierra de Luz», en la «Tierra de lo Perdurable»: sus manos son tomadas por los *bau* de Heliópolis y sus cabezas, prendidas por Ra, son alzadas por las dos Enéadas (PT, 532).

¿Cómo se elevan los *bau* de los iniciados hasta este lugar supracelestial, análogo a la espalda del Cielo (o de Nut) de la que habla Platón? Leisegang sostiene que esto sucede tanto al partir del cuerpo en el momento de la muerte como durante el éxtasis en el culto místico, esto es, en el transcurso de la recreación ritual por la que las experiencias místicas y sus correspondientes mitos son ritualmente representados por los propios iniciados:²³

Ya se trate del [1] ritual de un culto, de [2] una auténtica ascensión del alma o de [3] la elevación interior de ésta hacia Dios, la estructura es siempre la misma.²⁴

El vuelo del alma al Cielo y más allá es la expresión simbólica de un proceso interior que se produce en la propia alma, capaz de fijar la mirada en la plenitud infinita de la luz y contemplar el mundo espiritual de las Ideas.

De acuerdo con Jámblico, la interpretación intelectual (*noerá dierméneusis*) de los símbolos que hacen los egipcios deja a un lado las impresiones (*eidólon*) de las imágenes (*phantasíai*) en pos de la verdad intelectual (*noerá alétheia*; *De myster.*, V, 20). Ésta es la forma que tienen los egipcios de contemplar e interpretar los símbolos, así como de celebrar los ritos teúrgicos: desplazándose de las imágenes a sus arquetipos inteligibles, del trabajo de las facultades imaginativas e irracionales del alma al Intelecto en sí. Pero las imágenes pueden manifestarse en diferentes niveles de la realidad, pueden revelarse en un dominio ontológico particular y permanecer veladas en otros. Por ejemplo, el término egipcio *seshem* hace referencia, sobre todo, a la imagen psíquica en el ámbito de la Duat (o en la *phantasía* humana), en contraste con la imagen física situada en la tumba, pero también se relaciona íntimamente con el Amón oculto, cuyos *bau* se ponen de manifiesto a través de imágenes secretas (*seshemu*).

Capítulo 9

La iniciación osírica y la separación del cuerpo mortal

«El *noûs* en cada uno de nosotros es dios para el hombre», según Eurípides (frag. 839, 12), que estaba fascinado con la idea de que el intelecto humano es parte de la deidad. Para Walter Burkert, este pensamiento es «revolucionario» y remite a «una tesis de lo más sorprendente»: la buena organización de las cosas en el cosmos prueba la existencia de una guía providencial (*prónoia*), de un Intelecto divino que lo mueve todo.²⁵

La inmortalidad del alma, enseñada en un principio como una doctrina esotérica de los misterios, se hizo explícita en los comienzos de la filosofía helena. El cuerpo (en sí terrenal) perece en la tierra al morir, pero el alma regresa al *aithér*, es decir, al fuego o a la luz noética. Sin embargo, esta teología órfico-pitagórica y presocrática sólo es revolucionaria para los griegos, pues las enseñanzas sobre la inmortalidad del alma, el corazón-intelecto (*noûs*) y la providencia divina entroncan sin duda con fuentes egipcias mucho más antiguas. El propio Burkert se vio obligado a reconocer la existencia de «sorprendentes» paralelismos entre el *Libro de los*

muertos y ciertos motivos de la mitología órfica desarrollados posteriormente por los pitagóricos y por Platón.²⁶

Esto está en claro contraste con la concepción homérica oficial de los dioses inmortales. Sin embargo, todavía no se ha planteado con suficiente rigor la pregunta de hasta qué punto este mito y el culto al Dioniso ctónico, así como la creencia en las recompensas y los castigos en el Otro Mundo, dependieron desde un principio del culto egipcio a Osiris.²⁷

El epigrama griego dedicado a los caídos en el 432 a.C. que sentencía «con audacia» que «el *aithér* ha recibido sus almas, y la tierra, sus cuerpos» es, en realidad, una repetición de algo que ya se había dicho en los *Textos de las pirámides* dos mil años antes: «El alma [*ba*] al cielo, el cadáver [*shat*] a la tierra» (PT, 305).

Para los egipcios, el cuerpo en su conjunto carecía de los poderes animadores que inspiran la vida (*anj*) a los miembros; por tanto, es sólo la totalidad del cuerpo, el «cadáver» (*jat, shat*), lo que vuelve a la tierra. Los órganos externos e internos se consideraban partes animadas gobernadas por diferentes deidades dadoras de vida cuyas cualidades las iluminaban. Este cuerpo sepultado (*jat*) es análogo al *sôma* griego, que en principio nunca se refería al ser vivo sino al cadáver, semejante a una estatua inanimada. El cuerpo viviente no es *sôma* ni *jat*, sino una composición de miembros (*kan*) que sirven de vehículo físico para ciertas cualidades psíquicas y espirituales que pueden existir por separado (en un nivel ontológico más elevado) y, por tanto, son ajenas al marco material (el *jat* físico, que tiende a la decadencia, y el cuerpo momificado en la tumba).

En virtud de que cada miembro de la estructura del cuerpo animado es portador de un *eîdos* divino y de sus corres-

pondientes poderes psíquicos, Jeremy Naydler supone que la ordalía iniciática del desmembramiento (previa a la ascensión «sobre el humo de la gran cremación») conduce a un grado más elevado de integración psicológica y a una autoconsciencia unitaria, inaccesibles por otros medios para una psique organizada en miembros:

Sólo a través de la iniciación o después de la muerte física podía aparecer una autoconsciencia más unificada, tal como la experimentamos hoy, en contraste con el cuerpo, que se experimentaba «desde fuera» como una unidad.²⁸

Ahora bien, parece que Naydler incurre en un grave error al tratar «la moderna experiencia dualista poscartesiana de una autoconsciencia interior» como si fuera el fin esotérico de la iniciación osírica. Esta imagen evolutiva presenta el dualismo cartesiano como un anhelado fin con el que sólo podían soñar los iniciados, los únicos capaces de enseñarlo en sus «doctrinas secretas», simplemente porque para los egipcios el *ba* era siempre un alma desencarnada cuya separación del cuerpo constituía una experiencia iniciática fundamental, de la que posteriormente se hicieron eco la filosofía pitagórica y la platónica.

Sea como fuere, la doctrina egipcia del *ba* (entendido como un alma inmortal y como un estado extracorpóreo) demostró ser crucial para la nascente filosofía helénica, en especial para el platonismo. A través de la iniciación sacerdotal (la experiencia de la muerte antes de la muerte física), el *ba* se separa del cuerpo mortal y asciende al reino del *aj*, donde se une al Intelecto divino. Este patrón metafísico, basado en la teoría de (1) los arquetipos divinos y sus imágenes, (2) la inmortalidad noética, (3) la educación y transformación del alma, y (4) su ascenso a través del cono-

cimiento (*epistême*, *gnôsis*, *anámnesis*) y la *prâxis* (*áskesis*, *theoría*), se convirtió en el asunto principal de la filosofía.

Al contrario de lo que sucede con el principio-*ka* y la energía vital, que implican el perfeccionamiento de una psicología cuyos fundamentos son las relaciones unitarias de los miembros corporales vinculados a la tumba («el lugar del *ka*»), la consciencia extracorpórea (inducida por ejercicios espirituales o experimentada espontáneamente al morir) introduce la vía de la ascensión anagógica o del regreso a las Estrellas Imperecederas. El halcón con cabeza humana simboliza esta consciencia extracorpórea.

Cuando el *ba* abandona el cuerpo sin vida y alza el vuelo, el hombre ve sus miembros disgregados y debe separar su consciencia de la estructura psicosomática inferior y de sus más preciados recuerdos con el fin de reconstruir su verdadera identidad divina, o lo que es lo mismo, para transformarse y renacer como un luminoso ser inteligible. Esta liberación es lo único que tiene importancia en nuestra existencia terrena y lo más difícil de conseguir.

La experiencia del *ba* mirando el cuerpo del individuo desde un punto de vista exterior era esencial para la iniciación osírica y para la rememoración de la Identidad espiritual. Esta separación del cuerpo mortal se corresponde con la entrada en la parte más sagrada del templo gobernado por Osiris, el arquetipo regio unificado de la efigie del difunto. El tránsito del difunto (Osiris) hasta el Osiris universal (el Dioniso griego), entronizado en el séptimo de los siete salones, equivale al del sacerdote en su trayecto hacia el sancta-sanctórum. Podemos ir todavía más lejos e interpretar este trayecto sacerdotal como una ascensión y asimilación con la deidad. La muerte, en cuanto primer paso para traspasar el umbral del templo de Osiris, es la principal tarea de la iniciación filosófica, que entronca con los antiguos misterios.

Según Platón, mientras estemos apegados al cuerpo y nuestra alma esté contaminada con sus imperfecciones, no podremos alcanzar la visión de las verdaderas realidades inteligibles, y mucho menos la unión con ellas. El cuerpo nos colma de amores, deseos, miedos y toda clase de ilusiones. Para tener un conocimiento puro debemos separarnos del cuerpo y contemplar las cosas en sí mediante el alma. Por eso «sólo cuando hayamos muerto alcanzaremos la sabiduría que anhelamos y sobre la que manifestamos tener asentado nuestro corazón» (*Phaed.*, 66c-e).

Alcanzar la propia consciencia noética (la identidad *aj*) implica la certeza recién descubierta de un cuerpo espiritual (*sah, sahu*) que sirve de vehículo para el intelecto del iniciado. Durante la transformación (muerte y renacimiento), los propios miembros corporales son transmutados por obra del conocimiento de Anubis y la alquimia osírica, para terminar germinando en el dorado cuerpo espiritual, el *eídos* inteligible. Este transformarse, o «mudar en otra cosa» (*iret jeperu em*), no se refiere a ningún renacimiento literal en la tierra, sino a un estado intermedio entre la vida y la muerte, comparable al estado *bardo* de los libros tibetanos, que libera al alma de la rueda de nacimientos.

De acuerdo con Walter Federn, esta transformación filosófica e identificación miembro a miembro con el panteón noético se produce a través de la experiencia interior y los poderes *heka*. Esto significa que dicha identificación deben llevarla a cabo sobre todo los vivientes, con el propósito de preparar al iniciado para la muerte y transformarlo mediante una experiencia análoga al *samādhi*.²⁹

El término sánscrito *samādhi* significa, literalmente, «sintesis» (*sam-ā-dhā*, «organizar, enmendar, curar») y se opone a *vyādhi*, «análisis» (*vi-ā-dhā*, «dividir, desintegrar»). Estas palabras también pueden entenderse en el sentido de salud

y enfermedad, unidad y diversidad. En la medida en que la multitud de los miembros del hombre se mantengan unidos (*saṃhitāḥ*) en el corazón-intelecto, identificado con Brahmā (Atum-Ra), uno irá cobrando consciencia de su estado de integración espiritual y ya no sufrirá extrañamiento respecto de la verdadera Identidad espiritual (simbolizado por el desmembramiento de Osiris).³⁰

Capítulo 10

La resurrección del Fénix dorado

Las transformaciones en el reino de la Duat (el *'ālam al-mithāl*, *barzaj* de los sufíes), tales como «mudar en cualquier cosa» o «en cualquier dios» que uno desee, pueden estimarse como determinados ejercicios espirituales o experiencias gnósticas. Cuando esta hipótesis sea aceptada y quede establecida, podremos entender mejor las misteriosas inscripciones de las tumbas de la XVIII dinastía, analizadas por Walter Federn; por ejemplo, por qué es posible emparejar la frase «se someterá a su transformación según su deseo» con «en su tumba seguirá su propio corazón» o «para que en su jardín siga su corazón». ³¹

Es probable que la expresión «seguir el propio corazón» (*shems-ib* o *shems-ab*) denote alguna forma de vida contemplativa (*bíos theoretikós*), en cuyo caso podría traducirse por el griego *scholázein*, «tener tiempo libre, estar desocupado». Esta contemplación creadora de felicidad «en su jardín» implica la transformación de la consciencia, la restauración del «estado áureo» primordial y la identificación con varios nombres divinos o «rostros» de la deidad, y,

por tanto, una conversión mística de la propia identidad y la devolución de las imágenes a sus arquetipos solares. Esta experiencia de «re-membración» transforma finalmente el *ba* en *aj*, transportado por el cuerpo espiritual de luz, que germina cuando Ra llama al iniciado a respirar el aire divino. Por último, el iniciado se convertirá en el propio Atum-Ra, cuyos miembros reunidos representan la compañía de los dioses y de los paradigmas noéticos. Así se consuma la liberación respecto del reino osírico (Duat) y de la tumba.

La transformación y conversión en halcón dorado se interpreta a veces como el resultado de la travesía por el fuego. El concepto de purificación y divinización incluye la transformación alquímica de los miembros corporales en oro o en piedras preciosas que simbolizan y, de hecho, representan la sustancia divina primordial. De acuerdo con el filósofo estoico Epicteto, el poder del verdadero bastón de Hermes (es decir, de la verdadera filosofía) reside en su capacidad de transformar en oro todo lo que toca.³²

El «levantamiento del velo» y el encuentro con el Oro ardiente (Hathor), que perfeccionará el alma en aras de una nueva y resplandeciente existencia en la mañana del *ajet*, significan que la diosa detrás del velo «no es otra que la divina Realidad, para la que no hay diferencia entre objetividad y subjetividad».³³ El velo es la proyección cosmogónica por la cual el Ser divino se bipolariza y da comienzo a un incesante juego de «espejos». Sin embargo, tanto velar como desvelar, tanto descender como ascender, dependen del poder serpentino de Tefnut-Sejmet-Hathor, la Ma-haśakti egipcia. Este planteamiento egipcio es muy próximo al hindú en su esencia y también en su particular simbolismo metafísico. Dice Deba Brata Sen Sharma:

La manifestación del universo es sólo un modo de su autorrevelación [la del Señor Supremo], en la que no utiliza otros materiales que su propia Śakti. O, por emplear un lenguaje quizá más preciso, la automanifestación del Señor Supremo es sólo una autoexpansión según los aspectos de Śakti [*śva-śakti-spharau*]. La manifestación del universo es el símbolo de su gloria divina [*aiśvaryā*], en cuya revelación Śakti desempeña el papel más importante.³⁴

El iniciado egipcio renace como el escarabajo Jepri emergiendo de la parte superior del bastón, entre el par de cuernos llamado *uḥpt*, «cima del cráneo». Abrir el cráneo con el fin de liberar al renacido equivale a abrir la tumba, pues el bastón (semejante al caduceo de Hermes, capaz de convertir cualquier cosa en oro) se corresponde a su vez con el árbol sagrado (Hathor-Nut), la espina dorsal (*dyed*, Osiris), la momia en pie o el «túmulo de Sokar». En la «oscuridad secreta» de este montículo funerario, el huevo del escarabajo se transforma en un gusano. El nuevo germen de la vida divina sólo aparecerá después de haber abandonado la forma osírica de la momia, en cuyo interior se incubaba el ave dorada como en un Vaso de Hermes (*kerotákes*) o en el Vaso de la Piedra de los Filósofos, representada como un huevo abrazado por una serpiente y que contiene la Piedra que ha de prepararse.

Siguiendo la senda arquetípica de Ra-Jepri, el iniciado (el hombre muerto) emerge de la Serpiente, de la espina dorsal en lo alto del cráneo, y «renace» como el imperecedero *aj* transportado por el inmaterial cuerpo dorado de luz. *Sa*, la palabra con la que se nombra la parte trasera de la espina dorsal, es homónima del término que significa «protección, amuleto, *synthema*». El jeroglífico para *sa* se encuentra a menudo unido al de *anj* (vida) y al del pilar regio *dyed*, en cuyo

caso representa el renacimiento solar y la reafirmación de la estabilidad del cosmos (la victoria final de Osiris sobre Seth).

Jack Lindsay defiende la existencia de una tradición que va del ritual de iniciación de descenso al inframundo y ascenso al cielo, al ritual alquímico de iniciación en la revelación divina y la transformación en cuerpo espiritual.³⁵ Titus Burckhardt, que retrotrae el origen de la alquimia al arte sacerdotal de los antiguos egipcios, afirma lo siguiente:

Puesto que hay un oro interior, o, mejor dicho, puesto que el oro tiene una realidad interior y otra exterior, era lógico que en la forma contemplativa de observar las cosas se reconociera espontáneamente la misma «esencia» en el oro y en el sol. Es aquí, y en ningún otro lugar, donde reside la raíz de la alquimia.³⁶

La recién nacida civilización cristiana heredó una imaginaria alquímica que fue empleada para expresar las emergentes concepciones teológicas en torno a la muerte y al renacimiento. El espíritu redentor y transformador se comparará a menudo con el fuego, análogo a la Llama del Ureo, al Ojo de Ra, cuya actividad creadora se describe como la acción de «cocinar». De ahí las palabras de Ambrosio al ocuparse del mito del Fénix, el ave Bennu de la cosmogonía heliopolitana:

Entonces, cuando la arcilla de nuestra carne [...] haya sido cocinada por el fuego hasta devenir una vasija [*tésta*], esta carne nuestra, que en un principio fue presionada contra la tierra por un pesado lastre y ahora, con el auxilio de los ángeles, puede alejarse volando hacia el cielo tras haber recibido las alas de la gracia espiritual, encontrará aquí la eternidad como una genuina y consoladora promesa para su propia seguridad.³⁷

En las mitologías y los registros científicos helénicos, el ave Fénix guarda relación con la mirra y el incienso de olíbano, producidos en las regiones más áridas y cálidas del mundo por la fuerza alquímica del fuego solar, y, en consecuencia, menos sujetos a la putrefacción (*sêpsis*) y de aroma más dulce. Como símbolo del renacer, el Fénix está asociado en lo más íntimo con el curso solar y con todos aquellos que vivieron en la Edad de Oro: el Fénix subsiste a base de alimentos sobrenaturales y no produce excrementos (o sus excrementos se transforman en perfumes).

La decadencia de esta concepción en torno al ave Fénix, de acuerdo con Marcel Detienne, está marcada por su reducción al estatus de murciélago. Para los neoplatónicos, los murciélagos representan almas arrastradas hacia abajo, hacia las sombras, puesto que sus alas se han hecho pesadas por la carne (Proclo, *In Remp.*, I, 120, 5-10). Sólo la llama perfumada con especias sobre la pira sacrificial puede restaurar el estado «dorado» original del Fénix.³⁸

Para los primeros cristianos, el devoto, en su bautismo, es cocido en una olla y templado por el fuego de un nuevo nacimiento, lo mismo que sucede con el ave solar en el altar heliopolitano, es decir, en el nido de olíbano y mirra. Según las cosmogonías de carácter alquímico y los textos de índole iniciática de los egipcios, aquellos que pretenden conocer los misterios de la regeneración en la Duat osírica han de conocer la naturaleza del *ba* y todas las transformaciones que éste experimenta mediante el fuego inmanente de Hathor-Sejmet. Al adentrarse en las llamas de la destrucción y atravesar el abrasador calor de la transformación (la *ekpýrosis* que destruye al «hombre» dentro de nosotros), el iniciado renace a una nueva vida.

Al principio, esta destrucción regeneradora de la vida viene acompañada de lágrimas y dolor por el cuerpo corrupto

de la personalidad mortal, pues el género humano (*rmt*) surge de las lágrimas (*rmjt*) de Ra y está unido al reino corruptible que ha de ser destruido. El término egipcio para «avivar la luz» o «prender el fuego» (*stj*) está relacionado con el verbo «impregnar» (*stj*); toda esta compleja mezcla de duelo, destrucción de los enemigos (la mortalidad) y ardiente generación del hijo (la inmortalidad) se describe en la sección de la hora sexta del *Libro de la noche*, registrado en la cámara de los sarcófagos del Osirión, en Abidos, y en la tumba de Ramsés VI (1144-1136 a.C.).

Los cristianos también veían el cuerpo resucitado como una estatua dorada purificada por el fuego. Por sumergirse en fuego (en el espíritu) y en agua, el «plomo» de la carne será transformado en «oro» espiritual. El estanque de llamas purificadoras recuerda al Lago de Fuego de la Duat egipcia, colmado de abrasadoras aguas y presidido por los cuatro babuinos de Thot, uno en cada esquina. Este lago, análogo a un *mandala* rectangular, elimina toda impureza del alma; si el *ba* se adentra en sus aguas impuro e identificado todavía con sus restos mortales o con algún «remanente psíquico», sufrirá tormentos como si cayera entre afilados cuchillos.

Para el iniciado puro, este fuego destructor de toda falsedad es parejo a la luz de Ra, pues en el dominio de los arquetipos noéticos este lago equivale a la Isla de Fuego o a la ardiente flor de loto impregnada de la presencia inteligible de Ra. Las aguas de Nun rodean la Isla de Fuego (o Heliópolis), el lugar de nacimiento de Atum (o del divino *ba* de Ra), iluminada por la irradiación del fuego noético de la trinidad de Atum, Jepri y Ra, que se creó a sí misma. La íntima relación metafísica entre el fuego y el agua cristaliza en una sentencia alquímica citada por Proclo: «Todas las cosas son disueltas por el fuego y aglutinadas por el agua» (*In Tim.*, III, 321-324), a lo que el filósofo ateniense añade:

Fundir y soldar es necesario para conformar cosas cuyas partes se asemejen unas a otras [*homoimerôn*]; esto último sucede por la humedad y lo primero por el calor; todo [*to pân*] es fundido [*téketai*] por el Fuego y aglutinado [*kóllotai*] por el Agua [*ibid.*, III, 321, 22-25].

Para Lucas Siorvanes, es en este «fundido» por el Fuego y en este «aglutinado» por el Agua donde hay que buscar el origen de la famosa fórmula alquímica *solve et coagula*, «disuelve y coagula»,³⁹ aunque sin olvidar que Proclo y otros neoplatónicos recibieron e interpretaron no pocas antiguas tradiciones cosmológicas. Es bien sabido que Osiris se identifica con el Nilo, donde murió y del que volvió a la vida; esas aguas psíquicas de la muerte y el renacimiento son imagen y prolongación de las aguas de Nun en el dominio del *anima mundi*. Los alquimistas posteriores asociaban la tumba de Osiris (en la que sus miembros permanecían ocultos mientras el rostro era revelado) con *chemía* y mercurio, vinculando el agua con el plomo.

Capítulo 11

Las dos versiones del *Libro del Amduat*

El cuerpo de Osiris yace en Rosetau, «en la frontera con el cielo», encerrado «en la oscuridad y rodeado de fuego». Según los *Textos de los sarcófagos*, quienquiera que llegue a contemplar el cuerpo momificado de Osiris no morirá (CT, VII, 302c). La desolada región de Rosetau, la «tierra de Sokar, quien se encuentra sobre su arena», se representa como un paisaje arenoso donde la barca solar ha de remolcarse y acaba transformada en una serpiente llameante. El *Libro del Amduat*, también denominado por los estudiosos *Libro de la cámara escondida*, sitúa esta tierra en la oscura cuarta hora de la travesía nocturna del sol, allá donde Horus y Sokar cuidan y protegen el Ojo solar renovado.

El *Libro del Amduat* promete la *gnôsis* al iniciado en nueve ocasiones durante su sección inicial y describe la entrada del *ba* con cabeza de carnero de Ra en el cuerpo de Nut (o en la Duat de Osiris) en la primera hora de la noche. Frithjof Schuon, para quien el hombre es una imagen reducida del despliegue cosmogónico, afirma lo siguiente:

Sobre la tierra, el Sol divino está velado; en consecuencia, las medidas de las cosas se hacen relativas y el hombre se puede tomar a sí mismo por lo que no es, y las cosas pueden parecer lo que no son; sin embargo, una vez que se rasga el velo en el instante de ese nacimiento al que llamamos «muerte», el Sol divino aparece, y entonces las medidas devienen absolutas y los seres y las cosas vuelven a ser lo que eran y siguen la vía de su verdadera naturaleza.⁴⁰

La travesía espiritual nocturna concluye con el renacimiento del iniciado en la mañana, siguiendo el curso de Ra a través de las doce horas o secciones del cuerpo de la diosa. El texto y las imágenes del *Libro del Amduat* constituyen una unidad en la que las representaciones están organizadas en tres registros, con la barca solar siempre en el central. Como señaló Edward F. Wente, es muy significativo que en el *Libro del Amduat* se subraye el conocimiento de las realidades ocultas, de los seres del Otro Mundo y de sus actividades.⁴¹ Por eso se puede afirmar que este libro es «filosófico» y «gnóstico» en el sentido original de ambas palabras.

Dicho conocimiento de los nombres ocultos (o de las formas inteligibles) es el «conocimiento de los misteriosos *bau*» (*rej bau shetau*), que el iniciado puede adquirir sobre la tierra mediante la *paideía* esotérica. El *Libro del Amduat* proporciona «conocimiento sobre estos *bau* residentes en la Duat y sus funciones en relación con lo que sucede en cada una de las horas [*unun*] según sus nombres secretos [*renu-sen shetau*]» (*Libro del Amduat*, versión extensa, 76, 6-7). El texto nos asegura que

aquel que conozca los símbolos secretos [o las imágenes misteriosas, *seshemu shetau*] será un *aj* bien equipado. Entrará y saldrá libremente de la Duat [*ibid.*, 45, 4-5].

El gnóstico es aquel que se transforma a través de su conocimiento, el que se libera de las destructivas fuerzas irracionales, de la mortalidad y de la corrupción:

Aquel que estando sobre la tierra llegue a conocer esto se librará de que la de ardiente y feroz rostro [es decir, la serpiente Apep] beba su efusión [*Libro del Amduat*, versión reducida, 297-300].

Más adelante se dirá que el gnóstico conocedor de estas palabras (*rej medu pen*) es capaz de llegar a las realidades escondidas y a los moradores ocultos de la Duat. Ahora bien, este conocimiento es esotérico y se circunscribe a los iniciados:

Esto se ha dibujado de manera apropiada en la parte oculta de la Duat [*ament net duat*], remota y escondida [*amen*] por lo selecto de aquellos que la conocen [*Libro del Amduat*, versión extensa, 12, 2-3].

Este conocimiento, modelado sobre patrones divinos, se fundamenta en las palabras secretas con las que los dioses de la Duat se dirigen a «este dios» y con las que éste se dirige a aquéllos; «este dios» es el *ba* solar que cruza las puertas y las secciones del Otro Mundo.

El *Libro del Amduat* contiene instrucciones para dibujar representaciones simbólicas de lo que alberga la Duat. Estas imágenes funcionan como (1) los signos y las imágenes plenos de significado de la hermenéutica espiritual, (2) los iconos sagrados para la contemplación y (3) los *synthémata* teúrgicos, imbuidos de transformadores y anagógicos poderes divinos. La versión extensa del *Libro del Amduat* enfatiza la acción de «dibujar», esto es, la práctica ritual de concentrarse en las imágenes (*seshemu*) o en las figuras sim-

bólicas, semejante a la meditación tántrica, que comprende visualizaciones y dibujos de varios *yantrā* y *pratimāḥ*.

La imagen sagrada nace de la visión interior, por lo que la imagen material visible será una copia de la *seshem* interna cuya estructura formal estará asentada en la Idea inteligible. Es más, tendrá un inexorable orden fijo (ningún elemento podrá ocupar un lugar diferente dentro del marco general) imposible de separar de las poderosas palabras mántricas (*hekan*), es decir, del «discurso divino» (*medu neter*). A este respecto, la imagen sagrada se corresponde en su forma con la imagen de la deidad en el corazón y expresa la esencia de los poderes divinos visualizados durante la meditación. La forma de la deidad puede ser la composición de un nombre secreto, de modo que el *ba* divino estará presente en ese nombre de la misma manera que en las estatuas cúlticas y en las manifestaciones cósmicas (*jeperu*). Igualmente, el *Kulārṇava tantra* dice que el *yantra* se compone de *mantras*, pues la forma de dios es mántrica (*devatā mantra-rūpiṇī*). El propio texto proclama:

Lo que el cuerpo supone para la chispa de la vida (*jīva*), o el aceite para la lámpara de luz, es lo que el *yantra* representa para todos los dioses [...]. Cada deidad en su asiento, y cada una con su *yantra* específico, idóneo... [*Kulārṇava tantra*, VI, 86-90].

En este caso, los *yantrā* cuasigeométricos son análogos a los jeroglíficos de Thot: sin la «provisión de aliento» (*prāṇapraṭiṣṭhāna*) insuflado en su interior, morirían. Esta provisión de aliento se corresponde con la inserción en la imagen del mismo poder que anima al iniciado. Según Heinrich Zimmer:

Quienquiera que adore la figura de una imagen sagrada llevará ante su ojo interior la *śakti* que lo anima, precisamente bajo esa manifestación con la que el devoto está acostumbrado a reconocer la Divinidad en virtud de su iniciación...⁴²

En la versión extensa del *Libro del Amduat* se ofrece la siguiente explicación acerca de sus representaciones sagradas:

Se ha dibujado de acuerdo con esa *seshem* en el lugar oculto de la Duat [*amenet net duat*]. Quien dibuje [*irer* o *arer*] estas representaciones [*seshemu*] se asemejará al mismísimo gran dios. Esto le será útil sobre la tierra [*Libro del Amduat*, versión extensa, 22, 2-4].

La versión reducida dice prácticamente lo mismo, pero enfatizando la *gnôsis* en lugar de la ejecución de las imágenes, sean mentales o sensibles:

Esto se ha dibujado de acuerdo con esa *seshem* en el lugar oculto de la Duat. Como aquel que conoce [*rej*] estas representaciones, [él es] semejante a este gran dios... [*Libro del Amduat*, versión reducida, 12-14].

Tanto el dibujo de estas misteriosas *seshemu*, que sirven para la *symboliké theoría* (para la contemplación y la interpretación), como el proceso de conocerlas conducen al proceso de asimilación con la deidad, el *ba* viviente con cabeza de carnero del Intelecto solar. Como sucede con el *yantra*, llamado así porque somete y controla (*ni-yantranā*) todos los males derivados de los errores y la ignorancia, los dibujos del *Libro del Amduat*, visualizados y ejecutados por la visión interior (el Ojo de Horus), serán de utilidad para

aquellos iniciados que los «dibujen» en todos los dominios ontológicos: el físico, el psíquico y el espiritual:

Esto se ha dibujado de acuerdo con esa *seshem* esbozada en el lado este de la cámara oculta de la Duat. Para el *aj* que lo dibuje [*irer*], será útil sobre la tierra, en el cielo y en el interior de la tierra [*Libro del Amduat*, versión extensa, 193, 6-7].

La versión reducida del *Libro del Amduat* utiliza *rej* (conocer) en lugar *irer* (dibujar). No obstante, la *prâxis* ritual y la *gnôsis* son inseparables. Por ejemplo, el ritual mántrico de Isis (*hekau Aset*) para alejar de Ra a la serpiente Apep, ejecutado simultáneamente en la parte oculta de la Duat y sobre la tierra, puede verse como la representación de acciones teúrgicas o como contemplaciones gnósticas.

Ambas actitudes conducen a la misma verdad: el iniciado realiza el núcleo de su imagen como su más profunda esencia. Una vez que se haya roto el hechizo de la ignorancia, el iniciado podrá pronunciar: «Yo soy Ra». Tanto aquel que lleve a cabo (*irer*) estos *hekau* rituales relacionados con la visualización y representación gráfica de las *seshemu* como aquel que las conozca (*rej*) estarán «en la barca de Ra [*uia en Ra*], en el cielo y en la tierra [*em pet em ta*]». «En el cielo» significa en el reino noético después de la muerte del cuerpo, mientras que «en la tierra» significa en el cuerpo físico, como el *jīvanmukta*. Sólo los iniciados escogidos «pueden conocer [*rej*] esta *seshem* sin cuyo conocimiento [*rej*] no es posible repeler a la de ardiente y feroz rostro [la serpiente Apep]» (*ibid.*, 123, 2-5; versión reducida, 170-179). Apep simboliza las fuerzas irracionales de la oscuridad subconsciente, tanto personal como transpersonal.

Capítulo 12

La unión entre Osiris y Ra

El *ba* de Ra, en pie dentro de un santuario *kar* en la barca solar y acompañado por otras embarcaciones, es similar a una imagen cültica transportada en su ruta procesional: una sucesión axial de habitaciones por las que hay que pasar cruzando de umbral en umbral. El *ba* solar entra en la caverna de Sokar, situada entre las dos cabezas de la esfinge Aker y sobre el Lago de Fuego.

En la sexta hora de la travesía nocturna, descrita en el *Libro del Amduat* y en otros libros que se ocupan de la vida de ultratumba, el *ba* con cabeza de carnero llega al pozo del agua de Nun, el punto más oscuro de la Duat, donde yace el cadáver de Ra. Este cadáver se convierte en el icono simbólico que representa a Osiris-Sokar. Cuando Ra y Osiris (el *ba* solar y su imagen más íntima, en forma de escarabajo) se unen al llegar la medianoche al reino de Sobek y Nun, se prende la nueva luz a través del Ojo, ahora restaurado por Thot, quien toma asiento frente a la barca solar.

En la siguiente hora, la séptima, Apep, la serpiente del no ser, cae derrotada y es desmembrada mientras Ra y Osiris

se encuentran entre los anillos protectores de la serpiente Mehen. El propio Atum se representa sobre una serpiente junto a tres *bau* en forma de pájaro con cabeza humana.

En la hora décima, el *ba* de Sokar (el halcón sobre la serpiente de dos cabezas) aparece en la proa de la barca, y de nuevo se hace hincapié en el motivo del Ojo sanado por intervención de Thot y Sejmet.

El verdadero renacimiento del Sol noético (o del intelecto-*aj* del iniciado), modelado a imitación de la teogonía original, no ocurre hasta la hora duodécima y se produce dentro de una serpiente denominada «Cerco del mundo». La procesión solar pasa a través del cuerpo de esta serpiente, desde la cola hasta la boca. Este desplazamiento invertido es para Erik Hornung un indicio de la necesaria inversión del tiempo:

Todos estos seres entran por la cola de la serpiente ancianos y frágiles, debilitados por la edad, y emergen por su boca como recién nacidos. Al final de esta hora, el escarabajo solar, que ya estuvo presente en la proa de la barca, vuela hacia los extendidos brazos de Shu...⁴³

Platón se hizo eco en *El político* de este motivo del desplazamiento en sentido contrario:

La resurrección de los muertos estaba en consonancia con el cambio cósmico, y ahora toda la creación avanza en la dirección opuesta [*Polit.*, 271b].

Esta filosofía, propia de una «restaurada Edad de Oro» y del «ejercitarse para ofrecer las razones apropiadas y entender las razones de cada cosa» (*ibid.*, 286a), deriva de la escatología solar y del «arte regio» del renacimiento espiritual.

El alma está en el intelecto (*noûs*) porque éste es el *arché* del alma, y a través del ardiente proceso del renacer el alma deviene *noûs*. El alma habita en tres reinos: (1) el mundo sensible (*aisthetós kósmos*), (2) el dominio intermedio de la Duat y (3) el mundo inteligible, el Cielo.

Aunque la separación del alma respecto del cuerpo es una de las principales prescripciones metafísicas y éticas que nos han legado los neoplatónicos, no se limita necesariamente al momento de la muerte. La «separación filosófica» (análoga a la practicada por el sacerdote real y los sabios egipcios) es una etapa orientada al acto de unión con el reino inteligible, es decir, con «la salida al Día» o con el renacimiento solar. Mediante ritos sagrados, estados contemplativos y ejercicios espirituales (la *prâxis* filosófica), el alma es capaz de separarse del cuerpo por sí sola antes de que el cuerpo se separe del alma en el momento de su muerte física. La separación y ascenso del alma se puede conseguir durante esta vida y consiste en vivir la vida del hombre interior, volviéndose hacia el propio corazón-intelecto.

En virtud de que las actividades inferiores del hombre son un mero sucedáneo o imagen de la suprema Identidad divina (del mismo modo que todo *ba* es una manifestación inferior del supremo *Ba* divino), la ascensión espiritual entraña que la elevada posición del alma desencarnada y regenerada ayude a conducir, transformar y asimilar el cuerpo-momia, que en ese instante revelará su aspecto luminoso e inteligible. Porfirio sentencia que la constitución (*schêsis*) del cuerpo se concreta en el Hades por medio de la impronta del *eîdos* (imagen, *simulacrum*) sobre el *pneûma* por acción de la *phantasía* (*Sent.*, 32). Dice Porfirio que, para el alma, estar en el Hades es

presidir una imagen cuya naturaleza consiste en estar en un lugar y tener una oscura forma hipostática de existencia. De ahí que, siendo el reino subterráneo un lugar oscuro, el alma, sin separarse de la existencia, descienda al Hades cuando se apega a alguna imagen. [...] con el poder de la imaginación, [el alma] imprime una forma en el *pneûma* y, de este modo, adquiere esa imagen. Se dice que el alma está en el Hades porque el *pneûma* que la rodea tiene una naturaleza oscura e informe [...]. Esto no implica que la esencia del alma cambie de sitio o esté en algún lugar, sino que supone el reconocimiento de que el alma toma contacto con los hábitos de los cuerpos, cuya naturaleza los impulsa a cambiar de lugar [...]. Por tanto, cuando el alma alcance un estado de pureza superior, se unirá a un cuerpo más próximo a la naturaleza inmaterial, es decir, a un cuerpo etéreo. El alma recibe un cuerpo solar cuando desciende de los desarrollos de la razón a la imaginación. Si el alma [...] se enamora de las formas, adopta un cuerpo lunar [*ibid.*].⁴⁴

El *Libro de las puertas* (utilizado en las tumbas reales del período ramésida), donde se enfatiza «el tránsito ritual» y se menciona el conocimiento sólo en relación con el acto de las ofrendas, confirma que «aquellos que conocen a Ra» (*rejyn Ra*) son los iniciados sobre la tierra, aunque sus *aju* ya se encuentran en un lugar retirado del bello Occidente. En este texto, justo antes de la hora sexta se describe el Juicio de los Muertos: una Enéada de iniciados que ya han sido justificados (*maajeru*) están en pie sobre los escalones, mientras que sus partes inferiores e irracionales (los «enemigos») se ubican en el Sitio de la Aniquilación. Esta justificación se considera una condición necesaria previa a la unión entre el *ba* solar y su imagen osírica durante esta sexta hora de la noche. Las momias de los iniciados, o de

los difuntos, yacen en una cama con forma de serpiente: participan en la unión arquetípica entre Ra y Osiris, que concluye con la resurrección espiritual y la restauración de la naturaleza inteligible primigenia. Los seres humanos que han sido tragados por un Apep en forma de cuerda (la ignorante naturaleza mortal) alzan ahora la cabeza al salir del cuerpo de la serpiente. También se representa el Lago de Fuego, circular y habitado por un ureo.

El poder creador e iluminador de Ra se simboliza a veces con el cetro de Atum. En cuanto Intelecto divino, Ra equivale al *Buddhi*, que deriva de la raíz sánscrita *budh-*, «despertar», y se distingue con toda claridad de *manas*, la inteligencia discursiva situada entre los sentidos y el *buddhi*. El mundo de las Formas platónicas, o el reino de radiante luminosidad idéntico a la fuente arquetípica del ser, es decir, Atum-Ra, es un objeto de experiencia mística. Al igual que el *Noûs* plotiniano, «puede ser comparado con una esfera viviente [...]; con un globo de deslumbrantes rostros de los que emanan rostros vivientes; con la unidad de las almas, de todas las almas puras [...]; con el Intelecto entronizado sobre todas las cosas...» (*Enn.*, VI, 7, 15, 24-29).

La *nóesis* (intelección) que se ocupa de las Formas, o *luc-es-aju*, es ofrecida por Ra como un acto de gracia iluminadora. Esta iluminación es sinónimo de la unidad del Ojo de Ra y de su receptáculo. El objetivo de Ra en la Duat es centrar la mirada en su propio cadáver y propiciar la resurrección de Osiris-Amenrenf, «aquel cuyo nombre está oculto». El cuerpo de Osiris aparece en ocasiones yaciendo en su sarcófago rodeado por el uroboros. La bola solar empujada por el escarabajo contiene a Osiris y a Ra, y al término de la unión de estos dioses en la Duat, Ra emerge de la bola con la forma de una cabeza de carnero.

Este patrón de unificación y regeneración se repite en los distintos niveles del ser. El sarcófago y la tumba se asemejan al templo: un lugar en el que los dioses se revelan, pues el templo, de por sí, evoca la forma de un dios. Las actividades constructoras, las acciones litúrgicas y los actos de contemplación teogónica están interrelacionados. Las invocaciones rituales propician la aparición del dios (*ad jai*) conminándolo a que salga de su estado oculto en la oscuridad primordial, la tumba, o en la nave escondida (*sheta*) de la «piedra negra» (*iner kem*). Así, a través de los ritos *peri* y *jai*, la deidad se manifiesta a la luz del día y, del mismo modo, el iniciado ya transformado emerge de la Duat osírica. El iniciado, equivalente al rey, se convierte en el Señor de los rituales (*neb irit ijet*), esto es, en aquel que crea y mantiene la vida divina. Su cuerpo será el sarcófago (*anj*) y el templo. Dice Ragnhild B. Finnestad:

El efecto de la unión entre el *ba* de la divinidad y su templo es que todos los dioses se verán en esa luminosidad y adquirirán existencia en esa teofanía. El mitologema del *ba* que escapa volando del inframundo y extiende su luz en la habitación cósmica representa el advenimiento de esta unión con las formas divinas del cosmos, entre las que, además de la figura del Disco Alado —tallado sobre los umbrales que jalonan su trayecto—, se cuentan las formas de todos los dioses: éstos cobran existencia a través de la luz del *ba* y adquieren forma a partir de esta luz, manifestando la diversidad de su ser. El acto de unificación del creador viene a significar que éste se comunica consigo mismo; los dioses reciben su *ba* como la capacidad de la luz manifiesta en el disco solar, la cual constituye el poder de aparecer a partir de la oscuridad del inframundo.⁴⁵

En el libro *Oraciones al Unificado en el Occidente*, o *Libro de oraciones a Ra en el Occidente*, también citado con el título de *Letanía a Ra*, se nombran setenta y cuatro de sus divinas manifestaciones (*jeperu*), así como setenta y cinco invocaciones. Se hace hincapié en la unión entre Ra y Osiris, por lo que los nombres y las figuras que se describen aluden a las formas principales de Ra en la Duat. Ra es simbolizado por un ave migratoria que entra en la Duat; a los iniciados en los misterios, esta imagen les sirve de paradigma del renacer. Por eso el iniciado gnóstico, o el difunto, habrá de confirmar su profundo conocimiento de las manifestaciones de Ra en el nivel psíquico de Osiris, tanto de sus formas como de sus nombres.

Este conocimiento muestra los caminos ocultos que conducen a la unión. El gnóstico comprende la verdadera relación que hay entre los arquetipos y sus imágenes: su propio *ba* es una imagen de Ra (el Intelecto demiúrgico) y del *Ba* de éste (la parte intelectual del Alma Universal). Invoca al misterioso Sol nocturno, como hace Lucio (el iniciado en los misterios de Isis en la obra de Apuleyo) cuando a medianoche tiene la visión del Sol irradiando su deslumbrante luz (*nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*; *Metam.*, XI, 23, 7). Esta invocación es la que le permite encontrarse con Nun, Ra y su *Ba* divino.

El descenso ritual (*katábasis*) a la Duat puede experimentarse internamente o representarse como el descenso a una cripta o a una tumba, con frecuencia equiparada al «libro» divino que contiene el conocimiento esotérico (*rej*) de las teofanías solares y de la vida eterna. A través de este *descensus ad inferos* se experimentan las consiguientes transformaciones y se tienen los oportunos encuentros «cara a cara» con los dioses durante el proceso de realización de la propia identidad divina: «Yo soy uno de los tuyos».

El iniciado se iguala tanto con el cadáver como con el *ba* del Unificado, Osiris-Ra, y en última instancia se asimilará con el Intelecto divino. Sus miembros serán deificados y se convertirá en «un dios completo» que tendrá ocasión de afirmar este milagro espiritual proclamando triunfalmente: «Yo soy Ra».

Capítulo 13

El trabajo alquímico interior y el regreso a uno mismo

El regreso al Principio solar es «el regreso a uno mismo» (*he epistrophé pros heautón*), al autoconocimiento del *Noûs*, que no es el conocimiento de un ego privado sino el de las Formas luminosas. Los modos de cognición se corresponden con los grados de la realidad. Y, al igual que las Formas son los paradigmas de sus ulteriores imágenes, el *Noûs* es el paradigma de todos los modos de cognición. En cierto sentido, todo conocimiento es conocimiento de Ra, aunque se manifieste en una jerarquía de diferentes modos y gradaciones. La razón es que todas las cosas o son inteligibles (*noetá*) o son objetos del pensamiento discursivo (*dianoetá*), cuyos objetos son las imágenes (*eikónes*) de los inteligibles, u objetos perceptibles (*aisthetá*), que en sí son imágenes del pensamiento discursivo (*Anon. Proleg.*, VIII).

No obstante, como Titus Burckhardt señaló con respecto al reflejo de las realidades arquetípicas en los niveles inferiores del ser, «la imaginación posee cierta ventaja sobre el pensamiento abstracto», porque «es capaz de hacer múltiples interpretaciones» y «se apoya en la correspondencia

inversa que existe entre el reino de los cuerpos y el de los espíritus». ⁴⁶ El conocimiento de uno mismo al que nos exhorta el oráculo délfico es una actividad autorreflexiva por la que el alma se vuelve consciente de su esencia inmortal (Damascio, *In Phaedr.*, 176, 6; Olimpiodoro, *In Alcib.*, I, 8, 15-9, 19). De acuerdo con la exposición de Proclo, se trata del conocimiento de las Formas trascendentes, en el sentido de «exentas» (*exereména*) de cualquier sujeto, por lo que son «incognoscibles» para todo sujeto pensante salvo para el corazón-intelecto, el cual es inalcanzable para los receptores inferiores (*In Parm.*, 949, 13-28).

Hay diferentes tipos y grados de trascendencia, y una unidad dual para cada clase de pluralidad: para la inmanente y para la trascendente. Según Lucas Siorvanes, el término latino *transcendere* fue acuñado a partir del griego *metábasis*, «desplazamiento» o «transición», a su vez relacionado con *epékeina*, «al otro lado», «más allá» (Platón, *Rep.*, 509b). ⁴⁷

El conocimiento de uno mismo hace referencia a lo que está en lo alto, en el reino de los arquetipos, ya que el efecto está contenido en la causa y al conocer la causa uno deberá conocer también el efecto. Por tanto, la autorreflexión constituye un regreso a la propia fuente, y la idea de *imago dei* (para los egipcios, *tut neter*) nos ofrece el sustento metafísico necesario para la *epistrophé pros heautón*, el regreso a la verdadera y divina Identidad de uno mismo. Para Proclo, el alma no es una entidad viva, es la propia vida con la capacidad de conocerse a sí misma; en consecuencia, se puede decir que la *gnôsis* es en sí una forma de vida, una actividad autorreflexiva que sólo pertenece a las entidades incorpóreas (*Elem. theol.*, 187).

La imaginación refleja a modo de espejo imágenes procedentes de un nivel ontológico superior cuya visión o con-

templación hace que el alma se vuelva hacia ese nivel más elevado.⁴⁸ Dice Proclo:

Igual que la naturaleza muestra un carácter creativo con respecto a las figuras visibles, así el alma, ejercitando su capacidad de conocer [*katá to gnostikôn energoûsa*], proyecta sobre la imaginación, como sobre un espejo, los principios de las figuras [*toús ton schematón lógous*]; y la imaginación, al recibir en forma de imágenes estos reflejos de las ideas contenidas en el alma, ofrece a ésta la oportunidad de volverse hacia su interior a partir de tales imágenes [*ton eidólon*] y, de este modo, observarse a sí misma. Es como si un hombre, al mirarse en un espejo y maravillarse del poder de la naturaleza y de su propia apariencia [*morphén heautón*], deseara contemplarse directamente y gozar del poder de ser a un tiempo el que ve y el objeto visto [*In Euclid.*, 141, 2 y sigs.].

Nos encontramos aquí con una jerarquía del conocimiento. Incluso al observar las realidades naturales es posible detectar un desplazamiento (*metábasis*) y una ascensión del estado corpóreo al incorpóreo, porque los cuerpos percibidos por los sentidos corporales pertenecen, desde un punto de vista analítico, a un rango distinto al de sus cualidades físicas. Alguien preocupado en trasladar su atención a las Formas partiendo de los objetos de los sentidos deberá renunciar a la opinión (*dóxa*) y establecer el intelecto «como guía en el camino», y contemplar cada Forma desconectada de cualquier realidad sensible. No en vano, la fe teúrgica trasciende la razón discursiva y el intelecto. Así pues, según Proclo, las almas que han de ser aupadas muestran una predisposición a participar en la divinidad y necesitan la colaboración de los dáimones para ascender. En virtud de dicha colaboración (ya que en todo lugar lo

imperfecto se une a lo perfecto por medio de su adecuación a los dones daimónicos), estas almas son elevadas a causas más divinas completamente separadas del cuerpo (*In Parm.*, 666-668).

Esta separación del *ba* respecto del cuerpo está implícita en la breve invocación a Sokar que aparece en el *Libro de los muertos* (*BD*, 74). El alma del difunto ya liberada de su cuerpo terrestre luce en el cielo y asciende por la luz solar mientras su cuerpo permanece inerte. Alison Roberts subraya que esta experiencia extracorpórea (celebrada con danzas rituales y cantos a Hathor) libera ciertos poderes sobrenaturales capaces de regenerar una existencia nuevamente inserta en el circuito solar:

Así como una planta viva nace de una semilla en apariencia carente de vida y así como Horus nace de Osiris, el *ba* se eleva desde un cuerpo que ahora se ve como un cadáver sin vida.⁴⁹

Según Roberts, esta liberación también se celebra en el bello canto del Ritual a los Ancestros, con el que se acompaña el servicio del faraón en los altares del sol en Heliópolis. Con este «Ritual a los Ancestros», Roberts se refiere a una ceremonia de la XIX dinastía, también llamada «Ritual de Amenhotep I», en honor de los gobernantes del pasado. Esta ceremonia representaba el tránsito en tres etapas hacia el renacimiento, consistente en (1) la reintegración o renovación cültica del cuerpo, (2) la regeneración de la vida en el reino del corazón y (3) el servicio de Osiris que conduce al renacimiento cósmico en Heliópolis.⁵⁰

Ésta es la travesía siete veces transformadora, llevada a término de acuerdo con ciertos patrones teológicos fijos. La misma estructura arquetípica se repite de numerosas maneras en el diseño arquitectónico de los templos del Reino

Nuevo y en el viaje de muerte y renacimiento a través del cuerpo de Nut, tal y como se describe en el *Libro de la noche* e incluso en las composiciones de la teología menfita. El tránsito por las doce horas detallado en el *Libro de la noche* (en la tumba de Ramsés VI se encuentran dos versiones completas de este texto) significa la recreación del mundo y la liberación espiritual del iniciado.

El iniciado viaja a través de los órganos internos de Nut, la diosa del cielo, mientras busca el ardiente corazón-intelecto. El macrocósmico cuerpo divino de Nut se relaciona con la estructura microcósmica del cuerpo del iniciado. Semejante al *sādhaka* tántrico, el «viajero» recuerda a un instrumento afinado con sumo cuidado: los rituales de visualización, junto con ejercicios relativos a la respiración, activan el poder serpentino de elevación propio de Hathor. Parecidos a los chakras tántricos creados por las visualizaciones yóguicas, los órganos internos de Nut, en correspondencia con las diferentes horas nocturnas y los diferentes *jeperu* de Ra, son imaginados y experimentados a lo largo de esta odisea interior que conduce de la tumba a la inmortalidad solar.

La purificación mental consiste principalmente en meditar sobre las *seshemu* (imágenes ocultas imbuidas de un sutil poder transformador) y visualizarlas, en especial identificando cada uno de los miembros del cuerpo del iniciado con los *neteru* y con los demás elementos constitutivos del cuerpo divino de la deidad que le corresponda. Al contrario que la filosófica *theoría* griega, dependiente del razonamiento discursivo y dialéctico, al menos en los niveles inferiores de la *anábasis* del alma, la *theoría* egipcia se basa en el poder transformador de la imaginación, guiada por un razonamiento teológico que sigue patrones arquetípicos. Las imágenes se consideran vehículos del poder serpentino

de Hathor-Sejmet, no meros simulacros ilusorios (medios del engaño ontológico).

El ejercicio de concentrarse en las representaciones gráficas de una deidad, en sus jeroglíficos y sus nombres-*heka* relacionados, es parte de una disciplina espiritual inseparable de los ritos sagrados. Esta *theoría* egipcia consiste en la contemplación de la dinámica constelación divina que se percibe mediante imágenes mentales y naturales, o en la de la deidad de la que uno sea devoto, reconociendo en ésta la propia Identidad. El transformador ritual interior, apoyado en los nombres divinos y en la visualización de símbolos, constituye una catarsis progresiva destinada a la creación del luminoso cuerpo dorado (*sah*, análogo al *diviya-deha* tántrico) y a la trascendencia del ego. Esto implica ir más allá del confinamiento autoimpuesto dentro de un cuerpo mortal en el mundo finito, es decir, pasar del desorden irracional (*isefet*) y el desequilibrio al orden racional (*maat*) y al equilibrio trascendente entre *péras* y *apeiría*, esto es, entre las fuerzas de Horus y las de Seth.

El trabajo alquímico interior consiste en una correcta reorganización de los poderes divinos a través de símbolos e imágenes. Se emplean los medios de la analogía para describir las relaciones entre *eikónes* y *paradeigmata*. La tumba microcósmica (o el horizonte de la propia consciencia psicosomática) se convierte en el campo de batalla entre Ra y Apep. La batalla en sí es comparable al juego semiótico que se desarrolla entre los elementos transformados (los vivos) y los elementos malditos (los muertos) de uno mismo. La muerte del Sol y la travesía del renacer a través de las doce horas de la noche no sólo sirven de modelo para la alquimia interior de la consciencia humana, sino que también pueden considerarse un viaje simbólico por los doce meses del ciclo anual y sus festividades. Dice Alison Roberts:

Esta travesía nocturna es uno de los hondos procesos fundamentales que subyacen a la mitología, la liturgia, el ritual y la arquitectura sagrada durante el Reino Nuevo. Aquí, las doce horas de la noche cósmica se trasponen ritualmente a siete estados de transformación materializados en un templo tripartito.¹¹

La totalidad del curso de Ra comprende los tres reinos divinos: las Aguas primordiales, el cosmos inteligible y la Duat. Éstos se corresponden de manera aproximada con el Uno (Nun), el Intelecto y el Alma de los neoplatónicos. Es con la ayuda de Nun, o de un Sobek con cabeza de cocodrilo, como el Sol nocturno (símbolo del intelecto en potencia) llega a realizarse en la figura de un escarabajo o de un niño. Según el *Libro de la noche*, el renacimiento solar sucede entre las caderas de Nut, cuando el *ba* llega a la hora duodécima, llamada «La que observa la belleza de Ra». Este renacimiento se describe como la apertura de una bola de arcilla modelada por el artesano, o de la caverna «para aquellos que están en Nun» (BD, 67). De este modo, la tumba se relaciona simbólicamente con la Realidad inefable más elevada, fuente suprema de toda vida e inteligencia.

Esta idea resuena en la literatura alquímica grecoegipcia; por ejemplo, en el tratado para la fabricación de oro atribuido a Cleopatra. Ostanes y otros filósofos pidieron a Cleopatra que les dijera

cómo lo más elevado desciende hasta lo más bajo y cómo lo más bajo se alza hasta lo más elevado y se une a éste [...], cómo las benditas aguas visitan los cuerpos yacentes en el Hades, encadenados y afligidos en la oscuridad, y cómo la Medicina de la Vida los alcanza y los revive...¹²

Los cuerpos muertos en sus tumbas son como las estrellas ocultas por setenta días en la Casa de Geb o en la Duat con el único fin de ser regeneradas allí. La unión de los *ba* con sus cuerpos en la Duat es resultado de la paradigmática unión entre Ra y Osiris seguida por el milagro del renacimiento a través de la puerta «de la entrada misteriosa».

Este enigmático amanecer es el *télos* de la filosofía. Sólo el alma que haya practicado con éxito la filosofía será pura cuando abandone el cuerpo y podrá llegar hasta la naturaleza divina, según Platón (*Phaed.*, 82bc). El alma del filósofo se dirige a un lugar invisible, puro y glorioso, «ante la presencia de Dios, bueno y sabio»; este camino hacia el verdadero Hades está reservado «al amante de la sabiduría» (*ibid.*, 82c).

En consecuencia, Cleopatra habla de las milagrosas aguas (afines a las vivificantes aguas del Nilo) que son capaces de despertar los cuerpos y los espíritus aprisionados en sus tumbas. En poco tiempo, éstos crecen y se alzan investidos de colores gloriosos como las flores en primavera. No madurarán hasta que el fuego los haya puesto a prueba. Pero

cuando la tumba se abre, salen del Hades igual que recién nacidos del vientre.⁵³

Los practicantes de la alquimia llaman «filosofía» a su arte, que consiste en un proceso de muerte y resurrección modelado sobre los antiguos «misterios de la Piedra» y del «vuelo del Horus Dorado». Sin embargo, el principal patrón alquímico procede directamente de los *Libros del Otro Mundo* del Reino Nuevo, los textos en los que se describen las secretas *seshemu* de la tumba-templo, la separación «filosófica» del *ba* y su transformación y milagrosa unión con el cuerpo momificado. Esta unión significa la renovación del

intelecto solar simbolizado ahora por la luz dorada. Así, el alma regia (la más perfecta de todas), convertida en *aj*, entra en el Día del reino inteligible, mientras que Osiris, aunque animado, debe permanecer en el reino psíquico de la Duat.

La tumba funciona como un templo, y todo templo se convierte durante las horas de la noche en el *set-amen*, el lugar de oscuridad trascendente donde el dios ha escondido su sagrada forma de manera que nadie pueda conocerlo o verlo antes de su venida al ser. Es el lugar donde se produce la transición de la vida latente a la vida manifiesta. Ragnhild B. Finnestad lo argumenta del siguiente modo:

En el estado *sheta*, la muerte es la vida; en la tumba hay también una salida [*prj*] análoga a la del templo; la función de la tumba es pareja a la del templo: la tumba es el lugar de la vida latente del difunto, el lugar del mundo oculto por el que sale su *ba*. Al igual que el templo, la tumba es también un lugar de *unión* con el sol: el sol se une con los relieves o con las pinturas que representan el mundo en la cámara cuando la tumba se abre y la vida cósmica de la persona fallecida emerge a la existencia. El difunto tiene en su tumba cósmica hasta una estatua en la que habita su vida-*ka*.¹⁴

Capítulo 14

Metafísica del corazón

El corazón (*ab*, *ib*) desempeña un papel fundamental en la transformación del alma y en sus esfuerzos por consumir el perfecto estado áureo. De acuerdo con Esteban de Alejandría:

Debemos despojar la materia de sus cualidades para llegar a la perfección; porque el propósito de la filosofía [entiéndase alquimia] es la separación del alma respecto del cuerpo y la disolución de los cuerpos.⁵⁵

El corazón era el asiento del intelecto dentro del microcosmos humano y se comparaba a menudo con el ser de uno mismo. Dado que contenía la vida y la inteligencia individual, su jeroglífico tenía forma de vasija (o de vaso alquímico) y en los amuletos del corazón que envolvían la momia se tallaban escarabajos. Cabe añadir que, pesado en relación con la pluma de *maat* ante el trono de Osiris, se trataba del único órgano que se dejaba en el interior del cuerpo momificado.

El Corazón de Atum es la verdadera fuente de su actividad, por la que se crea la Enéada divina. El llameante Ojo de Ra (Hathor-Sejmet) mora en el corazón del macrocosmos, mientras que el microcósmico corazón-intelecto (*noûs*) no es sino el ojo del alma. Plotino acentúa la trascendencia del *noûs* y lo describe como el *basileús* (el faraón, el rey) hacia el que nos volvemos. Uno deviene *noûs* cuando abandona todas las otras fases y dirige la mirada al *noûs* por los medios del *noûs*, es decir; a través del Ojo íntegro e intacto de Horus. Martin Lings habla de la apertura del Ojo del Corazón como la apertura interior con la que se distingue al santo del hombre común:

La importancia de esta apertura interior puede entenderse a través de las relaciones entre el sol y la luna, que simbolizan respectivamente el Espíritu y el Corazón: igual que la luna mira en dirección al sol y transmite algo de su irradiación reflejada a la oscuridad de la noche, así el Corazón transmite la luz del Espíritu a la noche del alma. El propio Espíritu permanece abierto a la Fuente Suprema de toda luz y, de este modo, propicia la continuidad entre las Cualidades Divinas y el alma de aquel cuyo corazón está despierto.¹⁶

El ojo (*udyat*) derecho se corresponde con el del sol, el Ojo de Ra, y el izquierdo, con el de la luna, el Ojo de Horus. El Ojo de Horus (o Thot) restaurado es el espejo del intelecto iluminado por el más elevado Intelecto paterno, así como el símbolo de las ofrendas. Para los egipcios, los órganos corporales funcionan sólo porque el corazón «habla desde el vaso de cada miembro» y les ordena que funcionen. Seyyed Hossein Nasr considera que el corazón es el centro del microcosmos humano y, por tanto, la sede de los sentimientos, de la voluntad y «del Intelecto por el

que todas las cosas fueron hechas». Debemos a Nasr el intento de vincular la palabra inglesa *heart* [corazón] (*hrdaya* en sánscrito, *kardía* en griego y *cordis* en latín) con la raíz *hrd* o *krd*, que, «al igual que sucede con el Horus egipcio, entraña el centro del mundo». ⁵⁷

La inteligencia del corazón nunca está separada ni de la fe ni del amor, y deberíamos reconocer en ella un reflejo microcósmico o una de las prolongaciones de la inteligencia divina, o de la luz noética de Ra. La centralidad del corazón-intelecto es la de Horus y la de su ejemplar *imago dei*, el faraón reinante, el Corazón, presencia de Sia y Hu en todos los corazones de Egipto. Hathor es la «Casa de Horus» (*Het Heru*) y el poder (*śakti*) del corazón.

Jan Assmann distingue tres momentos históricos principales de lo que podemos llamar «metafísica del corazón» en Egipto. Sin embargo, los diferentes aspectos, modos y actitudes paradigmáticas de carácter histórico propios de la hermenéutica espiritual relativa a un marco interpretativo concreto no pueden conducirnos a la falsa convicción, expresada por Jean-Pierre Vernant, de que «no existe tal cosa como una pura mente en sí» ⁵⁸ o una inteligencia en esencia ajena a las imposiciones de los condicionantes históricos, psicológicos y sociales. Jan Assmann menciona (1) el ideal del «individuo guiado por el rey», propio del Reino Antiguo, según el cual el corazón del faraón piensa y proyecta para todos; (2) el ideal del «individuo guiado por el corazón», propio del Reino Medio, según el cual el corazón colmado de *maat* y fundamentado en el mérito personal propicia una vida en armonía con los dioses que trascienden la muerte, y (3) el ideal del «corazón guiado por dios», propio del Reino Nuevo, según el cual se toma la voluntad de Dios como guía hacia Él. ⁵⁹

La pasión y resurrección de Osiris estaban en su origen reservadas al iniciado real, que, al igual que el *ba* de Osiris, iluminado y despierto, se transformaba en una estrella o en un arquetipo inteligible. El iniciado, o su alma en tránsito, representa el rol de Horus en sus inicios. Horus «el Sanador» es el médico de Osiris: armado con la sabiduría terapéutica de Thot, restaura el desmembrado Ojo divino o el Corazón semejante a un espejo. Se trata de una especie de «reintegración filosófica». El rol de Horus concluye cuando Osiris comienza a revivir y el iniciado se identifica con el propio Osiris ya preparado para unirse con Ra.

Assmann argumenta que el advenimiento del «osirismo popular» del Reino Medio «abrió de par en par un nuevo camino de salvación por encima y más allá de la ruta lítica de Imhotep»,⁶⁰ porque la «verdadera tumba» se igualó en ese momento a la virtud de uno, que se construía conociendo la verdad y haciendo lo correcto. El Juicio en la Duat ya no tenía como modelo los tribunales terrestres, sino los rituales de iniciación con los que se ponía a prueba y se purificaba.⁶¹

En el Egipto del Reino Nuevo, las enseñanzas esotéricas relativas al corazón-intelecto se establecieron explícitamente y se popularizaron como la doctrina de «llevar a Dios en el propio corazón», lo que implicaba la extensión de la piedad y la devoción personal a todos los aspectos de la vida. Así, en lugar de las impersonales normas de *maat*, fundamento del orden y la justicia inmanentes, se enfatizaba la voluntad personal de Dios. De este modo, las enseñanzas de Amenemope del período ramésida aconsejaban al individuo mantener firme el corazón y reconocer en el *lógos* el timón de la barca y en el Dios de Todo a su timonel (XX, 3-6). En este período, los piadosos con el «corazón guiado por Dios» no buscaban protección entre los hombres, pues

veían en Amón a su único protector. Estos individuos eran los *fuqara*, «los pobres», pero en un sentido especial, pues reemplazaban el servicio al faraón por el servicio y la lealtad a Dios.

La piedad se afirmaba en el «silencio» interior y no en *maat*, base del orden y la justicia social. Así pues, este silencio metafísico se convertirá en la principal virtud de los piadosos y silenciosos hombres contemplativos, sometidos a la voluntad de Dios. Esta actitud es un prototipo, distante en el tiempo, del silencio y la introspección de los pitagóricos. El misticismo del corazón-intelecto entraña la dialéctica interior-exterior; apela a la inmanente presencia divina y al ocultamiento del *deus invisibilis* que sobrepasa todo posible conocimiento, sea humano o divino. Dice el silencioso devoto:

Tú eres Amón, Señor del silencio,
que acudes a la llamada de los puros.⁶²

El Señor es conocido por su misericordia. Sin embargo, sólo se muestra próximo a «aquel que ha encontrado su boca, pero está abierto al silencio». Sólo el hombre silencioso encuentra el pozo de Thot en el desierto de esta vida terrenal. De cualquier otra forma, el dulce brote de la inmortalidad se mantendrá oculto y más allá de nuestro alcance. El lenguaje tiene su origen en el silencio sagrado y regresa a este silencio, como Seyyed Hossein Nasr hizo notar al ocuparse del ojo del conocimiento, al que los sufíes llaman «el ojo del corazón» (*'ayn al-qalb*).⁶³

Capítulo 15

El entendimiento del alma y del cuerpo

A través de los círculos órficos, báquicos y pitagóricos, las doctrinas egipcias de (1) la *imago dei*, (2) el corazón-intelecto, (3) el desmembramiento y la reconstrucción de la «dorada» naturaleza primordial de uno mismo, (4) la separación del alma inmortal respecto del cuerpo y (5) la unión con el Principio divino se transmitieron al mundo helénico, donde fueron transformadas, adaptadas y racionalizadas. Aquellos cultos esotéricos elaboraron doctrinas sobre la inmortalidad del alma (en las que ésta se separa del cuerpo, considerado una tumba o un receptáculo, *hypodoché*, para el alma) que Platón tomó y trasladó al campo de la filosofía: tales enseñanzas están presentes, por ejemplo, en la teoría de las Ideas, en la concepción de la filosofía como preparación para la muerte y en la descripción del ascenso al *hyperouránios tópos*.

La radical afirmación de la existencia de un elemento inmortal y divino dentro de nosotros, que marcó un punto de inflexión o de ruptura en la cultura helénica, se basa en una reinterpretación creativa de los ritos, símbolos e iniciaciones

de carácter metafísico de los egipcios, mezclada con ideas científicas y religiosas procedentes de Asiria, Babilonia, Fenicia, Persia y la India. Hay claros paralelismos estructurales entre los textos egipcios, órficos y upanisádicos.

La purificación, concentración y separación del alma en el pitagorismo siempre conlleva una *anámnesis*, la cual es nada menos que una rememoración de la fuente divina y de la verdadera identidad noética del alma. Su *áskesis* filosófica sigue los patrones de juicio y transformación ya establecidos por la iniciación en los misterios de Osiris, orientada a la emancipación del alma en esta vida y en la Duat tras la muerte, y a su asimilación con Dios. La purificación platónica (*kátharsis*) consiste asimismo en esta separación (*to chorízein*) del alma respecto del cuerpo y en su educación para que se reorganice a partir de todas las partes corporales (*Phaed.*, 67cd). Este procedimiento filosófico o dialéctico recuerda claramente a la reconstrucción del cuerpo desmembrado de Osiris y a su unión con Ra.

En el llamado período «arcaico», posterior al período ramésida en Egipto y coincidente con la expansión neoasiria, los griegos (llamados *iawanu* por los asirios) aún no distinguían nítidamente el cuerpo del alma. Aún no disponían de un término que designara el cuerpo como una unidad orgánica, ya que *sôma* (lo mismo que su homólogo egipcio) remitía al cadáver, y *gýia*, a los miembros corporales. Según Jean-Pierre Vernant, «el cuerpo griego no era en la Antigüedad un grupo morfológico de órganos relacionados unos con otros a la manera de un dibujo anatómico», sino que más bien asumía la forma de una especie de imagen heráldica, un escudo de armas sobre el que se inscribía el estatus personal y social de cada persona por medio de rasgos emblemáticos que podían ser descifrados.⁶⁴ Incluso la belleza, entendida como una irradiación de los dioses, podía derra-

marse sobre este cuerpo desde fuera si se lo tocaba con una vara de oro (*Od.*, XVI, 173-183).

Esta transformación, llevada a cabo mediante la intervención de la «forma» divina, es análoga al luminoso descenso del *ba* sobre la estatua y es imitada en las actividades de purificación, baño, incensado y aplicación de aceites a un cuerpo que, una vez purificado de todo lo que lo hace imperfecto, deforme o sucio, pertenece a la misma categoría que la estatua del dios. Sin embargo, el cuerpo mortal se desvanece después de su muerte o del abandono de sus fuerzas vitales: sólo el *mnêma*, o *sêma*, el memorial fúnebre, se mantiene como una suerte de sustituto corporal. El cadáver (*sôma*) se pudrirá y descompondrá si la pira funeraria no lo transfiere antes a lo invisible o si el rito de embalsamamiento no lo convierte en una forma inmutable, en el bello *eîdos* osírico, el cual sirve de signo visible (*semeîon*) del cuerpo divino transformado, que se caracteriza por su cegador lustre y su exceso de luz.

Sin embargo, semejante cuerpo inteligible, oculto y «radiante de belleza inmortal» (*kállos ámbroton*) era exclusivo de los dioses griegos, fuera del alcance de los seres humanos. Los misterios egipcios de divinización sólo se introdujeron como doctrinas secretas, atractivas y a veces sospechosas, sobre la inmortalidad del alma según las cuales, al alzarnos hacia el Sol (el divino *Noûs*), podremos disolvernó en la luminosa sustancia de la Identidad original de la que derivan nuestras fragmentadas, desmembradas y caídas identidades. Esta salvación gnóstica se construye sobre una visión trascendente que va más allá de la razón, es decir, sobre la revelación iniciática del camino de «regreso a casa», hacia las «puertas del Sol» y «la otra orilla».

Los griegos del período arcaico, al igual que los egipcios, se valían del vocabulario corporal para dar expresión

a cualquier ser, con independencia de su verdadero estatus ontológico. Según la opinión académica general, la llamada «religión homérica» (interpretada literalmente y no a la luz de ciertas lecturas hermenéuticas neoplatónicas) carece de la noción «gnóstica» del *ba* inmortal y de su reunión mística con el Dios supremo. Aunque aceptáramos esta lectura, es innegable que existen llamativas similitudes con la antropología egipcia y mesopotámica anteriores al advenimiento de la metafísica pitagórica. Por ejemplo, nunca se dice que el hombre vivo posea una *psyché*, sino que esta *psyché*, como ocurre con el *ba*, sólo aparece cuando está separada del cuerpo. No obstante, los iniciados egipcios adquirirían sus *ban* a través de ritos teúrgicos, de la *áskesis*, la contemplación y la *gnôsis*. Esta adquisición precisaba de una «muerte» previa a la muerte física y del encuentro y reunión con Ra mientras uno estaba todavía vivo aquí abajo.

Capítulo 16

El regreso a casa de Odiseo

De la épica homérica se desprende con claridad que los seres humanos no tienen *psyché* mientras viven, pero que una vez muertos se convierten en *psychai*; no en los *bau* egipcios, sino en sombras empobrecidas destinadas a la oscuridad eterna. Más que almas, son *simulacra*, fantasmas carentes de toda existencia real. Podríamos suponer que se trata de una actitud exotérica deliberadamente incompleta que hace referencia a los llamados «restos psíquicos» o «sombríos dobles» (*kau*) de los difuntos, o que bajo la superficie de los sucesos y los nombres discurre un significado más profundo. Los dos poemas épicos de Homero son sólo la parte central de un ciclo que comienza en un imaginado principio del mundo, la Edad de Oro, que da paso a la Edad Heroica. Martin Bernal, por ejemplo, sostiene que la *Odisea* es una versión griega del *Libro de los muertos* egipcio:

Así como estoy convencido de que la gran mayoría de los temas mitológicos helénicos proceden de Egipto y Fenicia, es para mí evidente que la selección y el tratamiento de estos

temas eran característicos de los griegos y, por tanto, conforman un reflejo de su sociedad.⁶⁵

Stephen R. Hill, que fundamenta su interpretación en los conceptos de *stoicheía* y *dhātu*, es decir, en las raíces universales de toda materia constitutiva y todo lenguaje (pues todo en la creación comienza con la semilla *dhātu*, sólo audible para el Ātman en el reino noético, aunque su *spḥoṭa* —su estallido expansivo— produce un universo entero), dice que la *Odisea* en su totalidad puede interpretarse como la historia de un hombre que ha sido despojado de todo a lo largo del proceso de «rendirse a sí mismo». Tanto Rāma, el héroe principal del *Rāmāyaṇa*, como Odiseo han de aprender a «rendirse a sí mismos» antes de poder reunirse con su verdadero poder creador, representado respectivamente por Sītā y Penélope.⁶⁶ Desde este punto de vista, la vuelta a casa de Odiseo sería un tránsito iniciático jalonado de pruebas, transformaciones y encuentros con poderes divinos, para concluir con el regreso último al *Noūs* paterno.

Titus Burckhardt se apoya en la exégesis de Porfirio para argumentar que Penélope, como devota esposa del espíritu, representa el alma en su pureza original: el hecho de que teja su vestido nupcial durante el día y lo deshaga cada noche es una muestra de que su naturaleza guarda relación con la sustancia universal, *phýsis* o *māyā*.⁶⁷ En palabras de Burckhardt:

Todo camino que conduzca a la realización espiritual requerirá de cada hombre que lo transite el despojamiento de su habitual y ordinario ego con el fin de poder llegar a ser verdaderamente «él mismo»; una transformación que no se da sin el sacrificio de las aparentes riquezas y las vanas pretensiones, y que, por tanto, exige la humillación...⁶⁸

El mundo de la *Iliada* y la *Odisea* simboliza para ciertos filósofos helénicos el ascenso dialéctico del alma. Homero, siendo él mismo un filósofo, oculta las realidades espirituales; en vez de mencionarlas directamente, las expresa mediante acertijos (*di' ainigmáton*). Sus poemas admiten múltiples niveles de significado sin contradicción entre sí. Numenio y Porfirio, por ejemplo, ven en Odiseo el símbolo del hombre que trata de escapar del reino del devenir (*génesis*) y consigue llegar a un lugar inteligible en el que no hay ni la más mínima memoria del universo físico.

Durante sus errancias por el reino de Poseidón (equivalente al *St* egipcio, transcrito al griego como *Seth* y al acadio como *Sutekké*), Odiseo ha de enfrentarse a doce obstáculos mayores que no son sino las pruebas y fases espirituales de su transformación interior, parejas a las doce horas de la travesía nocturna del Sol por la Duat egipcia. Los comentaristas bizantinos de Homero pensaban que la línea 284 del libro XXIII (concerniente al relato que hace Odiseo a Penélope de la profecía de Tiresias) era el último verso de la *Odisea*. La completa ignorancia de los trabajos materiales podría ser el signo que marca el final del viaje de Odiseo por el oscuro y tormentoso mar de la generación: la rendición última y el regreso al Intelecto divino podría haberse consumado cuando un caminante, al ver el remo de Odiseo, lo toma por una herramienta para aventar.

Hill considera que la herramienta para aventar es «equivalente al símbolo de las orejas de Gañesa, que mantienen alejadas del alma las palabras de los necios, que nunca dicen la verdad».⁶⁹ La naturaleza de la muerte profetizada a Odiseo es muy próxima a la descripción que hace Hesíodo de la muerte en la Edad de Oro, que no es sino el bienaventurado regreso (*pralaya*) al Creador, o más bien a Su *saccidānanda*: «aquello que es» (*sat*, el Ser), «la consciencia de aquello

que es» (*cit*, el Intelecto) y «la felicidad de la consciencia de aquello que es» (*ānanda*, la Vida gozosa).^{7o} Lo cual se corresponde con la tríada de Atum-Tefnut/Maat-Shu/Anj en la teología heliopolitana.

El nombre del principal pretendiente de la esposa de Odiseo (*Penelópeia*, que, al igual que el nombre de la diosa egipcia Neit, significa «tejedora»), Antínoo (*Antínoos*), puede ser descifrado como «opuesto a la inteligencia». Al final, Antínoo es asesinado por Odiseo, aunque en un estado primitivo de su viaje la vida de los sentidos ha de trascenderse por la contemplación, no por la violencia. Así lo interpreta Porfirio, para quien los cíclopes son la parte de Odiseo de la que el héroe trata de escapar desesperadamente, siendo incapaz de hacerlo antes de que se produzca la integración espiritual de los opuestos. Sin embargo, Odiseo irá perdiendo a todos sus «necios» (*népioi*) compañeros de viaje hasta su regreso a Ítaca en soledad.

Capítulo 17

Del fantasma homérico al alma inmortal de Platón

De acuerdo con la interpretación de Porfirio, Homero visualizó tres lugares en los que las almas pueden vivir: en el reino físico de aquí abajo; en los Campos Elíseos (identificados con la porción de luna iluminada por el sol), análogos a los Campos de Juncos de Osiris, *Sejet Aaru*, donde las almas toman sus cuerpos «psíquicos»; y en el Hades, donde están desprovistas de cuerpo (Stob., *Ecl.*, I, 41, 53). Porfirio imagina el Hades de Homero conformado por anillos concéntricos de seres: almas de mujeres, almas de hombres y, en el centro, los dioses. En los fragmentos de *La Estigia*, preservados por Estobeo, Porfirio explica del siguiente modo la descripción que Anticlea hace de los muertos (*Od.*, XI, 219-222):

La idea es que las almas son afines a las imágenes que aparecen en los espejos o sobre la superficie del agua, que se parecen a nosotros en cada detalle e imitan nuestros movimientos, pero carecen de una sustancia consistente que pueda ser agarrada o tocada. Por esta razón Homero las llama «imá-

genes de los hombres muertos» [*eídola kamónton*] [*ibid.*, XI, 476; *Stob.*, *Ecl.*, I, 41, 50].

El *eídolon* arcaico podría definirse como (1) una imagen onírica (*ónar*), (2) una aparición enviada por un dios (*phásma*) o (3) el fantasma de un fallecido (*psyché*). Más que una imagen, este insustancial *eídolon* es un doble que pertenece por entero al Otro Mundo y con el que «se manifiestan tanto una presencia real como una ausencia irremediable». ⁷¹ Esta dimensión ultramundana de algo invisible atisbado a través de lo visible (o de lo sobrenatural que irrumpe en lo visible) bajo la repentina forma del arcaico *eídolon* es reducida por Platón a la mera apariencia, a la ilusión y al no ser (*Soph.*, 240b11).

Los órficos y los pitagóricos elaboran una nueva concepción del alma, opuesta a la *psyché* homérica (un *eídolon* o *phásma* del muerto, un doble fantasmal), siguiendo muy de cerca las enseñanzas esotéricas orientales acerca del «Hombre Perfecto», capaz de volver a ascender al cielo. Esta ascensión reiterada presupone la previa inmortalización a través del fuego noético (de acuerdo con el ejemplo de Horus y del Heracles fenicio, considerados arquetipos del héroe espiritual) y de la liberación del alma inmortal. La filosofía helénica se asienta desde sus comienzos en este «tránsito a un nuevo estado» y en la idea del renacer. El alma puede ser liberada de la rueda de la *génesis* y divinizada por medio del ascetismo y la *philosophía*, en la que es posible reconocer una «rama» modificada y racionalizada de ancestrales prácticas cúllicas (*teletai*). Su *télos* definitivo no es otro que el reino dorado de Ra; por eso los genitales dorados atribuidos a Pitágoras sugieren que éste se liberó del ciclo del nacimiento y la muerte para convertirse en la verdadera imagen de Apolo.

Es con Platón con quien se completa la inversión de las relaciones entre el cuerpo y el alma. En palabras de Jean-Pierre Vernant:

En lugar de un ser individual íntimamente ligado a un cuerpo vivo y a una *psyché* presentada como el *eídolon* del cuerpo que ya no está aquí (esto es, su fantasma o su doble), ahora es la inmortal *psyché* lo que constituye el auténtico ser de uno mismo.⁷²

Es decir, que el alma pasa a constituir el auténtico ser del individuo, pero no después de morir sino en esta vida. El alma deviene «en cada uno de nosotros aquello que cada uno es» (*Leg.*, XII, 959a). Se produce de este modo un cambio radical en el estatus del cuerpo vivo: de la imagen o semblanza que acompaña al alma a una simple apariencia o a un fantasma ilusorio. A partir de este momento, la *psyché* deja de ser el espectral *eídolon* del cuerpo y éste se convierte en el espectral fantasma del alma. He aquí la revolucionaria transición que va de la visión del alma como un nebuloso doble del cuerpo, o de sus miembros, a la concepción del cuerpo como un sombrío reflejo del alma confinado en el dominio de la apariencia.

Platón devaluó la imagen y la afianzó en el mundo sensible junto con sus irracionalidades, inconsistencias e ilusiones. El mundo de las imágenes es el mundo inmerso en el fluir de lo sensible; así pues, la vida de la *phantasía* no será una vida real sino un sueño o un estado letárgico en el que, «estemos dormidos o despiertos, siempre soñamos» (*Rep.*, V, 476c5). Vernant observa con razón que en los textos griegos de los siglos VI y V a.C. ni *eikasía* (apariencia, semblanza) ni *dóxa* (opinión, noción, juicio, fasto), y tampoco *phainómena*, tenían todavía connotaciones esencialmente negativas.⁷³

El concepto de *dóxa* en el sofisticado sentido platónico (que concede a *dokeîn* el significado de «parecer» y «aparecer») se corresponde con la noción hindú de *māyā*, que puede entenderse como un poder cósmico creador o como el engaño personal en el que cae la *jīva* encarnada. A partir de Platón, la imagen se adscribirá al dominio de la *dóxa*, es decir, al de la *phantasía*, ya que *phantasía* (aparición, imaginación) y *aísthesis* (sensación) se verán como idénticas (*Theaet.*, 152c). Sin embargo, antes de la aparición de la nueva *paideía* platónica, tanto *eikasía* (mediante semblanzas, comparaciones y analogías) como *dóxa* (mediante la similitud en cuanto medio para alcanzar las dimensiones ocultas) se utilizaron como estrategias adecuadas para el pensamiento. A través de las máscaras de las apariencias (*phainómena*), uno podía aproximarse a lo invisible (*adéla*); por eso los *phainómena* no estaban privados de valor ni se consideraban ilusorios. De acuerdo con Demócrito, los fenómenos constituyen el aspecto visible de realidades que son invisibles: *ópsis ton adélon ta phainómena*. Esta visión es muy cercana a la noción del cosmos sensible como despliegue de símbolos metafísicos.

El paso de una evaluación positiva a otra negativa de las imágenes (ahora definidas como un modo de irrealidad) que se observa a partir del siglo v a.C. podría interpretarse como una ruptura y un alejamiento de Egipto y de su iconología simbólica, si no fuera porque esta separación entre *dóxa* y *epistémē* se fundamenta inicialmente en la distinción egipcia entre el horizonte mental común a los adoradores y el constituido por *rej*, es decir, por la *gnôsis* esotérica de la verdadera identidad de uno mismo, adquirida mediante cierta *anámnesis* metafísica.

En el entorno upanisádico, esta distinción se describe como (1) la separación entre el «camino de los padres», que

conduce al nivel de la luna y de ahí, una vez más, al seno terrenal, y (2) el «camino de los dioses» (*devayāna*), basado en la interiorización del sacrificio védico y orientado a la liberación solar a través de un tipo especial de conocimiento. Como se dice en la *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad*, para aquellos que van del mundo de los dioses al sol y del sol a la luz y al reino de Brahmā, ya no hay retorno (BU, VI, 13-15).

Una vez que se ha establecido la «forma de vida filosófica», el concepto de sacrificio interior se extiende a la vida entera del gnóstico (entendiendo por *sacrificio* la vida disciplinada del buscador del conocimiento sagrado). Los verdaderos sabios entran en la vida de ultratumba por el camino del fuego y no por el del humo; este tránsito se sustenta en un rito llevado a cabo en el interior de la mente (*manasāyajña*) o del corazón-intelecto. La «interiorización del sacrificio» entraña prácticas meditativas y de contemplación. Esta distinción entre los dos caminos antes mencionados fue firmemente establecida por las *upaniṣad* en el tiempo de los *brāhmaṇa* (ca. 800-500 a.C.), coincidente con las dinastías XXV-XXVI (Shabaka, Taharqa, etcétera) y el período saíta en Egipto.

La filosofía de Platón requiere del aspirante el paso de las apariencias a la realidad de las Formas a través de la memoración (*anámnesis*) y el conocimiento (*epistémē*), a la manera de un iniciado egipcio que se identifica con un alma alada con el único fin de volar hasta la barca solar y unirse al circuito inteligible de los dioses. Aunque Platón fundamente su noción de la inmortalidad del alma en el concepto parmenídeo del ser verdadero, este «ser» constituye una fiel reproducción del concepto egipcio de «aquello que es» (*netet*) en contraste con «aquello que no es» (*inetet*), ambos engendrados por el Señor de la totalidad, *neb tem*, es decir, Atum, «el solitario y el único». Como dice Svetla Slaveva-Griffin:

[Platón] emplea la alegoría del viaje del auriga para ilustrar la naturaleza inmortal del alma [*Phaedr.*, 246a 6-b4], aludiendo a la narración que hizo Parménides del viaje en carro de un joven filósofo más allá de la realidad perceptible por los sentidos hasta el reino de la existencia eterna.⁷⁴

La sabiduría «que anhelamos y sobre la que manifestamos haber establecido nuestro corazón» sólo será alcanzable «cuando hayamos muerto, y no durante el tiempo de nuestra vida» (*Phaed.*, 66b-e). Platón define la filosofía de acuerdo con lo que para él es una antigua tradición sobre los preparativos para la muerte. Esta actitud se relaciona directamente con el carácter de la iniciación sepulcral en los misterios de Osiris, mediante la cual se legitima «al difunto» como Thot, dios de la sabiduría, y se le conduce ante el dios Sol a bordo de su barca a través del conocimiento «científico» de los nombres y la contemplación de las formas.

La purificación, la concentración y la separación del alma también significan aquí rememoración y divinización. Por tanto, el propósito de la *áskesis* filosófica, tal como la ejercita el discípulo de la inmortalidad, será separar el alma del flujo del devenir y las apariencias en esta vida, para conducirla al estado que experimentará tras la muerte y proporcionarle una inmutable existencia divina. Puesto que la *psyché* constituye el reflejo proyectado por el Ser inmortal (es decir, una imagen de Ra, un rayo de Atum), el alma humana deberá tener la capacidad de conocer el ser, o, lo que es lo mismo, rememorar (*anámnesis*) las realidades inteligibles y tomar consciencia de que «Yo soy Ra». De acuerdo con Walter Burkert:

Lo que el sacerdote de los misterios trata de hacer creíble con el ritual se convierte en la certeza de la más alta racional-

dad [...]. La palabra con la que en la tradición épica se distinguía a los dioses de los hombres se convierte ahora en el sello perpetuo de la personalidad esencial, *athánatos*.⁷⁵

El alma inmortal trasciende el cuerpo afectado por la muerte: es exhortada a ascender con un apasionado empeño que Platón describe mediante el lenguaje de los misterios. Se trata de una iniciación que asegura el estado de gracia y la visión intelectual (*epopteia*). El amor y la contemplación de las bellezas divinas significan que los dioses ya no pueden abandonar al alma alada: ya no existe una piedad de carácter práctico a la que podamos llamar «virtud»; sólo existe el objetivo final, a saber, el regreso a los arquetipos estelares y la «asimilación, tanto como sea posible, con Dios». Prosigue Burkert:

Ya no estamos ante la contemplación de los festivales de los dioses, sino ante la contemplación del cosmos bien ordenado de las realidades existentes, para el que se utiliza la misma palabra, *theoria*. Estó incluye la restricción de los deseos individuales, la integración del conocimiento...⁷⁶

Capítulo 18

El despertar del intelecto y la rehabilitación de las imágenes

Platón empleó y reinterpretó la visión central del mito osírico y órfico de la muerte, desmembramiento y reconstrucción ritual del iniciado, convirtiéndolo en su propia dialéctica de análisis y síntesis orientada a la trascendencia de uno mismo. Así pues, esta pedagogía del alma deriva de ritos telésticos y será reducida a una mistagogía por los filósofos neoplatónicos.

Platón define el alma como lo que se mueve a sí mismo, como una vida que tiene la habilidad de animar y mover el cuerpo cósmico y los cuerpos individuales. Esta concepción del alma está muy próxima a la teología egipcia del *ba*, aunque en este caso la prueba de su inmortalidad se elabora sobre el terreno en apariencia sólido de la dialéctica, las ciencias matemáticas, la geometría y la astronomía, esta última fundamental para la ontología del cosmos animado y de la piedad cósmica.

Al igual que en los *Textos de las pirámides*, Platón verá en las estrellas las moradas arquetípicas de las almas divinizadas, pues es en el cielo donde están las raíces del hombre.

En cuanto brote del Cielo en la Tierra, el hombre alberga el elemento divino, es decir, el Ojo de Horus o el corazón-intelecto (*noûs*), cercano al *daímon* interior del hombre. Esta inteligencia, una vez despierta a través de la rememoración, la purificación, los ejercicios espirituales y el conocimiento, conduce al alma de vuelta a la estrella arquetípica de la que descendió. Éste es el propósito central de la filosofía: el regreso a casa o a la propia estrella nativa. Dentro del platonismo, los ritos ancestrales del renacimiento noético se traducen parcialmente a un lenguaje científico (*epistemikós*) y se reelaboran como el mito de regreso a casa. Dice Platón en las *Leyes*:

La situación se ha invertido del todo desde los días en los que los pensadores creyeron que no hay alma en las estrellas [...]. Ya no será posible que tema a dios un individuo mortal cualquiera que no haya asimilado los dos principios mencionados, a saber: en primer lugar, que el alma es lo más antiguo de cuanto participa en la venida a la existencia (por eso es inmortal y gobierna todos los cuerpos); en segundo lugar, ha de comprender, tal como se ha dicho tantas veces, la inteligencia del ser que habita en las estrellas, así como las necesarias ciencias matemáticas preliminares [*Leg.*, XII, 967a y sigs.].

Dado que el cuerpo visible y perecedero es el *eídolon* del alma invisible e inmortal, el alma es a su vez un *eídolon noû*, la imagen o reflejo de lo inteligible. De acuerdo con Plotino, el intelecto está «separado» (*choristós*) del alma como el alma lo está del cuerpo. Lo que tienen en común el intelecto, el alma y el cuerpo es que son tipos, niveles, grados o modos de *enérgeia* (en el sentido de acto o actividad).⁷⁷ Por tanto, no habrá una distinción clara entre *psyché* y *sôma*, y los cuerpos que estén completamente privados de alma y que, en consecuencia, no participen en ninguna forma de

enérgeia serán reducidos a la pura indeterminación. De ahí que el fenómeno «físico» sea en cierto modo un fenómeno «psíquico», no el alma en sí sino un «reflejo» de ella, una «imagen» del alma que se funde con el cuerpo y hace que éste desempeñe la función de un organismo vivo.

Los cuerpos están animados del mismo modo que los *baítlyloi* o los *líthoi émpsychoi*, las piedras dotadas de alma que guardan relación con Apolo. Lo mismo sucede con los *anthélioí theoí*, «dioses de cara al sol», es decir, las estatuas a la entrada de los edificios que son animadas por los rayos pneumáticos del sol. El alma es una especie de luz que emana del Intelecto, que oscila «en torno al Intelecto sin tener un lugar determinado» y que, mediante la contemplación, «crea el objeto contemplado como los geómetras que dibujan sus figuras mientras las contemplan» (*Enn.*, III, 8, 4, 7). La actividad (*enérgeia*) del alma construye las líneas con las que se limita el espacio ocupado por el cuerpo.

Plotino va incluso más lejos, pues se refiere al divino *Noûs* como la primera imagen del Uno. En el siguiente nivel ontológico, ve el Alma como un reflejo (*eídolon*) del *Noûs*. Así, al contrario que en las consideraciones del propio Platón acerca de todo tipo de *eídola*, *eikónes* y *phantásmata*, la imagen recupera su valor en la subsiguiente tradición platónica. Tanto los seguidores del platonismo medio como los neoplatónicos demostraron la suficiente sabiduría para disociar la *phantasía* (imaginación) del concepto parcial de *mímesis*, entendido como la imitación de lo que es perceptible por los sentidos corporales, una forma de emulación que hace de la imagen una simple semblanza o simulacro, es decir, la reproducción de una apariencia ya dada.

Disociada del dominio de las apariencias ilusorias, la imaginación adquiere de nuevo el poder de contemplar lo invisible, es decir, el poder del símbolo divino que caracte-

riza a las antiguas imágenes egipcias, capaces de elevarnos al reino noético de Ra, al mundo de las Formas que Platón reservó para la «filosofía»,⁷⁸ aunque entendida de manera demasiado racionalista. La «imaginación trascendente» no es un simulador que produce simulacros «carentes de toda realidad verdadera», sino un poder divino con su propia *sophía*, la cual tiene la capacidad de transformar al iniciado y hacerlo «semejante a un dios» (*homoioústhai theoi*). Asimismo, este poder es el que hace regresar las imágenes a sus arquetipos inteligibles.

La rehabilitación de las imágenes implica un auténtico regreso a los ritos telésticos y a las artes sagradas de las que la *philosophía* deriva su idea de ascensión hacia el auténtico Ser, que en última instancia coincide con la Identidad espiritual de todas las almas.



Ágalma (ἄγαλμα): Imagen, estatua cültica, ornamento, santuario, objeto de adoración, algo que deleita; *theôn agálmata* es la expresión habitual para las «imágenes de los dioses» y las «estatuas del culto» que pueden ser «animadas» por los teúrgos; la palabra *ágalma* no implica semejanza ni es sinónima de *eikón*; para Platón, el cosmos creado es «un *ágalma* traída a la existencia como imagen de los dioses eternos» (*ton aidíon theôn gegonós ágalma*; *Tim.*, 37c); para el emperador Juliano, el sol visible es «el *ágalma* viviente habitada por el alma, la inteligencia y el poder benefactor del Padre noético» (*Ep.*, 47, 434D).

Aísthesis (αἴσθησις): Sensación, percepción, en oposición a *nóesis* (intelección), entendimiento y pensamiento puro; de modo más impreciso, puede significar cualquier forma de atención; para Platón, es posible nombrar algunas *aísthesis* (visiones, sonidos, olores, frío y calor, dolor, placeres, miedos), pero son incontables las que carecen de nombre (*Theaet.*, 156b); las percepciones son en el mundo sensible vagas intelecciones (*nóesis*), mientras que las intelecciones son en el mundo noético vívidas percepciones, según Plotino; Filón de Alejandría postula una Idea de *aísthesis*, junto con una Idea de *noûs*, en el Intelecto de Dios (*Leg. Alleg.*, I, 21-27).

Aj: Antiguo término egipcio para «inteligencia», «luz espiritual», «iluminación», «irradiación»; puede designar tanto el ser espiritual (*ba*, el alma alada, divinizada y alzada sobre el estado de Osiris) como la entera dimensión espiritual que se corresponde con el *kósmos noetós* neoplatónico; a través de la ascensión espiritual, el faraón (prototipo del filósofo-místico en tiempos posteriores) deviene un «ser resplandeciente» (*aj*), una estrella que irradia luz a través del cosmos, y se une a Ra (el Intelecto divino) como su «hijo».

Ajet: Término egipcio que significa «horizonte», una especie de umbral solar por donde entrar o salir de la Duat (el Otro Mundo osírico); el jeroglífico para «horizonte» muestra dos colinas con el disco solar entre ellas, protegido por *aker*, el león doble; el *ajet* es un reino liminar (comparable a la noción islámica de *barzaj*) entre el Cielo, la Tierra y la Duat; este término está etimológicamente relacionado con otros que significan «radiación», «inteligencia», «luz noética», «espíritu», «ser transformado en un espíritu de luz»; la pirámide es otro de sus símbolos; los faraones ascienden al Cielo (para ser incluidos en el círculo de Ra) a través de este *ajet*, o umbral de luz; el jeroglífico para *ajet* se aplicaba especialmente a formas arquitectónicas del arte egipcio: los dos pilares que flanquean la entrada al templo son la representación de las dos colinas del *ajet*, y la estatua de Atum-Ra, o Amón-Ra, se exhibía entre estos pilares actualizando la epifanía del dios (*jaai*) entre las dos montañas.

Al-Insān al-Kāmil: Término árabe para el concepto sufí de «Hombre Perfecto», que en esencia deriva de las antiguas cosmogonías centradas en el «Hombre macrocósmico» (el *Puruṣa* védico, el *Anthropos* gnóstico); en la teología solar egipcia, o es representado por el faraón, el hijo de Ra, que en sí une a Horus y a Seth, o es identificado a todos los efectos con Thot; en el sufismo, el Hombre Perfecto es un vicario de Dios en la Tierra, porque en él se manifiesta la perfección de todos los atributos divinos; Salomón, Jesús, Mahoma, Khidr y otros profetas islámicos pertenecen a esta categoría; el Hombre Perfecto es una manifestación de la Realidad en el sentido mahometano (semejante

a la manifestación del *Noûs* neoplatónico); la expresión *ḥaqīqa muḥammadiyya* (Realidad mahometana) se refiere a la primera cosa que Dios creó (es decir, el *Noûs*, o Atum-Ra), y esta Realidad se manifiesta dentro del mundo (en términos de finalidad y *télos*) como el Hombre Perfecto; aunque cada cosa individual del mundo es un espejo de Dios, el Hombre Perfecto, como *sum-mum* de toda la creación (una entidad regia semejante a Horus), es el espejo perfecto y, en consecuencia, tanto el objetivo de la creación como el vínculo entre Dios y Su creación por el cual Dios se ve a Sí mismo; Ibn 'Arabī contrasta el Hombre Perfecto con el hombre animal (*al-Insān al-hayawān*).

Anagogé (ἀναγωγή): Ascenso, elevación, subida; es el acercamiento al reino divino mediante las purificaciones (*katharmoi*), las iniciaciones (*teletai*), la dialéctica y la exégesis alegórica platónicas, la contemplación (*theoría*) y los inefables ritos sagrados empleados en la teúrgia; está prefigurada por la vía sagrada que recorren los iniciados en los misterios (*mýstai*), el camino a la montaña (*oreibasía*); es posible encontrar analogías tipológicas del ascenso neoplatónico hacia lo divino en los *Textos de las pirámides* y en los registros de la *mi'raj* del profeta Mahoma, pertenecientes a la posterior tradición islámica.

Anámnesis (ἀνάμνησις): Recuerdo, rememoración; en el contexto órfico-pitagórico, se entiende como la rememoración de la verdadera naturaleza de uno mismo, revelada a través de la iniciación sagrada; como queda reflejado en el *Libro de los muertos*, la idea de memoria y de restauración de la verdadera identidad del alma es crucial en la tradición egipcia y posteriormente será empleada por los pitagóricos y por Platón, quien explica la *anámnesis* como el recuerdo de las cosas conocidas antes de nacer y olvidadas con el nacimiento (*Meno.*, 85d); por eso el aprendizaje platónico se relacionará con la rememoración (*Phaed.*, 72e).

Anj: Término egipcio con el significado de «vida»; quizá originalmente el jeroglífico para *anj* fuera un nudo o un arco; es un símbolo de la vida divina, del «aliento de vida» insuflado por Shu y por los demás dioses, así como del poder regenerador del

agua; el *anj* designa además el buqué floral (ofrecido a los dioses) y el espejo, de por sí un símbolo metafísico de gran importancia; varios objetos utilizados en los ritos hieráticos (por ejemplo, el sistro con aro) eran fabricados según la forma de este jeroglífico; el *anj* sobrevivió hasta el período copto y fue heredado por los cristianos como la *crux ansata*.

Ánthropos (ἄνθρωπος): Hombre; en el gnosticismo, el *ánthropos* macrocósmico es como el «hombre ideal» platónico, *autozôon*, o el *pléroma* divino, que contiene los arquetipos de la creación y la manifestación.

Apátheia (ἀπάθεια): Entendida como virtud filosófica, se refiere a la impasividad o libertad respecto de las emociones; *apátheia* significa «no verse afectado de ninguna forma»; los neoplatónicos aplicaban esta palabra a los sabios y a las entidades trascendentes.

Apeiron, *ápeiros*, *apeiría* (ἄπειρον, ἄπειρος, ἀπειρία): Carente de límites, ilimitado, en oposición a *péras*, que se puede traducir por «nudo»; lo uniforme en oposición a lo deforme; término fundamental para los pitagóricos, designa uno de los principios básicos del ser manifiesto; lo Ilimitado pitagórico se halla en un estado de indefinición y, por tanto, precisa del Límite, el cual es infinito en un sentido negativo e infinitamente divisible; en el neoplatonismo, *péras* y *ápeiron* constituyen la dualidad arquetípica primordial, situada en algún lugar entre el Uno inefable y el cosmos noético.

Apórrhetos (ἀπόρητος): Secreto, prohibido, inexpresable; forma común de aludir a los misterios y a los sagrados ritos de iniciación; en el neoplatonismo, se aplica en metafísica y en teología negativa, entendido a menudo como una de las características del Primer Principio.

Apothéosis (ἀποθέωσις): Divinización; en sentido esotérico, se consuma a través de la purificación filosófica y la *anagagé* teúrgica, mediante las cuales se revela la verdadera identidad primor-

dial con los principios divinos; no es una concepción homérica, pues Homero separa con claridad a los dioses de los hombres; aun así, siguiendo los antiguos patrones espirituales egipcios, los textos órficos ya auguraban la *apothéosis* y la inmortalidad para el alma del iniciado que restaurase sus alas y se alzara de vuelta al hogar divino (igual que el *ba* egipcio y que la *psyché* en el *Fedro* de Platón).

Arché (ἀρχή): Principio, punto de partida, autoridad, gobierno, corazón, principio; los neoplatónicos entendían *archai* como los primeros principios; Plotino usa el término *archétypos* (arquetipo) en el sentido de paradigma divino o de modelo noético de una entidad manifiesta.

Areté (ἀρετή): Excelencia, bondad, virtud; Plotino distingue entre las virtudes cívicas (*politikai aretai*) y las virtudes purificadoras (*katharikai aretai*); Porfirio añade otros dos grados, el de las virtudes teoréticas (*theoretikai aretai*) y el de las virtudes paradigmáticas (*paradeigmatikai aretai*), siendo las primeras las virtudes del alma que contempla el *noûs* dentro de sí, mientras que las últimas son las propias del Intelecto divino; Jámblico distingue siete grados de la virtud que en orden ascendente ilustran la ruta anagógica a la divinidad: las virtudes naturales, las éticas, las cívicas, las purificadoras, las teoréticas y las paradigmáticas, coronadas por las virtudes hieráticas (*hieratikai aretai*), propias del Uno, que son las que hacen que el alma sea semejante a Dios (*theoeidés*) y se una con el Primer Principio en los ritos teúrgicos.

Arithmós (ἀριθμός): Número; para los pitagóricos, los números son los primeros principios (Aristóteles, *Metaph.*, 986a15); a veces, Jámblico identifica a los dioses con *arithmoi* y considera los primeros números, de la mónada a la década, como deidades y como los modelos arquetípicos de la manifestación; la organización numérica del cosmos precisa que los principios organizadores de los cuerpos sean tratados como números físicos, diferentes de los números matemáticos, sus paradigmas; los números ideales, noéticos o eidéticos (*eidetikós*) trascienden los números matemáticos.

Árrhetos (ἄρρητος): Inefable, inexpresable; término cercano a *apórrhetos*; se utiliza para designar ritos y visiones místicas y la naturaleza trascendente del Uno en el neoplatonismo.

Áskesis (ἄσκησις): Término que en filosofía designa los ejercicios espirituales y las conductas «ascéticas»; de ahí que por *philosophía* no se deba entender una teoría del conocimiento sino una sabiduría vivida, una forma de vida en concordancia con el intelecto (*noûs*); una *áskesis* incluye el recuerdo de Dios, el «cuidado del corazón», o la vigilancia (*nêpsis*), *prosoché* o atención, del estado de belleza del alma, el examen de nuestra consciencia y el conocimiento de nosotros mismos.

Ātman: Término sánscrito que designa la naturaleza más profunda de todas las divinidades, de todos los seres vivos, de todas las formas manifestas; de acuerdo con el *Manu smṛiti*: «Todos los dioses son este único *ātman*, y todos moran en *ātman*» (12, 119); éste es el continuo universal de la consciencia, la Identidad suprema primordial; como ser consciente desprovisto de cualidades e idéntico a *bráhman*, *ātman* es su propia luz; no es «esto» o «aquello», sino que es inconmensurable, indestructible, no ligado a nada, no nacido, tampoco muere cuando el cuerpo es asesinado; se oculta en todas las cosas, pero sólo puede ser percibido por los sabios mediante el Ojo del Intelecto (el Ojo de Ra) cuando *ātman* se revela a sí mismo; como *Paramātmā*, es la completa e íntegra Identidad suprema (el egipcio Atum-Ra); el ego-personalidad, o la identidad individual (*jīva*), se considera la raíz de la ignorancia en oposición a *ātman*, la verdadera y trascendente identidad de uno mismo.

Atón: Término egipcio para el «globo solar» o «disco solar», considerado un icono visible de Ra; se representa simplemente como el disco solar, el disco con el ureo, el disco que emite rayos o el disco solar que contiene el escarabajo (*jeper*) y el carnero (*ba*); bajo el reinado de Ajenatón (Amenhotep IV), el disco solar se adoraba como la deidad solar Atón, cuyos rayos se representan como brazos que ofrecen el jeroglífico *anj*.

Autozôon (αὐτοζῶον): Ser vivo esencial, o Animal noético, que alberga las Ideas de todas las criaturas vivientes y los Arquetipos de los cuatro elementos (*Tim.*, 30b); se trata de un *archetypus mundus* por entero coherente, eterno, no generado e inmaterial, y la perfecta matriz del cosmos psíquico y del cosmos físico; para Plotino, se trata de una totalidad perfectamente esférica, compuesta por intelectos individuales, o luces noéticas; es «un globo de deslumbrantes rostros de los que emanan rostros vivientes» (*Enn.*, VI, 7, 15, 24-29).

Ba: Antiguo término egipcio con el significado de «manifestación» de ciertas cualidades divinas organizadas en una jerarquía de descensos y ascensos; en un contexto escatológico y soteriológico, puede entenderse como un «alma» que se mueve de arriba abajo, como un estado extracorpóreo individual al que se accede mediante algún rito de iniciación o mediante la muerte, cuando el cuerpo físico (*jat, sôma*) se experimenta como un cadáver; el *ba* es el vehículo para la ascensión, representado como un pájaro con cabeza humana capaz de volar hacia las esferas de luz y finalmente cobrar consciencia de sí mismo en cuanto *aj*; el concepto de *ba* influyó en el concepto pitagórico y platónico del alma (*psyché*) que trata de restaurar sus alas a través de la *anámnesis* y la iniciación filosófica, y que, una vez alada, emprende el vuelo en dirección al reino divino.

Barzaj: Término árabe para «istmo»; consiste en una realidad imaginal visualizada como una imagen especular entre el objeto reflejado y el espejo: un objeto imaginal (que no imaginario) es a la vez igual y distinto respecto a cada una de las caras que lo definen; en la teología islámica sufí, *barzaj* designa cierto estado o dominio intermedio, parejo a la Duat egipcia, con el que se conforma una separación entre los dos mares de la cosmología coránica o entre cualquier otro par de niveles ontológicos; podría compararse con (1) un prisma intermediario que difracta la luz noética en los numerosos colores del reino de lo sensible, o con (2) una lente que concentra los rayos que vienen de lo alto; la función del período del *barzaj* (similar a los Campos de Juncos osíricos) es preparar al fallecido para la resurrección, a imagen del tiempo pasado en el útero, que nos prepara para nacer en este

mundo; de acuerdo con Ibn 'Arabī: «La resurrección es un *barzaj*. No hay nada en la existencia excepto *barzaj*, pues éste consiste en la organización de una cosa interpuesta entre otras dos, como el momento presente [entre el pasado y el futuro]» (*Futuhat*, III, 156, 27 Chittick); el *barzaj*, como instancia mediadora, se asemeja al (1) corazón (*qalb*), que media entre el reino del Espíritu (*Rūh*) y el del alma individual (*nafs*), o al (2) polo (*qutb*), que en la jerarquía sufí es el centro que sustenta y conserva el *Lógos*, es decir, el faraón, la imagen de Horus, aunque oculto (pues, al contrario que el «estado metafísico» oficial en Egipto, el sufismo, por oponerse a menudo a los corruptos poderes oficiales, se vio forzado a elaborar una jerarquía esotérica paralela constituida por «espías de Dios» externamente irreconocibles).

Ben-ben: Palabra egipcia que viene a significar «salida de agua»; la sagrada piedra piramidal, o el pilar, que llegó a servir de objeto de culto a Ra en el templo heliopolitano representa la piedra primordial *ben-ben* (es decir, la «piedra» noética), o la colina primigenia que emerge del abismo apofático de Nun como la primera autoproyección de Atum («Todo» y «Nada»), o como la semilla del llamado *kósmos noetós* por los neoplatónicos: «Tú, Atum-Jepri, que culminas como una colina, elévate igual que el ave Bennu desde la piedra *ben-ben* en la morada del Fénix en Heliópolis» (*PT*, 1652); se afirma que la maravillosa ave Bennu que toma asiento en la cima de la piedra *ben-ben* vino de la Isla de Fuego tras haber saciado su cuerpo con el demiúrgico poder-*ka*, por lo que puede compararse con la Palabra solar original (*Lógos*), que se creó a sí misma y es portadora de la luz en la oscuridad; esta ave de luz se corresponde con la hipóstasis primordial de Ra, es decir, con el luminoso Ser inteligible; Heliópolis representa el centro simbólico de todas las teofanías del mundo manifiesto.

Bíos (βίος): Vida, o forma de vida, análoga al hindú *daršana*; de este modo, es posible hablar de una forma de vida pitagórica u órfica; ser filósofo entraña la ruptura con la vida cotidiana (*bíos*) y la purificación de las pasiones personales, con el fin único de experimentar en el cuerpo mortal la trascendencia del Intelecto divino y del alma.

Bomískos (βωμισκος): *Bomós* es el altar sacrificial griego; al tratarse del elemento más importante para las labores sagradas (de mayor relevancia que la piedra, el árbol y el arroyo del culto), el altar se encuentra ritualmente ubicado en el recinto sagrado (*témenos*) cuando Heracles o algún otro héroe ejecutan *in illo tempore* el primer ritual; el altar griego se construye con ladrillos y se encala, y a veces se decora con volutas en cuyo centro se encuentra la tablilla de metal en la que se prende el fuego; en la filosofía pitagórica, *bomískos* designa el volumen irregular a partir del cual se genera el cuerpo; desde la perspectiva teúrgica, el cuerpo físico también se considera un altar sacrificial en el camino que conduce a la realidad divina.

*Bráhma*n: Término sánscrito que designa el Principio último no dual e inmanifiesto, comparable en determinados aspectos al Nun de los egipcios y al Uno inefable de los neoplatónicos; es la realidad suprema exenta de cualidades o distinciones; como *nirguṇa bráhma*n, es el más allá del Ser, del que nada se puede decir; como *saguṇa bráhma*n, es Ísvara, o el Ser, equivalente a Atum-Jepri-Ra, el que emerge del abismo de Nun; *bráhma*n es la plenitud de cuanto existe (*sat*), la consciencia (*cit*) y el gozo beatífico (*ānanda*) cuando se designa como *saccidānanda*; aun así, se describe a través de la negación de cuanto existe (*neti-neti*, «no esto, no aquello»); *bráhma*n trasciende el Intelecto y todo lo que sea pensable; es invisible e inconcebible, es «aquel que las palabras no pueden expresar, pero a través del cual las palabras se expresan [...]; aquel que el pensamiento no puede concebir, pero a través del cual el pensamiento es concebido [...]; aquel cuyo aliento no puede ser respirado, pero a través del cual todo aliento se respira» (*Kena upaniṣad*, I, 4 y sigs.); es «la luz de las luces más allá de la oscuridad» que habita en todos los corazones; aquella persona que genealógicamente pertenece a la *várṇa* sacerdotal también se llama *bráhma*n y, por lo común, se considera representante de la cualidad *sattvá*, o incluso la encarnación directa de este principio, aunque se trate de un hombre cualquiera desprovisto de toda «sabiduría divina».

Daímon (δαίμων): Con la palabra *daímon* no se designa en la antigua religión griega una clase específica de seres divinos,

sino un tipo de actividad en concreto: un poder oculto que dirige al hombre hacia delante o que actúa en su contra, frenándolo; puesto que el *daímon* es uno de los rostros encubiertos de la actividad divina, cada dios podrá actuar como un *daímon*; a Pitágoras se le atribuye un conocimiento específico de los *daímones*; el *daímon* es para Platón un ser espiritual que vela por cada individuo y que puede considerarse una forma de identidad superior o un ángel; mientras que Platón es llamado «divino» por los neoplatónicos, de Aristóteles se dice que es *daímonios*, con el significado de «intermediario de la divinidad» (así, Aristóteles es en relación con Platón lo que un ángel pueda ser en relación con un dios); para Proclo, los *daímones* son seres intermediarios localizados entre los objetos celestiales y los habitantes terrestres.

Demiourgiké seirá (δημιουργική σειρά): Cada serie vertical de dioses irradiados en el tiempo desde el Creador (*demiourgós*) en su acto atemporal de creación, a través de los diversos niveles del ser, recibe el nombre de *demiourgiké seirá*, esto es, «cadena demiúrgica»; por eso la serie de filósofos surgidos en el tiempo a partir de Orfeo, Pitágoras y Platón recibe el nombre de *chrysé seirá*, «cadena áurea»; la alusión al «oro» es una forma de referirse a los rayos verticales de la luz divina y a la naturaleza divina de la sabiduría preservada por la «raza elegida» (o la «raza áurea») de los filósofos.

Demiourgós (δημιουργός): El Creador en el *Timeo* de Platón; literalmente significa «artesano», que como Padre y Rey contiene la perfección de todas las cosas; cuando las cosas se distribuyen por el mundo manifiesto o particularizado, se diversifican y caen bajo el poder de los diferentes principios rectores; el Creador platónico crea apelando al más alto paradigma, el *autozôon*, que para los neoplatónicos reside en el más elevado nivel noético; para Proclo, el *demiourgós* se corresponde con el Ser Viviente intelectual (*noéron zôon*), y las Formas dentro del Intelecto del Creador son comparables a las nociones de los cargos públicos en la mente del hombre de Estado; el Creador es la causa eficiente (*poietikós*), formal (*eidetikós*) y final (*telikós*) del mundo físico y temporal; el concepto griego de «artesano divino» está relacionado inicial-

mente con el dios egipcio Ptah y con el Kothar-wa-Hasis ugarítico.

Dhawq: Término árabe que significa «degustar»; para los sufíes, se refiere a la experiencia directa de las teofanías, de ciertos estados espirituales y de sus fases (por ejemplo, de los concernientes al *mundus imaginalis*, es decir, al reino de la psique cosmológica, donde las realidades invisibles se vuelven visibles y las corpóreas se espiritualizan), o de «eso que realmente es», el Ser Divino; en cierto modo, *dhawq* es análogo a «desvelar» o a «encontrar» (*kashf*), con el sentido de percibir y ser al unísono lo que es percibido; esta «degustación» (junto con sus implicaciones semisensuales) aspira al «verdadero conocimiento» que permite combinar la semejanza con la incomparabilidad, o la imaginación con la razón; el concepto de *dhawq*, entendido como «visión del corazón», «gusto del corazón» o «*aisthesis* del corazón», tiene un origen peripatético; también puede poseer el sentido de intuición creativa, o del primer estado de la «intoxicación mística», esto es, del «primer grado de la visión contemplativa [*shuhud*] de Dios dentro de Dios» (Tahānawī, m. 1745).

Dhikr: Término árabe (coránico) para «rememoración», «recuerdo», «invocación», tomado por ciertos metafísicos como un equivalente del platónico *anámnesis*; *dhikr Allah* es en el sufismo la constante mención del nombre supremo de Dios (*al-Isim al-A'zam*), es decir, de *Allāh* o de otros nombres divinos, fórmulas y versos del Corán; es una práctica (análoga a la repetición mántrica hindú y a las «palabras investidas de poder» egipcias, *hekau*) consistente en invocar la lengua (*dhikr al-lisān*), el corazón (*dhikr al-qalb*) y la más íntima y secreta mismidad (*dhikr al-sirr*); su objetivo es la purificación sacramental, la superación y trascendencia del alma inferior del individuo (*nafs*) y la restauración alquímica de *al-fīrah*, es decir, de la naturaleza primordial de uno mismo, comparable a un espejo pulido capaz de reflejar una radiante imagen de Dios; por eso el *dhikr* (transmitido a través de la iniciación por un maestro espiritual) proporciona la perfección que capacita al aspirante para que se aproxime a Dios tanto como sea posible; el supremo *dhikr* se contempla como un medio de subsistencia

(después de haber experimentado la aniquilación, *fanā'*) y de unión mística, aunque el concepto de «unión» es en general observado con suspicacia dentro del ámbito de la teología islámica.

Diádochos (διάδοχος): Sucesor, cabeza de la Academia platónica en la cadena de transmisión; sin embargo, la *diadoché* difícilmente será una cuestión de continuidad institucional, por lo que deberá entenderse en el sentido de la cadena áurea de filósofos con la que se transmite el conocimiento sagrado y los principios de la pura (*diakekatharméne*) filosofía.

Dialektiké (διαλεκτική): Dialéctica; según Platón, sólo es digno del título de «dialéctico» aquel que hace filosofía de manera pura y correcta (*Soph.*, 253e); a veces se define como dialéctico el procedimiento de *synagogé* (compilación) y *diaíresis* (división); para Proclo, las Formas no pueden definirse en el ámbito intelectual e inteligible (*noetikós*), pero sí en el del alma y en los ámbitos inferiores; así, la dialéctica define mediante la *diaíresis* la imagen de dichas Formas, aunque en sí éstas sólo puedan ser objeto de contemplación; la dialéctica sigue tres procesos: (1) una catarsis para purgar la ignorancia, (2) un proceso de recuerdo para suscitar la *anámnesis* de la verdadera realidad, y (3) una mezcla de estos dos; Proclo suele distinguir de manera tajante entre la llamada «dialéctica parmenídea», que hace accesible la ruta a las realidades divinas, y el método dialéctico (*epicheirematiké*), propio de los peripatéticos.

Diánoia (διάνοια): Razón discursiva o actividad de la mente; hace referencia al conocimiento discursivo localizado entre la aprehensión inmediata y la opinión falible (*Rep.*, VI, 511d); de acuerdo con Proclo, cuando lleguemos a aprehender la presencia del Uno en cada una de las Formas, «no será ni por una facultad de la opinión ni por la razón discursiva [*diánoia*], pues, como aprendemos en la *República* [VI, 511a], estos tipos de conocimiento no son propios de las mónadas intelectuales, las cuales no son objetos ni de opinión ni de razón. Más bien, lo propio es la aprehensión intuitiva de la simple y unitaria existencia de las Formas» (*In Parm.*, 88o).

Dikaíosýne (δικαιοσύνη): Justicia; es lo opuesto a *adikía*, injusticia; dar a cada uno lo que es suyo es lo justo, de acuerdo con Platón (*Rep.*, I, 331e); *dikaíosýne* podría entenderse en un sentido cósmico y divino, pues llevar a término la tarea para la que uno está naturalmente dotado es comportarse según el divino arquetipo de uno mismo, o, en términos hindúes, según el propio *dharma*, el cual es *lex aeterna*, la eterna ley de la creación.

Dóxa (δόξα): Opinión; el platonismo distingue claramente entre el eterno mundo noético de las Formas (Ideas, Arquetipos), del que es posible obtener cierto conocimiento (*gnôsis*), y el perceptible mundo del devenir, que sólo es opinable (*doxastós*); para Proclo, las entidades perceptibles son opinables y el verdadero ser es objeto de intelección (*Elem. theol.*, 123); las opiniones pueden ser verdaderas o falsas, pero el conocimiento es sólo verdadero.

Dyed: Jeroglífico egipcio para «estabilidad», con el que se representa el *axis mundi* (tanto el macrocósmico como el microcósmico), la columna vertebral de Osiris; este signo consiste en un pilar o una columna de aspecto estilizado con unas gavillas de cereal atadas; durante el Reino Antiguo se asociaba a Ptah, el principal Demiurgo menfita, con el nombre de «Noble *Dyed*»; durante el Reino Nuevo se utilizaba como símbolo del poder regenerador de Osiris; a veces incluye un par de ojos y entonces se considera un receptáculo del dios vivo, un icono divino animado a través del ritual de la Apertura de la Boca; el ritual regio de la Erección del Pilar *Dyed* tenía como fin restablecer el orden cósmico, la estabilidad, y simbolizaba el renacer del faraón difunto y del iniciado; por consiguiente, este pilar representa la vía de la transformación alquímica (a través de la muerte y la resurrección) y la ascensión teúrgica, es decir, la senda filosófica que conduce a la unión de Osiris y Ra; son Isis y Neftis quienes sostienen el pilar *dyed*; éste es análogo al *susumñā* tántrico, la columna vertebral que muestra el camino regio hacia la inmortalidad, hacia la corona en la cabeza (la dorada flor de loto de Ra-Nefertum); los babuinos de Thot (es decir, los *bau* de Oriente) que entonan alabanzas al naciente Sol noético desde lo alto del pilar *dyed* son señal de que ya se ha consumado la transformación osírica gracias

a la sabiduría de Thot, a través de su conocimiento sobrenatural (*rej*) y su poder teúrgico (*heka*).

Dyet: Término egipcio relacionado con Tefnut, la hija de Atum, identificada con el principio del Orden inteligible, *maat*, en analogía con el Límite (*péras*) pitagórico; cuando se traduce por «Eterna Mismidad», *dyet* es el opuesto complementario al término *neheh*, o «Eterna Recurrencia», identificado con la Vida noética de Shu, el hijo de Atum; en los niveles inferiores de la manifestación, el *dyet* tiene atributos osíricos y alude a cierta plenitud eidética; el tiempo-*dyet*, o la eternidad-*dyet*, es afín al «duradero continuo de aquello que, actuando y cambiando, ha alcanzado su completa integridad en el tiempo» (Jan Assmann), a la totalidad y plenitud cósmica, que normalmente se expresa con categorías espaciales o se considera la consumación de la totalidad ideal de las Formas; si *neheh* tiene los atributos de Ra y representa la infinitud cíclica de la creación que se manifiesta a través del aliento de Shu (correspondiente a las series pitagóricas de *apeiría*), *dyet* simboliza la permanencia sin cambio (es decir, la estructura impuesta por *péras* y orientada a una *epistrophé*, y, por tanto, relativa al culto funerario y a la íntegra continuidad de la imagen completa).

Dýnamis (δύναμις): Poder, capacidad; para Aristóteles, es uno de los principios fundamentales (*archai*); Plotino describe el Uno como el poder seminal de todas las cosas (*dýnamis pánton*; *Enn.*, III, 8, 10, 1); una red de poderes divinos en orden descendente y ascendente es una red de teofanías: en este caso, *dýnamis* es análogo al antiguo término egipcio *sejem*; aunque los poderes del Intelecto divino y del Alma aparezcan por todo el cosmos, el mundo físico (incluido el cuerpo humano) es incapaz de recibir todo el poder de la Realidad incorpórea; *dynámeis* es a veces sinónimo de las fuerzas daimónicas.

Eídolon (εἶδωλον): Imagen, ídolo, doble, aparición, fantasma, espectro; en Homero nos encontramos con tres tipos de aparición sobrenatural bajo el término *eídolon*: (1) el fantasma (*phásma*), creado por un dios a modo de semblanza o simulacro de una per-

sona viva, (2) la imagen ensoñada, vista como un doble fantasmal enviado por los dioses con la apariencia de un ser verdadero, y (3) la *psyché* del muerto; la *psyché* homérica no es un alma sino un fantasma, un leve vapor inasible; para los pitagóricos y para Platón, la *psyché* ya no es un *eídolon* del cuerpo, sino el alma inmortal que constituye el verdadero ser de uno mismo; para Plotino, el alma es el *eídolon noû*, un *simulacrum* del *noûs*, una imagen que de por sí está ya oscurecida; el *eídolon* está parcialmente relacionado con el concepto egipcio de *ka*.

Eidos (εἶδος): Contorno visible, forma, especie de cosa; la Forma inteligible, o Idea noética, del platonismo; etimológicamente, guarda relación con la palabra latina *video*, y el término *idéa* deriva de la misma raíz que el verbo griego *ideîn* y el latino *videre* (ambos con el significado de «ver»); por tanto, *eidos* está íntimamente ligado a la contemplación (*theoría*), a la imaginación trascendental, o divina, y a la visión mística.

Eikón (εἰκών): Imagen, icono; imagen especular, representación directa de su *parádeigma*; para Plotino y para otros neoplatónicos, el mundo sensible es una imagen del mundo noético como el tiempo lo es de la eternidad (*Enn.*, III, 7, 11), por lo que las realidades inferiores deben ser contempladas de acuerdo con una jerarquía ascendente de imágenes, o huellas, de los paradigmas más elevados; Proclo distingue el *eikón* del *symbolon*: los pitagóricos muestran *eikónes* de lo real antes de revelar directamente la verdad de su doctrina (*In Tim.*, 1, 29, 31 y sigs.).

Éllampsis (ἐλλαμψις): Irradiación, resplandor, manifestación, iluminación que emite el principio como causa; para Proclo, «sólo una iluminación [*éllampsis*] procedente de los dioses intelectivos puede capacitarnos para relacionarnos con las Formas inteligibles e inteligentes. [...] Y por esta razón Sócrates, en el *Fedro* [249d] [...], compara la contemplación [*theorían*] de las Formas con ritos místicos [*teletaís*], iniciaciones [*mýesis*] y visiones [*epopteías*] que elevan nuestra alma bajo el arco del Cielo, hacia el Cielo y la región más allá del Cielo» (*In Parm.*, 949, 13-38).

Epistémē (ἐπιστήμη): Conocimiento; conocimiento científico de lo que es inamovible y necesario, por ejemplo, de las Formas platónicas; puesto que la *epistémē* se considera cierto conocimiento de la realidad, los objetos de opinión (*dóxa*) no podrán ser propios de la *epistémē*; para Proclo, la tarea de la ciencia consiste en el reconocimiento (*gnôsis*) de las causas, pues al reconocer las causas de las cosas podemos decir que las conocemos (*Elem. theol.*, 111); la ciencia, o el conocimiento científico (*epistemoniké gnôsis*), depende del poder de síntesis de la mente, ya que sólo «el intelecto [*noûs*] es el espectador apropiado de las Formas, pues comparte su naturaleza» (*In Parm.*, 924, 32-37).

Epistrophé (ἐπιστροφή): Reversión, regreso; de acuerdo con el triple esquema neoplatónico de la realidad manifiesta, una cosa, o más bien una entidad inteligible, desciende desde sí a la multiplicidad y regresa a sí misma mientras su identidad esencial permanece invariable en su nivel original; los tres momentos de la manifestación —permanencia (*moné*), procesión (*próodos*) y reversión (*epistrophé*)— son fases de un único y dinámico proceso (a veces considerado simultáneo) que infunde unidad y diversidad, acción causal y predicación; la *epistrophé* es, esencialmente, una relación metafísica y lógica.

Epopteía (ἐπωπτεία): La visión mística de mayor importancia con la que culminan los misterios eleusinos, la contemplación de los símbolos secretos, o las epifanías, de los dioses; la *epopteía* es la etapa más elevada de la iniciación; *epóptai* (los que contemplan) son aquellos que han regresado para presenciar los rituales una vez más; de modo semejante, la purificación e instrucción filosófica culmina con la *epoptiká*, esto es, con la revelación directa de la verdad y la contemplación de las Formas, o realidades divinas.

Éros (ἔρως): Amor, en ocasiones personificado como una deidad, un daimon o una fuerza cosmogónica, pedagógica y soteriológica que se manifiesta en el proceso demiúrgico y dentro del dominio de la providencia; para Platón, la filosofía es una especie de locura (*manía*) erótica, ya que Eros, aunque implique necesidad, puede inspirarnos el amor a la sabiduría; en el *Banquete* de Pla-

tón, Diótima describe la educación en términos eróticos como un viaje hacia lo alto o una ascensión hasta la perfecta Belleza noética; Plotino se sirve de la unión de los amantes a modo de símbolo de la unión del alma con el Uno (*Enn.*, VI, 7, 34, 14-16); Proclo distingue dos formas de amor: (1) un amor ascendente que urge a los principios más bajos a que se esfuercen por alcanzar a sus superiores, y (2) un amor descendente o providencial (*éros pronoetikós*) que obliga a los principios superiores a cuidar de sus obras y a transmitir la gracia divina (*In Alcib.*, 54-56); para Dionisio Areopagita, que sigue a Proclo, el *éros ekstatikós* deviene el factor unificador del cosmos.

Eusébeia (εὐσέβεια): Piedad; piedad misterica o inspirada por los misterios; *eusébeia* es (según Isócrates, 7, 30) «no cambiar nada de lo que nuestros antecesores nos han legado»; para los platónicos, la piedad no se limita a hacer ofrendas y a cumplir con las obligaciones del culto, sino que se extiende a la humildad, la cual es sostenida por la filosofía en relación con el amor (*éros*), la fe (*pístis*) y el conocimiento (*gnôsis*) que finalmente nos conduce a la asimilación con Dios.

Gnôsis (γνώσις): Conocimiento; *gnôsis* es contrapuesta a *dóxa* (opinión) por Platón; el objeto de la *gnôsis* es *to ón*, la realidad o el ser, y lo que es del todo real es del todo cognoscible (*Rep.*, V, 477a); los filósofos herméticos egipcios distinguían dos tipos de conocimiento: (1) ciencia (*epistême*), producida por la razón (*lógos*), y (2) *gnôsis*, producida por el entendimiento y la fe (*Corpus Hermeticum*, IX); por tanto, la *gnôsis* se contempla como el objetivo de la *epistême* (*ibid.*, X, 9); la idea de que uno puede «conocer a Dios» (*gnôsis theou*) es muy extraña en la literatura helenística clásica, en la que lo habitual es encontrarse con la *epistême* y la visión hierática (*epopteia*), pero es común al hermetismo, al gnosticismo y al cristianismo temprano; san Agustín introdujo (siguiendo la tradición platónica, en especial a Plotino y a Porfirio) la distinción entre *scientia* y *sapientia*, es decir, entre conocimiento y sabiduría, al sostener que las almas caídas sólo tienen *scientia*, aunque antes de su caída tuvieran *sapientia* (*De Trinitate*, XII).

Goeteía (γοητεία): Magia; en *De los misterios egipcios*, Jámblico distingue claramente (1) la *theourgía* (el divino trabajo sacramental) de (2) la artificiosa *goeteía*; de ahí que en ocasiones la magia se interprete como *gnôsis* y que ésta se considere partícipe de los divinos nombres por facilitar el poder de la magia; la magia helenística (que a menudo se equipara con los misterios y por ello se denomina *mystéria*, *mystérion*, *mystérion tou theou*) está relacionada con los antiguos cultos de iniciación mística y con las doctrinas relativas al poder-*heka* egipcio, es decir, al milagroso poder de la creación gobernado por el dios Heka, quien distribuye las palabras investidas de poder (*hekanu*, análogas a los *mantra* hindúes) con las que se llevan a cabo las liturgias divinas y las transformaciones del alma; Hermes-Thot, *Ísidus páter*, se reconoce como el fundador de la divina tradición (*parádosis*) de las artes mágicas y como el autor de los nombres secretos «escritos en Heliópolis con caracteres jeroglíficos»; por eso al mago también se le llama «mistagogo» (*mystagogós*).

Haíresis (αἵρεσις): Elección, opción, curso de una acción, alternativa, decisión; este término (junto con su plural, *haíreseis*) se refiere a cualquier grupo de individuos percibidos bajo una común identidad doctrinal; *haíresis* es un grupo coherentemente formado y poseedor de doctrinas propias, con un reconocido fundador (*hairesiárches*) y líderes que articulan su rechazo de las teorías rivales mediante polémicas teoréticamente fundadas; Diodoro de Sicilia se lamenta de que los helenos, a diferencia de los orientales, introduzcan siempre alguna innovación doctrinal en asuntos importantes, lo que «da origen a nuevas *haíreseis*» (2, 29, 6); en el siglo II, *haíresis* pasó a ser un término estándar para referirse a las escuelas filosóficas; según los primeros cristianos, *haíresis* señala cualquier corpus de falsas creencias.

Heka: Aunque este término egipcio designe tanto el poder demiúrgico como el teúrgico, lo habitual es que sea traducido simplemente por «magia»; Heka (que como dios personificado es análogo al hindú Mahā-Māyā), en su papel de poder creador, brota de la primigenia enunciación creadora de Atum y está contenido en el divino *Lógos*: al ser considerado el padre de los dio-

ses y de todo lo manifiesto, Heka constituye y permea cada nivel de la realidad manifiesta, sea noética, psíquica o física; es por la permanente labor de Heka por la que los distintos niveles de la existencia están entretejidos en una especie de alfombra mágica, de ahí que el poder-*heka* tenga las funciones transformadoras y elevadoras propias de la alquimia interior y de la ascensión del alma; la concepción de *heka* está íntimamente relacionada con la de *maat*, es decir, con el correcto orden cósmico y la justicia; por eso la magia-*heka* será inseparable de los aspectos políticos, sociales, económicos, científicos, artísticos y filosóficos de la forma de vida estatal egipcia; en el rito de ascensión y asimilación del faraón con el divino Principio supremo (esto es, en su equiparación con el trascendente e inmanente *pántheos*, la Realidad de cuanto existe), el poder-*heka* de los dioses será sacramentalmente «ingerido» y contenido en el «vientre»; la posesión de las palabras mágicas (*hekau*) es esencial para el iniciado en el reino osírico de la Duat, donde el alma (*ba*) es puesta a prueba, transformada y (si demuestra ser *maajeru*) convertida en *aj* a través de un poder y un conocimiento teúrgicos fundamentados en *heka*.

Hén, to hén (ἓν, το ἓν): El uno, lo uno; puede significar: (1) la unidad o la unicidad en general, (2) la unidad de algo que está unido o que es una sola cosa, (3) aquello que posee unidad, aquello que es uno, (4) aquello de lo que estamos hablando en oposición a «los otros» (véase Cornford, *Plato and Parmenides*, pág. 111 [trad. esp.: *Platón y Parménides*, pág. 218]); para los neoplatónicos, el Uno es la fuente inefable del Ser, el Principio supremo, que Proclo ve explícitamente como Dios; *to hén* trasciende el Intellecto demiúrgico y constituye la primera *hypóstasis* de Plotino; se corresponde con Nun, el Padre de los dioses (*neteru*) en la antigua teología egipcia.

Hénas (ἑνάς): Hénada, unidad; término tomado por Jámblico, Siriano y Proclo del *Filebo* de Platón, donde se emplea a la par que «mónada»; puesto que para todo ser real hay una unidad y para toda unidad hay un ser real (Proclo, *Elem. theol.*, 136), las hénadas serán unidades puras, las fuentes de la identidad de todo ser, localizadas entre el puro Uno y el Uno noético (o Ser); de

modo más preciso, la hénada es el primer principio (*arché*) y la medida (*métron*) del ser; el Uno es imparticipable, pero las hénadas son participables, por lo que están en correlación con los seres reales; Proclo divide las hénadas en unidades trascendentes o independientes y en aquellas que son inmanentes y pertenecen a sus participantes, siendo irradiaciones de las primeras; en la teúrgia, las hénadas constituyen un conjunto de teofanías, es decir, la divinidad en su multiplicidad de formas diferentes a todos los niveles de la realidad: la hénada divina es una totalidad para la entidad divina; la diferencia entre el Uno y las hénadas participables (que podríamos comparar con los *neteru* egipcios) abre la vía teúrgica de la adoración, el culto y la ascensión; de acuerdo con Proclo, «lo más divino en nosotros es el “uno” de nuestro interior, lo que Sócrates llamaba “iluminación del alma” [*Rep.*, VIII, 540a7], así como llamó “luz” a la verdad» (*In Parm.*, VII, 48); puesto que lo semejante es aprehensible por lo semejante, el «uno del alma» es lo que permitirá la unión con el inefable Uno.

Hénosis (ἕνωσις): Unidad; la unidad es la característica común a todas las cosas; todo depende de la unidad, y la unidad es el propósito único de todas las cosas; en el neoplatonismo, la purificación del alma se consuma sobre todo a través de la filosofía y culmina en la visión noética y, en última instancia, en la unión mística (Plotino, *Enn.*, VI, 7, 36); la verdad divina es una *hénosis* indivisible de seres reales.

Hermaiké seirá (ερμαική σειρά): Cadena hermaica o hermética (de transmisión o de iniciación celestial); los filósofos neoplatónicos establecen relación con la cadena hermaica, es decir, con la cadena «áurea» vertical de la luz noética y de la sabiduría que emana a través de Hermes Logios y de otros poderes angélicos derivados del Intelecto divino (*Noûs*).

Hermeneús (ἑρμηνεύς): Intérprete; el *hermeneús* debe su nombre a Hermes, el mensajero de los dioses; interpreta las liturgias y los ritos hieráticos (en el antiguo Egipto, estos procedimientos hermenéuticos, llamados «iluminaciones», se practicaron al menos desde los tiempos del Reino Medio), los presagios, sig-

nos y símbolos divinos, las sentencias oraculares y, en el caso del neoplatonismo, los poemas homéricos, a Platón, a Aristóteles y los *Oráculos caldeos*; el fin de la *hermeneutiké téchne* es revelar el significado interno (*hypónoia*) de un texto y señalar la verdad superior que se encuentra más allá de todo discurso, para de este modo elevar el alma hacia los primeros principios; hay una jerarquía ontológica de intérpretes e interpretaciones, por lo que el nivel inferior del lenguaje teofánico funciona como el *hermeneús* del nivel más elevado y lo hace comprensible dentro de ese nivel inferior a expensas de su coherencia.

Hieratiké téchne (ιερατική τέχνη): Arte sagrado, arte hierático, a saber, el arte sacerdotal, la teúrgia, que los propios dioses consuman a través de diferentes grados de iniciación, transformación, elevación (*anagagé*) e inefable mistagogía; representa el camino de elevación y unificación con el Uno mediante la ejercitación científica (*agogé epistemoniké*) en ciertas cualidades henádicas, símbolos ontológicos, ritos sagrados, nombres divinos y poderes teúrgicos; de acuerdo con Proclo, «los teúrgos establecieron su conocimiento sagrado al observar que todo está en todo a partir de la simpatía entre cada uno de los fenómenos y entre los fenómenos y las causas invisibles, y se asombraron de ver las realidades más bajas en las más altas, y las más altas en las más bajas» (*Hier. Art.*, 148).

Hierophántes (ιεροφάντης): Hierofante, sacerdote de Eleusis, aquel que muestra los objetos o las realidades de carácter sagrado; a partir de Platón y de los platónicos posteriores, la filosofía se aborda a menudo en los términos de la iniciación mística, y al verdadero filósofo o al guía espiritual de una *haíresis* se lo compara con el hierofante de los misterios.

Hierós lógos (ιερός λόγος): Historia, relato, palabra o libro de carácter sagrado (por ejemplo, los de los pitagóricos o los de los sacerdotes que iniciaban en Dioniso); hubo *lógoi* dentro de las prácticas místicas y *lógoi* adicionales tomados de fuera; eran tanto exotéricos como esotéricos, sobre los misterios y dentro de los misterios, desarrollados en tres niveles hermenéuticos diferentes: el del mito, el de la alegoría y el metafísico.

Homoíosis theō (ὁμοίωσις θεοῦ): Semejante a Dios, a imagen de Dios; la expresión deriva del pasaje 176bc del *Teeteto* de Platón; se entiende que éste es el fin (*télos*) de la vida, que hay que alcanzar por medio del conocimiento (*gnôsis*); para Jámblico, «el conocimiento de lo divino es virtud y sabiduría, es felicidad perfecta, y nos asemeja a los dioses» (*Protrep.*, 3, 3).

Hýparxis (ὑπαρξις): La existencia pura de algo, su fundamento esencial; este término comprende el nivel de la pura unidad (la cual es el fundamento de todas las realidades manifestadas) y el de la divinidad; para Proclo, la pura esencia del ser es una unidad (*hénas*) con existencia (*hýparxis*) y no un ser, y esta unidad es el destello de la divinidad; la *hýparxis* de las hénadas no equivale a la existencia de los sujetos concretos, sino que es una existencia exenta de cualidades e incondicionada incluso por el ser.

Hypodoché (ὑποδοχή): Recepción; el receptáculo que subyace a todo el mundo del devenir; para Platón, es el principio material, la madre y el receptáculo de todo el cosmos visible (*Tim.*, 51a); *hypodoché* equivale al espacio (*chóra*) y a la nodriza (*tithéne*); de acuerdo con Jámblico, se trata de la pura y divina materia que recibe y revela a los dioses en la cosmogonía (*De myster.*, III, 14); cada grado de la cadena (*seirá*) neoplatónica de teofanías se considera un receptáculo para su inmediato superior (que se comporta como «forma» en relación con la «materia»); el alma encarnada es un *hypodoché* del dios debido a la capacidad de adaptación (*epitedeiotes*) del alma; minerales, plantas, animales, estatuas divinas, iconos, templos y parajes sagrados pueden tomarse como receptáculos del poder o de la luz de origen divino que desciende en las prácticas teúrgicas; en esto consistió inicialmente la doctrina egipcia del *descensio* y *translatio*: los dioses y los poderes divinos descienden a sus imágenes (*ajemu*) y animan el mundo material, entendido ahora como *imago caeli*.

Hypóstasis (ὑπόστασις): Lo que está debajo, el sedimento, fundamento o cimiento; en el neoplatonismo, es sinónimo de *ousía*, que significa «ser, sustancia, existencia»; las tres *hypóstasis* de Plotino son los tres niveles fundamentales, o las tres dimen-

siones esenciales, de la realidad divina: el Uno, el Intelecto y el Alma.

Hypóthesis (ὑπόθεσις): Propuesta, intención, argumento, hipótesis, premisa de un silogismo; para los neoplatónicos, las nueve hipótesis de la dialéctica que recoge el *Parménides* de Platón son las nueve *hypostáseis*, o los nueve niveles, de la realidad, que se extienden desde el Uno inefable hasta la materia pura, o no ser.

Idéa (ιδέα): Vulgarmente, término que hace referencia al aspecto visual de algo; para Platón y los platónicos, se trata de la entidad noética más elevada, la Forma eterna e inamovible, el arquetipo de cualquier realidad manifiesta; la *idéa* es para Platón sinónima de *eídos*, mientras que los neoplatónicos sostienen que ambos términos divergen ligeramente.

Imago dei: «Imagen de Dios» en latín, equivalente a la *tut neter* egipcia; según las numerosas concepciones de la semejanza (*homoíosis*) con Dios, elaboradas por la tradición platónica y por la teología cristiana de base bíblica, el hombre (formado a partir de la tierra y, por eso, un ser de vida breve, mortal y pasible) es honrado con la imagen de Dios (a veces comparada con el *noûs* microcósmico), en la que se refleja la pura naturaleza divina, inmortal y eterna; por consiguiente, al ser imagen de Dios, la inmortal alma humana (o el corazón-intelecto) será un espejo de Dios, tanto para sí como para otras almas; en el caso de Cristo (en analogía con el faraón como imagen de Horus, con *Ra sa*, con Osiris resucitado y con el Hombre Perfecto de la metafísica sufí), la desbordante «imagen» (*eikón*) cosmológica significa la esencia viviente y activa con la que se establece el dominio sobre todo lo creado; el hombre, al estar hecho a imagen de Dios (es decir, al haber recobrado su pura naturaleza primordial y haber alcanzado así su perfección espiritual última), es el vicario del Señor; aunque en su origen sea egipcio, «este concepto de *Imago Dei*, que sintetiza el punto de vista platónico-aristotélico-estoico y la perspectiva cristiana sobre el hombre [...], dominó todo el período patrístico y la Edad Media cristiana» (E. Brunner).

Isefet: Término egipcio que designa la «carencia» o la «desviación» del significativo orden divino (*maat*), es decir, comprende todas las cualidades negativas atribuidas a Seth, tales como la falsedad, la violencia, la enfermedad, la enemistad, etcétera; el significado de la creación (constituida por los diferentes modos y grados de la manifestación, *jeperu*) reside en su plenitud noética a partir de la cual se generan la existencia, el orden, la vida y la justicia; por tanto, todo sufrimiento, rebelión, crimen o injusticia (síntomas de la carencia, el engaño y el no ser) es indicio de la pérdida de la inteligible plenitud original del mundo por el alejamiento de la primigenia fuente noética y de sus correctos patrones arquetípicos a consecuencia de esta desviación; la institución sagrada del reinado se revela y se establece como un medio para sobreponerse a *isefet* y reconstituir la desfigurada *imago dei*, es decir, para recuperar la verdadera identidad espiritual; de acuerdo con la teología egipcia, «Ra ha puesto al faraón en la tierra de los vivos, para siempre, con el fin de juzgar el género humano y dar satisfacción a los dioses realizando la *maat* y destruyendo a *isefet*».

Jeper: Jeroglífico egipcio que representa el escarabajo sagrado (*Scarabaeus sacer*) y, en general, este insecto, así como las metamorfosis o transformaciones implicadas en todo posible «devenir»; *jeper* significa «venir al ser» o «cobrar existencia», «manifestarse», «desarrollarse», «cambiar», etcétera; las diferentes manifestaciones ontológicas (el cuerpo, la sombra, el *ka*, el *ba*, el *aj* o el *sab* del individuo) son *jeperu*; Atum, fuente de toda la existencia, es el «Señor de los *jeperu*»; se describe a Atum manifestándose de acuerdo con su «identidad de Escarabajo», esto es, hipostasiado como el Sol noético en el albor de la creación; Ra emergió del abismo de Nun bajo la identidad de Jepri; así, Atum (*neb tem*, el Señor de la totalidad) será la plenitud trascendente y la fuente suprema de cuanto existe, Jepri (*Jeper*) será la causa intermedia de todas las manifestaciones (*jeperu*) y Horus será la causa final; por ser la entidad encarnada en el Sol que se alza en la mañana, Jepri será también el símbolo del renacer iniciático.

Ka: Término egipcio que señala el poder vital del individuo, o su doble, que también puede entenderse como un principio abs-

tracto que simboliza las tendencias psíquicas, las cualidades morales y los apetitos del individuo; el *ka* puede indicar la potencia masculina y el poder sustentador propio de la vida; el jeroglífico para *ka* representa dos brazos extendidos, sugiriendo un gesto de alabanza, de oración, o tal vez de abrazo (pues el hierático poder del *ka* se transmite ritualmente a través del abrazo sacerdotal —es decir, abrazando estatuas o a los discípulos espirituales—, con el que se imita el «acontecer» arquetípico del abrazo de Atum a Shu y Tefnut *in illo tempore*); el doble-*ka* es modelado junto con el cuerpo humano material por el dios con cabeza de carnero Innum en su torno de ceramista; «ir hacia el propio *ka*» significa «morir»; cuando el *ka* se encuentra en el reino vital de los difuntos ancestros, precisa continuamente de alimento, provisto a través de las estatuas animadas en los santuarios o en las residencias funerarias: las ofrendas de alimento son asimismo llamadas *kau* y se las considera imbuidas del poder vital del *ka*; las cualidades fundamentales asociadas a la noción de *ka* incluyen la subsistencia, la nutrición, la impregnación, la fuerza, el esplendor, la magia, el valor, la irradiación, el verdor, el vasallaje (en el sentido de estar al servicio de un oficial o de un maestro espiritual que, por norma, ocupa el rango de oficial o de administrador en el Estado faraónico); los ancestros son reconocidos como *kau*, y engendrar un niño supone restablecer el vínculo vital con ellos; Osiris se considera el *ka* de Horus (en el rol de su padre y fuente de su fortuna), y en el momento en que Horus abraza y revive a su padre, se reconoce en Horus el *ka* de Osiris; el *ka* del faraón es la fuente de la prosperidad para todos los habitantes del Estado teocrático y para todo el mundo.

Kátharsis (κάθαρσις): Purificación, purga de las pasiones; encontramos este término en la definición de *tragedia* contenida en la *Poética* de Aristóteles (1449b 24), posiblemente tomado de la medicina, las iniciaciones religiosas o la magia.

Kósmos noetós (κόσμος νοητός): El cosmos inteligible de las Formas y de las Inteligencias, localizado entre el Uno y el Alma; abarca toda la jerarquía de niveles y órdenes (*táxeis*) de la realidad divina (el Ser, la Vida y el Intelecto), y está formado por varias

tríadas de dioses inteligibles (noéticos), inteligibles-intelectivos (noéticos y noéricos) e intelectivos (noéricos); entre las categorías y tríadas metafísicas del *kósmos noetós* encontramos: la existencia (*hýparxis*), el poder (*dýnamis*), la actividad (*enérgeia*), la permanencia (*moné*), la procesión (*próodos*), la reversión (*epistrophé*), la simetría (*symmetría*), la verdad (*alétheia*) y la belleza (*kállos*).

Logismós (λογισμός): Cálculo numérico, poder de razonamiento, razón.

Lógos (λόγος): Su significado fundamental es «algo dicho», «algo registrado»; el término se utiliza para ciertos tipos de explicación o de definición, pero también puede significar «medida», «proporción», «analogía», «palabra», «habla», «discurso», «razonamiento discursivo», «aprehensión noética de los primeros principios»; el *Lógos* demiúrgico (al igual que el egipcio Hu, equiparable a Thot, la lengua de Ra, que transforma los «pensamientos del corazón» en «lenguaje hablado y escrito», y por tanto crea y articula el mundo como texto e icono de los dioses) es el poder divino intermediario: como imagen del cosmos noético, el cosmos físico es un *lógos* múltiple que contiene una pluralidad de *lógoi* individuales (*Enn.*, IV, 3, 8, 17-22); en Plotino, el *Lógos* no es una *hypóstasis* separada, sino que determina la relación de cada *hypóstasis* con su correspondiente fuente y con sus generaciones; el discurso externo (*prophorikós lógos*) constituye la expresión externa de los pensamientos internos (*endiáthetos lógos*).

Maat: Término del antiguo Egipto para «medida», «armonía», «canon», «justicia» y «verdad», en referencia tanto a los dioses como a los seres humanos; *maat* es la esencia de las leyes sagradas con la que se mantiene el orden del cosmos y de las comunidades humanas; establece el vínculo entre lo de arriba y lo de abajo; «permite que *maat* ascienda» es una ofrenda verbal pronunciada durante los ritos hieráticos y la interpretación de los procesos cósmicos, de acuerdo con su significado soteriológico; para Platón, admirador de los patrones y modelos egipcios, el cosmos bien ordenado, la verdad y la justicia se cuentan entre los principales elementos del discurso filosófico.

Manía (μανία): Locura, frenesí; el estado frenético se relaciona con el estado psíquico denominado *éntheos*, «poseído por un dios»; esta posesión implica la pérdida del propio conocimiento (*noûs*); Dioniso es «el frenético», por lo que la experiencia mística y profética relativa a este dios entraña algún tipo de entusiasmo, locura e inspiración; Platón distingue la *manía* profética de Apolo de la teléstica de Dioniso, a las que añade otros dos tipos: la poética y la erótica, relacionada esta última con el entusiasmo filosófico (*Phaedr.*, 244a-245a); la del filósofo es una «locura erótica» que debe estar vinculada con la divina *sophrosýne* (templanza, virtud, prudencia) en una satisfactoria experiencia amorosa que favorece la elevación hacia el reino divino a través de la *anámnesis*.

Máthema (μάθημα): Cualquier estudio en el proceso de aprendizaje (*manthánein*); posteriormente, este término se reservará para las ciencias matemáticas, la armonía y la astronomía.

Māyā: Término sánscrito relacionado con la raíz *mā-* (medir, modelar, hacer); es una propiedad o un poder involucrado en la creación del mundo; por eso *māyā* no sólo es análoga a la sabiduría demiúrgica (afín al Principio supremo *per se*), sino también a la ilusión universal; la creación a consecuencia de las artes de *māyā* sólo será ilusoria si se aborda como algo plenamente autónomo, es decir, separada de su fuente original; el poder-*māyā* es afín al poder-*heka*, el cual o se presenta combinado con *maat* (orden, justicia, medida apropiada, verdad) o se pierde en el contexto de *isefet* (que incluye las pasiones irracionales) para convertirse en una especie de ilusoria ensoñación mágica; la puesta en escena cósmica (*Itla*) se fundamenta en el incombustible poder de *Māyā*, el cual sólo es trascendido por la inefable unión entre el Principio supremo y el propio Taumaturgo arquetípico; el dominio de *māyā* podría asimilarse al dominio de las opiniones humanas (*dóxa*) en la epistemología platónica, en contraste con *epistéme*, el verdadero conocimiento.

Me: Término sumerio (*parsu* en acadio) que designa aquellos poderes y propiedades de los dioses que se aproximan a los arquetipos trascendentes e immanentes que en el platonismo reciben

el nombre de Formas o Ideas; sin embargo, el concepto de *me* se expresa en el lenguaje del mito; abarca ideas, modelos, cosas y actividades que son centrales para una concepción teocéntrica del universo y de la vida humana civilizada; el término asociado *gish-hur* (plan o diseño demiúrgico) denota la forma en la que estos prototipos noéticos se manifiestan de manera ordenada en el dominio de la vida económica, social, cultural y espiritual del Estado; cuando se descuida el *me* (o, en términos sánscritos, cuando se abandona el *dharma*), el armónico orden político, social y religioso del cosmos cae en el desorden.

Medu neter: «Palabras divinas», «discurso divino», es decir, los jeroglíficos egipcios; en cierto sentido, pueden coincidir con las imágenes simbólicas visibles o, mejor dicho, con las «encarnaciones» de las Formas platónicas, esto es, de los Jeroglíficos inteligibles, que no son otra cosa que los arquetipos de todo lo manifestado; todos los *medu neter* (en su aspecto noético de *aju*) tienen su origen en lo pensado en el corazón de Ptah y enunciado por su lengua, es decir, por Thot; el universo manifestado es la articulación de los jeroglíficos noéticos; en la teología menfita se expone que Ptah creó todas las cosas y todos los jeroglíficos después de haber formado a los dioses; el fundamento del concepto de *medu neter* es la teoría de la creación por la Palabra (Hu, *Lógos*); por tanto, la escritura sagrada (la principal forma de arte sagrado en Egipto) en su propio nivel ontológico será reflejo de la estructura de la realidad, de la configuración de los arquetipos noéticos.

Méthexis (μέθεξις): Participación; para los pitagóricos, las cosas imitan a los números, pero Platón sostiene que los particulares participan de sus Formas; Jámblico extiende la «participación» a un término genérico que abarca la formación de los principios inferiores por sus superiores inmediatos, estableciéndose así la tríada de las Formas trascendentes, los universales inmanentes y los particulares materiales; este esquema general de términos «impaticipados» (*ametécheton*), «participados» (*metechoménon*) y «participantes» (*metéchon*) puede aplicarse a los demás niveles de la manifestación; los términos impaticipados operan sobre las realidades inferiores sólo indirectamente por intermediación

de los términos participados que éstas han producido; de este modo, los niveles ontológicos se multiplican y la trascendencia divina se preserva.

Mímesis (μίμησις): Imitación, representación; en la *Poética* (1447a-b), Aristóteles define todas las bellas artes, entre ellas la épica, la tragedia, la comedia, la pintura y la escultura, como *mímesis*; las imágenes producidas por *mímesis* no son en absoluto próximas a las imágenes fotográficas; de acuerdo con Arthur Hilary Armstrong, el sentido de lo mimético en las imágenes del artista helénico clásico se acerca más al de las artes tradicionales de Oriente Próximo que al de las artes del siglo XIX europeo: «No nos equivocaremos mucho si nos imaginamos la figura del actor-aedo enmascarado como nuestra imagen de la *mímesis*» (*Platonic Mirrors*, pág. 151); sin embargo, en el vocabulario de Proclo, los términos *mímesis* y *mímema* están reservados para un arte inferior, pues a su juicio «los vehículos [*ochémata*] congénitos imitan [*mímeítai*] las vidas de las almas» (*Elem. theol.*, 209) y «cada una de las almas perpetuamente relacionada con los dioses, que imite su divina alma, ejercerá su soberanía sobre un número particular de almas» (*ibid.*, 204).

Mi'rāj: Término árabe para «ascensión, elevación» (análogo al griego *anagagé*); si la Noche del Poder (*Laylat al-Qadr*, que también se interpreta como Noche del Destino o Gran Noche) constituye, metafísicamente hablando, la vía cosmogónica del descenso de las revelaciones y manifestaciones, la Noche de la Ascensión (*Laylat al-Mi'rāj*) constituirá el tránsito ascendente de regreso (correspondiente a los términos griegos *epistrophé* y *ánodos*), ejemplificado por la elevación del Profeta desde La Meca, a través de Jerusalén, hasta el cielo más elevado y la Divina Presencia; del tiempo de Abū Yazīd Ṭayfūr al-Bisṭāmī (m. 875) en adelante, esta *mi'rāj* del profeta Mahoma se toma explícitamente como prototipo para la ascensión sufí a través de los siete cielos hasta el Jardín (*al-Janna*), localizado entre el octavo y el noveno cielo, es decir, como el «escabel» del trono; por eso los místicos musulmanes trascienden las cualidades humanas y renacen en un nivel más elevado de existencia; según Ruzbihan Baqlī de Shiraz:

«Al igual que los cielos son la escalera de la *mi'rāj*, los marcos de la forma serán la escalera hacia el corazón del mundo»; aunque la mayoría de los sufíes aceptaron la naturaleza corpórea de la *mi'rāj* del Profeta, también pensaron que dentro del microcosmos (cuya cima es un lugar para el espíritu, en contraste con todos los rasgos negativos que se asocian al alma pasional, *al-Nafs al-Ammarah*) los «amigos de Dios» hacen su ascensión incorpórea a imitación del Profeta.

Morphé (μορφή): Forma, contorno; por ejemplo: *katá sómatos morphén*, «en forma corporal» (*Phaedr.*, 271a); en ocasiones *morphé* se utiliza como sinónimo de *idéa* y de *eídos*.

Mundus imaginalis: «Mundo imaginal», el mundo de lo Imaginable; la concepción del *mundus imaginalis* fue popularizada por el académico y estudioso francés Henry Corbin como una posible traducción del árabe *al-Ālam al-Mithāl*; este *alam* es el mundo de las visiones simbólicas y de sus tipificaciones, un istmo intermedio (*barzaj*) entre el mundo inteligible y el mundo sensible, es decir, el dominio en el que los espíritus tienen una realidad corporal y los cuerpos están espiritualizados; este dominio intermedio tendrá una presencia prominente en las posteriores cosmogonías sufíes, aunque algunos estudiosos contemporáneos argumentan que la facultad de la imaginación (comparada con un espejo en el que se reflejan ambos lados de la realidad, el noético y el sensible) se convirtió en un mundo ontológico separado (un universo por entero onírico constituido por símbolos y figuras mitológicas animadas, situado en el interior de lo que inicialmente fue la hipóstasis del Alma de Plotino), a causa, sobre todo, de las creativas malinterpretaciones de los textos de al-Ghazali y de las lecturas sesgadas que los peripatéticos llevaron a cabo de las jerarquías cósmicas neoplatónicas; sin embargo, uno de los prototipos de este mundo imaginal puede encontrarse en la descripción que hace Platón de la «auténtica tierra [...] llena de santuarios y templos verdaderamente habitados por dioses, donde oráculos, profecías, visiones y todo tipo de comuniones con los dioses ocurren cara a cara» (*Phaed.*, 111c y sigs.); en la filosofía de Ishraq, desarrollada por Suhrawardī y sus seguidores persas, este *mundus imaginalis*

se denomina «el Oriente intermedio» (*al-Mashriq al-Awsat*) de las Almas Angélicas (aquellas que mantienen los cielos en movimiento y están dotadas de una pura Imaginación activa), que precede al «puro Oriente» del pléroma superior; Ibn 'Arabī lo describe como el plano de las imágenes (*amthal*) y la imaginación (*kayāl*) localizado entre el plano de la experiencia sensible y el de la Presencia del Señor (*rububiyah*); el hecho de considerarlo una especie de mundo que alberga los arquetipos eternos está muy en la línea de la ubicación de estos arquetipos en el dominio de la *phantasia* matemática (según los neoplatónicos griegos), el cual, en el caso de los ishraquies, asume el estatus mitológico de un país de las maravillas con vida propia en el que las Ideas noéticas se hacen presentes en formas imaginales y las realidades materiales aparecen como cuerpos sutiles; no obstante, alejado del reino de los arquetipos inteligibles, éste es el mundo de ensueño de los magos, el reino crepuscular de la Duat osírica, o del *anima mundi*, integrado en la teoría islámica sufí de las experiencias visionarias y proféticas; la facultad imaginal (*kayāl*) funciona por medio de una percepción interior capaz de percibir las ideas en forma sensorial; en la escuela de Ibn 'Arabī, la imaginación se considera (1) el universo en sí, (2) un mundo macrocósmico intermedio y (3) un mundo microcósmico intermedio.

Mystagogía (μυσταγωγία): Iniciación en un misterio; dirección y guía del iniciado (*mýstes*; en plural, *mýstai*) por el *telestérion*, la sala en la que se desarrolla la iniciación; el mistagogo es el encargado de introducir en los misterios, el sacerdote principal y el instructor o guía espiritual; Proclo encontró en la filosofía de Platón una «mistagogía», una «iniciación en los sagrados misterios» (*Plat. theol.*, I. 1); para el cristianismo bizantino, viene a significar la contemplación litúrgica de los misterios de la Iglesia.

Mystéria (μυστήρια): Misterios; celebración de los sagrados ritos y de la iniciación; la festividad eleusina se llama simplemente *ta mystéria* o *árrhetos teletai*; los iniciados —*mýstai* y *bákchoi*— caminan por la vía sacra, cuyo fin es la transformación interior y el gozo eterno: «Feliz y bienaventurado, serás un dios en vez de un mortal»; los misterios órficos conservan llamativos paralelismos

con el *Libro de los muertos* egipcio y con los *Textos de los sarcófagos*; los misterios son esotéricos, secretos, prohibidos (*apórrheton*) e inexpressables (*árrheton*); se dice que ciertos estados de conciencia que se alcanzan mediante la iniciación (*teleté*) son válidos incluso después de la muerte; el lenguaje de los misterios fue adoptado por Platón y utilizado por sus seguidores; hasta el estoico Séneca habla de los ritos iniciáticos de la filosofía, «que no abren algún templo local, sino [el] amplio templo de todos los dioses, el propio universo, cuyas verdaderas imágenes y cuya verdadera filosofía a su imagen son traídas al ojo de la mente» (*Ep.*, 90, 28).

Mýthos (μῦθος): Mito, historia; en los misterios de Eleusis, *legómena*, «lo que se recita», son las enunciaciones del *hierós lógos* dentro de la esfera del mito; la postura totalmente parcial establecida por los estudiosos modernos, según la cual para la filosofía y la cultura helénica el *mýthos* era irracional y el *lógos* racional, es errónea, aunque sólo sea porque incluso para Platón los mitos constituyen una parte esencial de la filosofía; los verdaderos mitos requieren una *exégesis* cosmológica y metafísica; de acuerdo con Proclo, los mitos hieráticos tienen cierto significado interno (*hypónoia*) y ocultan doctrinas secretas de las que se prohíbe hablar (*apórrheton*) y que en algún momento han sido reveladas o inspiradas por los propios dioses; Salustio asocia el nivel superior del mito con la realidad divina trascendente y el inferior con las engañosas percepciones inherentes al dominio de los sentidos; por tanto, el mito (igual que *Māyā* para los hindúes) ha de ser análogo al cosmos manifiesto y entenderse como el velo visible de la oculta verdad invisible.

Neheh: Término egipcio relacionado con las series ontológicas que parten de Shu, traducido a veces como «Eterna Recurrencia»; la eternidad-*neheh*, o el tiempo-*neheh*, podría concebirse como el tiempo cíclico de Ra, que se refleja como nuestro tiempo cotidiano de cambio constante y rítmico: así pues, no se trata de un tiempo completo en el sentido del tiempo-*dyet* osírico; *neheh* es el tiempo del eterno retorno enfatizado por la repetición regular de los rituales del templo.

Neter, neteret (neteru, neterut en plural): Término egipcio para «dios» y «diosa», respectivamente; su jeroglífico representa a una figura sentada de perfil con las rodillas flexionadas y los pies pegados al cuerpo; otro jeroglífico relacionado se asemeja a un bastón envuelto con una tela o a un estandarte cáltico; en ambos casos, la asociación entre envolver y doblar (*ut*) es evidente, y la apariencia de momia del cuerpo ceñidamente envuelto de la figura sentada indica la idea de deificación (o de una inmanente participación en lo divino) a través de una muerte y un renacimiento que transforman el alma; en el período ptolemaico, el signo jeroglífico de la estrella también significaba «dios»; las series de todos los dioses son manifestaciones o hipóstasis del Principio supremo («Dios de Todo», «Señor único que lo soporta todo mediante Heka»), que admite diferentes nombres; *neteru* puede significar «principios divinos», «nombres arquetípicos», «jeroglíficos», «paradigmas y energías del ser manifiesto»; la totalidad de las fuerzas divinas que constituyen el universo egipcio se resumen con el término «Enéada» (*psdt*), es decir, «grupo de nueve», que hace referencia a la principal metaestructura noética de los arquetipos y a la indeterminada acumulación de fuerzas divinas, o de la pluralidad de los dioses; en las *Instrucciones de Merikare*, se alude al Creador simplemente como *neter* y a los seres humanos como imágenes (*snn*) de este Dios; la identificación gnóstica con los *neteru* era indispensable para que el iniciado estuviera en concordancia con un principio divino en particular y pudiera restablecer así su verdadera identidad a través de la hermenéutica sagrada, la purificación, la integración, la asimilación, la iluminación y la unión teúrgica.

Nóesis (νόησις): Relativo a *noûs*; intelección, pensamiento, intuición intelectual, pura aprehensión intuitiva con la que se logra trascender la razón discursiva; intuición noética unificada a diferentes niveles de la realidad; para Proclo, la Vida inteligible y al mismo tiempo intelectiva (*noetôn háma kai noerôn*), característica de las hénadas autosuficientes, ejemplifica la *nóesis* como proceso; *nóesis* es lo que provee la unión con el mundo inteligible (*noetôn*) a través de la llamada «flor del intelecto» (*ánthos nou*) en el más elevado nivel ontológico; para Jámblico, el poder unificador de los

dioses trasciende toda *noésis* humana (en el sentido de la *diánoia* de Plotino), pero ésta es una parte necesaria para la ascensión y cooperación con la divinidad; sólo mediante el trabajo teúrgico y por la gracia de dios es posible adquirir la *noésis* suprema.

Noûs (νοῦς): Inteligencia, consciencia inmediata, intuición, intelecto intuitivo; Platón distingue entre *noûs* y *diánoia*, entendida como razón discursiva; el *Noûs* es la segunda hipóstasis de Plotino; puesto que toda inteligencia es en sí su propio objeto, todo acto de intelección incluirá siempre la autoconsciencia: la sustancia de la inteligencia es su contenido noético (*noetôn*), su poder de intelección (*noûs*) y su actividad (*noésis*); el *Noûs* es, en un sentido macrocósmico, el Intelecto divino, el Segundo Dios, que abraza y personifica todo el cosmos (Ser-Vida-Inteligencia), el Demiurgo del universo manifestado; este *Noûs* es comparable al Ísvara hindú y podría ser representado por algún dios solar, por ejemplo, el Ra egipcio; *noûs* es independiente del cuerpo y, por tanto, inmune a la destrucción: es el elemento unitario y divino, o la chispa de luz divina que está presente en el hombre y permite la ascensión hacia el Sol divino.

Óchema (ὄχημα): Vehículo; especie de barca con la que se transporta el alma del difunto; el carro del alma en el *Fedro* de Platón; Aristóteles entiende *óchema* como *pneûma*, en el sentido de sede de la imaginación (*phantasía*), análogo al elemento del que están hechas las estrellas; como una suerte de cuerpo astral, el *óchema-pneûma* funciona como medio de transporte para el alma irracional; los dáimones tienen un *pneûma* vaporoso con la capacidad de alterar su forma en respuesta a sus imaginaciones, y esto hace que aparezcan en formas siempre cambiantes; para Jámblico, este etéreo y luminoso vehículo (*aitheródes kai augoeidés óchema*) es el recipiente de las divinas *phantasíai*; el *óchema* transporta el alma en su descenso al estado corporal y se va oscureciendo hasta que se hace completamente material y visible: el cuerpo material o carnal es también un tipo de *óchema*; Proclo distingue entre (1) el más elevado *óchema*, luminoso e inmaterial, en el que el Demiurgo platónico inserta el alma (*Tim.*, 41de) y (2) el inferior *pneumatikós óchema*, que sirve de vehículo

para el alma irracional, compuesto por los cuatro elementos y que, aun sobreviviendo a la muerte del cuerpo, será finalmente expurgado.

Ónoma (ὄνομα): Palabra, nombre; sustantivo, en oposición al verbo; para Proclo, un nombre es el *eikón* de un *parádeigma*, la copia de un modelo; las palabras (*onómata*) son *agálmata*, entendidas como los «iconos» audibles de las «estatuas» o de las realidades divinas más elevadas; por tanto, los verdaderos nombres serán tan naturalmente apropiados como las imágenes que reflejan la forma del objeto, o como los iconos artísticos que reflejan las Formas platónicas en lugar de otros objetos del mundo sensible.

Ousía (οὐσία): Ser, sustancia, naturaleza, esencia; como dijo Pierre Hadot: «Si tomamos en consideración las series formadas por la *ousía* en Platón, en Aristóteles, en los estoicos y en los neoplatónicos, y por la *substantia* y la *essentia* en los Padres de la Iglesia y en los escolásticos, llegaremos a la conclusión de que la idea de *ousía*, o esencia, es una de las nociones más confusas y que más confusión producen» (*Philosophy as a Way of Life*, pág. 76); puesto que el verdadero ser es permanente e inteligible, la sustancia (*ousía*) de los seres será su *lógos* y su esencia, de acuerdo con Platón (*Phaed.*, 65d-66a); Proclo identifica el Ser puro (*ón*) con la Esencia y la Sustancia propia (*autoousía*); para los neoplatónicos, el ser, la verdadera existencia y la esencia son inseparables: los seres existen en la medida en que son accesibles para el intelecto y adquieren una definición fija; en los inteligibles, la esencia nunca se distingue del verdadero ser.

Paideía (παιδεία): Educación, cultura; la educación tradicional helénica, basada en ejemplos homéricos; Platón inició una *paideía* de orientación filosófica que rivalizó con el modelo tradicional de una cultura sancionada por un patrón poético, y cambió el énfasis del cuerpo al alma (véase Jaeger, *Paideia*).

Parádeigma (παράδειγμα): Ejemplo, paradigma, arquetipo, patrón, modelo; de acuerdo con Platón, el paradigma del «estado perfecto» se encuentra allí arriba, en el Cielo (*Rep.*, 592b); el

paradigma noético se entiende como el modelo de la creación: el mundo visible es una criatura viviente hecha a semejanza de un original eterno, es decir, el Animal Viviente ideal en el mundo de las Formas; por eso el mundo es una imagen de los paradigmas (*paradeigmata*) eternos, y el Demiurgo crea el cosmos como un *ágalma* (estatua hierática, imagen cúlrica, ornamento) y lo provee con las *agálmata* de los dioses individuales.

Parádosis (παράδοσις): Transmisión, tradición; por ejemplo: *Orphéos parádosis*, «tradición órfica».

Per anj: Término egipcio que significa «Casa de la Vida», es decir, el *scriptorium* del templo y la escuela superior para el adiestramiento esotérico, cuyos sacerdotes conservaban una tradición oral de carácter iniciático y producían además escrituras y diferentes ramas de conocimiento, que incluían teología, matemáticas, maestría ritual, liturgia hierática, hermenéutica, genealogía, astrología, geografía sagrada, mineralogía, medicina, mitografía, arquitectura, ciencia de los talismanes teúrgicos y de la creación de imágenes; el personal de cada *per anj* estaba formado por sacerdotes lectores (*heri heb*) cuyo rol se asociaba a los libros sagrados y al poder-*heka*, así como a la preservación de *maat*, el orden cósmico, y al mantenimiento de la tradición teúrgica de la ascensión y asimilación con los dioses; sólo a través del conocimiento esotérico y de la iniciación en el reino de lo invisible, es decir, habiendo transitado por la muerte y el renacimiento simbólicos en la Casa de la Vida, uno adquiriría la capacidad de revelar su verdadera identidad-*aj* y de estar unido con los principios divinos inmortales; un diagrama conservado (*Pap. Salt*, 825) describe la *per anj* como un *mandala* simbólico en el que Osiris ocupa el centro, Isis y Neftis las esquinas en el lado de los pies, y Horus y Thot las esquinas en el lado de la cabeza, mientras que Geb representa el suelo y Nut el cielo; el sacerdote de la Casa de la Vida sigue «el camino secreto de Thot»; uno de los principales sacerdotes lectores (*heri tep*) pronuncia la siguiente fórmula imbuida de poder-*heka*: «No reveléis esto al hombre común; es el misterio de la Casa de la Vida» (*Pap. Leiden*, 344r).

Péras (πέρας): Límite, confín; es el principio cosmológico fundamental de los pitagóricos; lo Ilimitado (*ápeiron*) es indefinido y, por ello, necesita del Límite, que en la tabla aristotélica de oposiciones está relacionado con lo Impar, la Unidad, lo Derecho, lo Masculino, lo Quieto, lo Directo, la Luz, lo Bueno, lo Cuadrado; los principios de Límite y de Ilimitado (examinados por Platón en el *Filebo*) son la mónada y la díada pitagóricas con las que Proclo define el orden de las hénadas y las cuales desempeñan un papel fundamental en la constitución de la realidad; el Límite y lo Ilimitado funcionan como los dos principios (*archai*) de la realidad matemática (*ousía*).

Phantasía (φαντασία): Imaginación; para Platón, pertenece al dominio de la apariencia y la ilusión; para Aristóteles, no es ni una percepción ni un juicio, sino una capacidad distintiva del alma en respuesta a las apariencias que derivan de la memoria, los sueños y las percepciones sensoriales; Filóstrato, sofista del siglo II, fue el primero en llamar *phantasía* a la capacidad de producir imágenes visuales en contraste con la *mimesis*: «Mientras que la *mimesis* sólo producirá aquello que ha visto, la *phantasía* lo hará incluso con aquello que no haya visto, y le irá dando forma con referencia al modelo de la perfecta realidad» (*Vida de Apolonio de Tiana*, 6, 19); aunque los neoplatónicos carecen de un concepto para la imaginación creativa, la *phantasía* que postulan es capaz de reproducir imágenes de los principios más elevados de la matemática y el lenguaje; por tanto, la *phantasía* estará situada como un espejo en el cruce entre dos niveles diferentes del ser: el espejo de la imaginación no sólo refleja imágenes de los fenómenos, sino también de las Formas noéticas, de las Ideas, y de este modo traduce revelaciones y epifanías divinas a los iconos y símbolos visibles de las realidades más elevadas; es en el cruce de la *phantasía* (que Proclo identifica con el *noûs pathetikós*) donde se encuentran lo racional y lo irracional; los objetos de la *phantasía* son *týpos* (impronta, huella), *schêma* (figura) y *morphé* (forma, contorno).

Philosophía (φιλοσοφία): Amor a la sabiduría; el camino intelectual y «erótico» que conduce a la virtud y al conocimiento; es

posible que el término en sí fuera acuñado por Pitágoras; la *philosophía* helénica es una prolongación, modificación y «modernización» de las formas de vida sapienciales de Egipto y de Oriente Próximo; la *philosophía* no puede ser reducida al discurso filosófico; para Aristóteles, la metafísica es la *próte philosophía*, o *theología*, mientras que la filosofía como *theoría* se refiere a la *bíos theoretikós*, es decir, a la «forma de vida contemplativa», por lo que la vida filosófica será aquella en la que se lleven a término la participación en la divinidad y la actualización de lo divino en lo humano a través de la *áskesis* personal y de la transformación interior; Platón define la *philosophía* como una preparación para la muerte (*Phaed.*, 67cd); la *philosophía* platónica ayuda al alma a tomar consciencia de su propia inmaterialidad: la libera de las pasiones y extirpa todo lo que no sea verdaderamente ella misma; para Plotino, la filosofía no sólo aspira a «ser un discurso sobre objetos, aunque sean los más elevados, sino que también desea conducir el alma a la unión viva y concreta con el Intelecto y con el Bien»; en el neoplatonismo, la inefable teúrgia se considera la culminación de la filosofía.

Phrónesis (φρόνησις): Pensamiento, comprensión, sabiduría práctica, sagacidad, prudencia; de acuerdo con algunos estudiosos y académicos modernos, *phrónesis* es un término más próximo al «saber» que a la *sophía*, pues «saber» es de uso común y se aplica a asuntos prácticos; pero se trata de un asunto controvertido, pues para Aristóteles *sophía* cubre todo tipo de áreas (corporales, estéticas, políticas, teoréticas y religiosas o metafísicas) de la actividad humana (*Sobre la filosofía*, frag. 8).

Phýsis (φύσις): Naturaleza (de algo); naturaleza en oposición a lo artificial; para Proclo, es la última realidad inmaterial o el poder inmediatamente anterior al mundo material, responsable de todo movimiento y cambio en éste.

Prágmata (πράγματα): Cosas; para Proclo, *ta prágmata* también hace referencia a las realidades trascendentes, las entidades noéticas, los seres reales.

Prónoia (πρόνοια): Providencia; la bien ordenada organización de las cosas en el cosmos se fundamenta en una providencia que lo planea y guía todo; como concepto, se desarrolló antes de Sócrates; según Proclo, puesto que todo lo manifestado «conserva» la forma de su aspecto más esencial, de su más elevada causa (o arquetipo), ésta no sólo contendrá sus efectos inferiores, sino que también los conocerá o los preverá (*pro-noeîn*); esta previsión es una especie de amor: el amor providencial (*éros-pronoetikós*) por el que las causas más elevadas cuidan de sus efectos.

Próodos (πρόοδος): Procesión; término metafísico que significa «manifestación» y pertenece al esquema neoplatónico de *moné-próodos-epistrophé* (en esencia, un proceso no fenoménico); la Vida noética abarca la multiplicidad, lo ilimitado y la potencia de los poderes (*dýnamis*) que llevan a *próodos*; para Proclo, el esquema de permanencia-procesión-reversión es aplicable a toda forma, propiedad o entidad, excepto al Uno y a la materia.

Psyché (ψυχή): Alma; aliento de vida, sustancia vital; Homero distingue entre el alma libre (el alma de los muertos, que se corresponde propiamente con *psyché* y se considera un *eídolon*) y el alma corporal (que se corresponde con *thymós*, *nóos* y *ménos*); los pitagóricos, siguiendo patrones teológicos egipcios, definieron la *psyché* como el reflejo de los inamovibles principios inmortales; de Platón en adelante, las *psychai* ya no serán entendidas como *eídola* (fantasmas o dobles del cuerpo), sino que el cuerpo humano pasará a ser el *simulacrum* perecedero de un alma inmaterial e inmortal; hay diferentes grados de alma (o diferentes almas): todo lo que esté vivo ha de tener un alma (Aristóteles, *De anima*, 414b32); en el *Fedro* (248b), el alma es una entidad inmortal, separada y semoviente (Proclo, *Elem. theol.*, 186); la *psyché* es la tercera *hypóstasis* de Plotino.

Rej: Término egipcio para «conocimiento»; sobre todo hace referencia al conocimiento de las realidades espirituales, los nombres divinos y los jeroglíficos, así como de la topografía cósmica sagrada, la iconografía mitológica y todos los seres del Otro Mundo; este elaborado cúmulo de conocimientos, que incluye las

observaciones científicas y las interpretaciones teológicas, desempeña una función cúltica y culmina en una *gnôsis*, es decir, en la realización de las diferentes identidades arquetípicas individuales y en la restauración de la propia naturaleza divina; el conocimiento de la Duat confería al iniciado una identidad de ultratumba como «sagrado *neter* en compañía de Thot»; Thot (Dyehuti), conocido como Hermes Trismegisto por los helénicos, y su consorte Sesheta (o Maat) son los principales guardianes y los proveedores de todo conocimiento y sabiduría; el conocimiento de Ra, o de sus imágenes y rituales noéticos expresados mediante el curso diario del sol, otorgaba al iniciado o al sabio una identidad noética: «Aquel que sabe es un *ba* en la corte de los *ba* de Ra», «aquel que conoce las misteriosas representaciones (o símbolos) es un *aj* bien provisto»; el faraón, en pie en la cúspide de la creación, es el «gnóstico» por excelencia: conoce el camino de la ascensión teúrgica y su propia identidad metafísica, conoce las misteriosas palabras que pronuncian los *ba* de Oriente (los «ángeles» de Thot), conoce los alumbramientos de Ra y su autogeneración en las aguas de Nun; en el *Libro del Amduat*, el faraón, o el sacerdote que lo representa en el culto (y, por consiguiente, todo iniciado, sabio o filósofo), conoce los misteriosos *ba* del Otro Mundo, las puertas y las rutas por las que Ra (el *Noûs* solar) transita, conoce «qué es en cada hora y cuáles son sus dioses», las transfiguraciones de Ra y sus imágenes; el conocimiento espiritual del Otro Mundo determina la «osirificación» personal, es decir, la transformación alquímica y la inmortalización, lo que permite al iniciado encontrarse cara a cara con Ra o unirse a Atum-Ra.

Ren: Término egipcio para «nombre»; la luz divina, o lo sagrado, puede estar presente en los nombres divinos como lo está en las estatuas hieráticas y en todas las manifestaciones divinas (*jeperu*): por eso se sostiene que existe una relación especial entre el nombre y lo nombrado; de ahí que el lenguaje sagrado se considere una dimensión de la presencia divina; los himnos egipcios conformados a partir de fórmulas compuestas por nombres (análogas a las fórmulas-*dhikr* sufíes y a los *mantra* hindúes) son llamados *saju* (transfiguraciones), en relación con la raíz *aj*, que significa «irradiar, iluminar», «ser un espíritu divino o una luz

inteligible»; por tanto, *aj* (cualidad noética radiante) hace referencia al poder teúrgico de la palabra sagrada, la cual es capaz de iluminar, elevar o revelar las realidades divinas y sus significados ocultos; dentro del ámbito del culto, el lenguaje sagrado es visto como el lenguaje de las propias deidades, pues sólo las deidades (además del faraón, hijo de Ra, y los sacerdotes iniciados en los que aquél delega su función sacerdotal y «filosófica») pueden hacer uso de los poderes teúrgicos de los nombres.

Sah: Término egipcio para el «dorado» cuerpo espiritual del individuo, que sirve de vehículo para el intelecto-*aj*; la forma idealizada de la momia (icono y receptáculo de las divinas fuerzas animadoras) es un símbolo visible del cuerpo-*sah* inmortal y también recibe este nombre; la «germinación» del cuerpo espiritual constituye el largo tránsito de la iniciación y de los correctos ritos hieráticos; el iniciado tendrá que identificarse con el Escarabajo sagrado, el dios de la autorrenovación con el que se representa la emergencia cosmogónica del Ser a partir del inefable más allá del Ser: «Yo soy Jepri, y mis miembros tendrán una existencia eterna [...]»; la germinación del cuerpo espiritual, es decir, del cuerpo noético de luz, sigue los patrones de la estructura corporal y de la psicología arcaica, ambas definidas miembro a miembro: todos los miembros del cuerpo del iniciado deben convertirse en sus equivalentes espirituales; la re-membración de cuerpo osírico (es decir, la restauración de los miembros del cuerpo desmembrado) y el tránsito más allá del reino de Osiris hacia el de Ra son los componentes esenciales de la germinación del inmortal cuerpo-*sah*; el mismo iniciado (ya como radiante *aj* colmado por las irradiaciones del Demiurgo inteligible) declara ser tanto el loto primordial (símbolo de la autotransformación y el renacimiento) que resplandece en la Tierra de la Pureza como el niño dorado, Ra-Nefertum, el cual emerge de la divina flor de loto, o del Lago de Fuego, con su gloriosa forma solar; *jat* (o *shat*) es el cuerpo mortal, el cadáver, mientras que *sah* (o *sahu*) es el cuerpo inmortal espiritual.

Śakti: Término sánscrito para «poder» y nombre de una diosa; mientras que en el *advaita vedānta* se considera que *śakti* es un poder inmaterial diferente del *bráhma*n espiritual, ciertas escue-

las tántricas ven en Śakti un ser idéntico al Principio supremo (*parama Śiva*, cuya posesión de *svātantrya Śakti* es signo de su absoluta naturaleza integral, la cual actúa a través de su poder de acción, *kriyā Śakti*); por consiguiente, la manifestación del universo es un modo de autorrevelación del Señor supremo a través de su propia Śakti, la cual funciona sobre los diversos niveles de la existencia y adquiere diferentes cualidades; como aspecto femenino de la divinidad, *śakti* crea el universo de teofanías (en calidad de *spanda-śakti*, o energía vibratoria esencial) y revela la gloria divina (*aiśvarya*); *śakti* es tanto «conclusión» (*nimeṣa*) como «apertura» (*unmeṣa*), es decir, está involucrada tanto en el proceso de una progresiva manifestación caracterizada por el oscurecimiento o la ocultación de las realidades espirituales, por un lado, como en el proceso de la realización espiritual y disolución del cosmos desde un punto de vista macrocósmico (al final del ciclo del mundo) y microcósmico (mediante la aniquilación de la naturaleza inferior individual), por otro; el *śrī-yantra*, que describe la relación complementaria entre Śiva y Śakti, consiste en cinco triángulos apuntando hacia arriba, que representan a Śiva, y cuatro apuntando hacia abajo, que representan a Śakti: su entramado hace referencia a la existencia cósmica como totalidad; en cuanto fuerza primordial de la vida (*mukhya-prāṇa*), *śakti* es omnipresente en el cosmos; como poder serpentino (*kuṇḍalinī śakti*), se la representa enroscada en torno a *śiva liṅgam* o ascendiendo a través de la columna vertebral (*suṣumnā*) para conducir al iniciado (*sādhaka*) a la inmortalidad y la iluminación; por tanto, *śakti* es un poder análogo al de la diosa egipcia Hathor.

Seirá (σειρά): Cadena, serie; este término, que deriva del orfismo y de Homero, se refiere a las series verticales que, a partir de un único principio (mónada o hénada), se reproducen en los diversos niveles de la realidad; *seirá* y *táxis* son cadenas transversales y verticales; cada nivel, o *seirá* (comparable a un rayo de luz), reproduce los niveles superiores; por tanto, los nombres de los dioses no se refieren sólo a la hénada como fuente de cada procesión, sino a todos los miembros de esta procesión: «Pues cada cadena lleva el nombre de su mónada y los espíritus parciales dis-

frutan del mismo nombre que los espíritus completos. Así, nos encontramos con que hay muchos dioses, y de todo tipo, a los que llamar Apolo o Poseidón o Hefesto» (Proclo, *In Remp.*, I, 92, 2 y sigs.); en consecuencia, la realidad manifiesta se organiza en una jerarquía de series encadenadas que abarcan todos los niveles, ya sean divinos, angélicos, daimónicos, heroicos, humanos o irracionales (incluyendo a los animales, las plantas y los minerales), todos ellos dependientes de su propia hénada divina, en el sentido de pertenecer a su *seirá* y participar de ella; en ciertos aspectos, *seirá* equivale al término sufí *silsilah*.

Sejem: Término egipcio para «poder»; emanación activa de la deidad o poder divino (especie de *śakti*) que puede asociarse a algún dios; en algunos aspectos, *sejem* se hace visible en el cetro *sejem*, portado por los oficiales egipcios como símbolo de la autoridad real; el iniciado o el difunto, aquel que está unido a los principios noéticos, también ha adquirido la cualidad *sejem*, que puede variar en medida e intensidad; el receptáculo de un dios (su escultura o su imagen pintada) también se llama *sejem*, de ahí que numerosos textos describan el *ba* de un dios posándose sobre su *sejem*; la imagen estará animada y será capaz de revelar la presencia divina, proporcionar oráculos o irradiar la gloria y gracia divina (la *baraka* sufí); el poder-*sejem* se ha asociado a menudo a Hathor, conocida como «Ojo de Ra», el ojo-*Iret* completamente restaurado, el vehículo de la energía divina que se proyecta en el mundo; este poder tiene aspectos demiúrgicos y teúrgicos, así como destructores y salvíficos.

Sema: Término egipcio para «unión»; su jeroglífico representa dos pulmones unidos por la tráquea, lo que simboliza la unión de dos partes iguales (por ejemplo, la unión de las Dos Tierras, el Alto y el Bajo Egipto, o la unión de dos dioses, Horus y Seth, Horus y Thot), y refleja las prerrogativas de la unión regia; en contextos funerarios y esotéricos de carácter iniciático, puede significar la conversión del iniciado en un *ba* real o en un *neter*, para indicar un tipo de unión mística o de unión entre diferentes principios divinos.

Skopós (σκοπός): Fin, propósito, objetivo; Jámblico desarrolló la doctrina de que cada obra de origen filosófico, especialmente en el caso de los diálogos de Platón (ya que cada diálogo se contempla como un reflejo microcósmico del macrocosmos divino), debe tener una materia subyacente básica, o *skopós*, con la que se relacionen todas las partes del texto; de esta forma, la parte introductoria de los diálogos asume una significación alegórica y metafísica.

Sophía (σοφία): Sabiduría; este término comprende todas las esferas de la actividad humana, todas las invenciones destinadas a satisfacer las necesidades materiales, políticas y religiosas; Hefesto (al igual que sus antecedentes, el Kothar-wa-Hasis ugarítico y el Ptah egipcio) es *polýphronos*, «el muy sabio», y *klytómētis*, «famoso por su sabiduría» (aquí, «sabiduría» alude a destrezas asombrosas, a la inteligencia, la habilidad técnica y el poder mágico, así como a ciertas cualidades divinas); en Egipto, todo el saber sagrado (especialmente el conocimiento de los secretos nombres divinos y de las palabras investidas de poder, *hekau*, o el de los *mantra* teúrgicos, con los que es posible restaurar la propia identidad divina) era auspiciado por Thot; en la Grecia clásica, el poeta inspirado, el legislador, el político, el mago, el filósofo natural (*phýsikós*) y el sofista reclamaban sabiduría; la filosofía es el amor por la sabiduría, *phílos sophía*, es decir, una forma de vida que exige esfuerzo para alcanzar su único objetivo, la sabiduría; Sócrates es el ejemplo ideal de *sophós* (sabio) en la recién establecida *paideía* platónica; en el neoplatonismo, la sabiduría teórica (aunque el término *sophía* se utilice esporádicamente) alude a la contemplación de las Formas eternas y al hacerse semejante al *noûs* o a dios; la naturaleza divina está constituida por diferentes propiedades que se transmiten a todas las clases divinas: el bien (*agathótes*), la sabiduría (*sophía*) y la belleza (*kállos*).

Sýmbolon (σύμβολον): Símbolo (*symbállein* significa «unir»); fragmento de un objeto entero que, como una *tessera hospitalis*, se puede unir a la otra mitad; *sýmbolon* sugiere tanto la noción de incompleto como la de revelación sólo parcial de un significado secreto; los llamados «símbolos pitagóricos» son máximas

(*akoúsmata*, «lo escuchado») que representan en formas enigmáticas y arcaicas las enseñanzas básicas para conducirse en la vida; únicamente en la tradición alegórica de la hermenéutica neoplatónica se elaboró una teoría sobre el simbolismo metafísico, cosmogónico y teúrgico, en la que *symbolon* adquirió el estatus de un concepto de la mayor importancia; en los *Oráculos caldeos*, el Demiurgo Paterno siembra el cosmos de *symbola*, los cuales desempeñan la función de medios esenciales para el ascenso y regreso a los dioses; cada alma fue creada por el Demiurgo valiéndose de proporciones (*lógos*) armónicas y símbolos divinos (*symbola theía*; Proclo, *In Tim.*, I, 4, 32-33); los *lógoi* que constituyen la esencia del alma son *symbola* que pueden desvelarse a través de ritos teúrgicos; para Proclo, los inspirados mitos de Homero comunican la verdad que contienen no a través de la creación de imágenes (*eikónes*) ni de imitaciones (*mimémata*), sino elaborando símbolos (*symbola* o *synthémata*), pues los «símbolos no son imitaciones de eso que simbolizan» (*In Remp.*, I, 198, 15-16).

Sýnthemá (σύνθημα): Signo, contraseña, palabra, símbolo (en la mayoría de los casos, *sýnthemá* y *symbolon* son sinónimos); la cesta trenzada (*cista mystica*) de los misterios eleusinos se llama «contraseña» (*to sýnthemá Eleusiníon mystérion*; Clemente de Alejandría, *Protrep.*, 2, 21, 29); en los *Oráculos caldeos*, los *synthémata* son los «pensamientos del Padre» y desempeñan un papel cosmológico similar al de las Formas en el platonismo medio; tienen una función anagógica: el alma regresa al Intelecto del Padre cuando recuerda el *sýnthemá* paterno; de acuerdo con Jámblico, los dioses lo crean todo mediante las imágenes y confieren significado a todas las cosas a través de los *synthémata* (*De myst.*, III, 14-15); pueden ser materiales o inmateriales (por ejemplo, piedras, conchas, partes de animales, plantas, flores, estatuas e iconos de carácter sagrado, ritmos, melodías, encantamientos, luces, números, nombres inefables de dioses); los teúrgos reconocen como *synthémata* los objetos materiales que preservan el poder de los dioses, los cuales pueden ser sus receptáculos; el *sýnthemá*, entendido como la impresión y el poder del dios (parejo al *yantra* hindú), despierta el alma a la divinidad que hace presente o simboliza.

Táxis (τάξις): Orden, serie; cualquier nivel o grado de la realidad compuesto por una *seirá*, en la que se refleja satisfactoriamente la propiedad distintiva de un dios o de una hénada en particular; la cadena del ser va de la simplicidad a la complejidad y, ulteriormente, de la complejidad a la simplicidad; la jerarquía de *táxeis* establece los planos del ser, o los diferentes órdenes del cosmos (*diakosmoi*).

Telestiké (τελεστική): Uno de los nombres neoplatónicos que designan la teúrgia, los rituales hieráticos y la animación de estatuas; en la *telestiké manía* del *Fedro* (244e) se emplean purificaciones y ritos; según Hermias (*In Phaedr.*, 92, 16-24), la locura teléstica se encuentra por encima de las otras (es decir, la teología, toda la filosofía y la manía erótica), pues las reúne todas en sí y las posee; hay diferentes tipos de *telestiké*.

Teleté (τελετή): Iniciación, rito de iniciación; para «iniciar» se puede emplear tanto *teleîn* como *mýein*; el iniciado se llama *mýstes*, el ritual de iniciación es *teleté* y la construcción en la que se desarrolla la iniciación es el *telestérion*; *teleté* también se utiliza para las celebraciones religiosas en general; los misterios se denominan *teletaí*; en el neoplatonismo, las almas siguen los ritos místéricos (*teletaí*) y se preparan para la contemplación de las realidades del Ser; de acuerdo con Proclo, la fe (*pístis*) es la causa de la iniciación inefable: «La totalidad de la iniciación no sucede a través del intelecto y del juicio, sino a través del silencio, que lo unifica todo y es superior a cualquier cognición activa» (*Plat. theol.*, IV, 31, 8-16).

Tep zepi: Término egipcio que designa la noción metafísica del Tiempo Primero (el *in illo tempore* de las cosmogonías tradicionales y de sus prácticas rituales), es decir, del reino noético de todos los precedentes arquetípicos; como «primer momento», el *tep zepi* significa la venida al ser o a la existencia a partir del abismo de Nun (*deus absconditus*), el paso del más allá del Ser al Ser, simbolizado por Atum-Ra emergiendo de las Aguas primordiales; el *tep zepi* es la mítica era sin edad de los dioses en la que todos los acontecimientos paradigmáticos de la teología egipcia (por ejem-

plo, la muerte y resurrección de Osiris) están localizados en un «ahora» eterno.

Theîos anér (θεῖος ἀνὴρ): Hombre divino, sabio semejante a un dios; ideal neoplatónico de la santidad.

Theología (θεολογία): Ciencia divina, teología, *lógos* acerca de los dioses, considerado la esencia de los *teletai*; para Aristóteles, es sinónima de la metafísica y de la filosofía primera (*prôte philosophía*) en contraste con la física (*Metaph.*, 1026a18); sin embargo, a veces la física (*physiología*) se considera una especie de teología (Proclo, *In Tim.*, I, 217, 25); para los neoplatónicos, entre los antiguos teólogos (*theológoi*) se cuentan Orfeo, Homero, Hesíodo y otros poetas inspirados por los dioses, los creadores de las teogonías y los guardianes de los ritos sagrados.

Theoría (θεωρία): Contemplación, teoría; la virtud contemplativa se llama *theoretiké*; como sucede con la contemplación de los festivales de los dioses y sus epifanías, la filosofía nos introduce en la contemplación de un cosmos bien ordenado valiéndose de la misma palabra, *theoría*; para los neoplatónicos, el poder creativo del cosmos consta de contemplación (*theoría*) e intelección (*nóesis*), de ahí que la *praxis* divina sea una forma de *theoría*; para Plotino, en cada nivel de la realidad, la creación es el resultado de la energía producida por la contemplación (*Enn.*, III, 8, 3-4); todo intelecto se contempla directamente a sí mismo; la contemplación podría compararse con los ritos místicos (*teletai*).

Theós (θεός): Dios; lo habitual es que este término se utilice en un sentido amplio y vago; «todo está lleno de dioses» (*pánta plére theón*), según Tales; el cosmos puede verse como una teofanía, como la manifestación del Uno (equiparado al trascendente Sol supremo) y del divino *Noûs*, que constituye los distintos niveles de la presencia divina oculta por pantallas o velos (*parapétasmata*); en la antigua Grecia, al hablar de *theós* o de *theoí* se establecía un punto de referencia absoluto para todo aquello que tuviera gran impacto, validez y permanencia, mientras que las diversas influencias que afectaban directamente al hombre recibían

el nombre de *daímon*; para Platón y para Plotino, el *noûs*, el alma universal, las estrellas y el alma humana son realidades divinas; hay dioses visibles y dioses invisibles, organizados en una jerarquía de hénadas que siguen la organización de las nueve hipóstasis del *Parménides* de Platón; los *theoi* son los primeros principios, las hénadas (entendidas como *prôtos theoi*), las inteligencias y las almas divinas, siendo el Dios supremo el Uno inefable, o el Bien; en algunos aspectos, *theós* equivale al *neter* egipcio; los *neteru* son los dioses, los primeros principios, los poderes divinos, las manifestaciones que son trascendentes a la par que inmanentes.

Theourgia (θεουργία): Teúrgia; los ritos como actos divinos (*theia érga*) o como los trabajos de los dioses (*theôn érga*); la teúrgia consiste en la elevación hacia Dios, no en la teorización intelectual acerca de Dios (*theología*); el término fue acuñado por los editores de los *Oráculos caldeos*, pero las antiguas prácticas para el contacto con los dioses y la ascensión a la divinidad se retrotraen a los tiempos de las tradiciones hieráticas en Mesopotamia y Egipto; la teúrgia neoplatónica se basa tanto en los modelos caldeos como en la *exégesis* del *Fedro*, el *Timeo*, el *Banquete* y otros diálogos de Platón; así pues, la *prâxis* teúrgica no sólo no contradice la dialéctica platónica, sino que es vista como una superación de esta filosofía y de la teología negativa pitagórica; la teúrgia deifica el alma a través de series de símbolos ontológicos y de *synthémata* que cubren la totalidad de la jerarquía del ser y conducen a la unificación e inefable unidad con los dioses; la teúrgia tiene su fundamento en la expresión ritual de las leyes cosmogónicas e imita los órdenes de los dioses; para Jámblico, la práctica de la teúrgia trasciende toda filosofía racional (o entendimiento intelectual) y transforma al hombre en un ser divino.

Upāya: Término sánscrito con el significado de «vía», «camino», «método», «medio de aproximación»; Frithjof Schuon considera que las formas exotéricas de todas las religiones son una especie de *upāya*, es decir, tanto un medio indispensable para la realización de la propia vida espiritual como un «espejismo soteriológico», forma providencial de velar la «verdad sin forma».

Yantra: Término sánscrito que designa los diseños geométricos simbólicos que se utilizan en diferentes prácticas rituales contemplativas, visualizadoras y de concentración, así como en la ascensión teúrgica y en la asimilación con los principios divinos; el *yantra* es un instrumento hierático, un dispositivo de inmortalización que salva (*trāyate*) a todos los seres del Señor de la Muerte; si en el *mantra* se visualiza el alma de la deidad elegida (*iṣṭa-devatā*) por el iniciado, el *yantra* es el receptáculo de la deidad, su cuerpo sagrado; en ciertos aspectos, es una imagen gráfica de todo el universo, contemplado como una organización bien estructurada de teofanías; normalmente es una representación geométrica simplificada de un palacio mandálico con cuatro puertas y un punto central (*bindu*); los llamados *pūjā-yantrā* son los instrumentos cúlticos de adoración, mientras que los *rakṣā-yantrā* son los amuletos protectores; el *śrī-yantra* es la representación geométrica del *Macránthropos* (*puruṣa*); los *yantrā* pertenecen al mismo tipo de utensilios rituales que los *synthémata* y los *sýmbola* teúrgicos empleados por los filósofos neoplatónicos helénicos y por los sacerdotes egipcios diestros en la geometría sagrada, en las matemáticas contemplativas y en el saber en torno a los talismanes.

Introducción

1. Hillman, *The Essential James Hillman*, pág. 3.
2. *Ibid.*, págs. 82-83.
3. Véase P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*
4. Coomaraswamy, «On the Pertinence of Philosophy», en *What Is Civilization?*, págs. 14, 13.
5. *Ibid.*, pág. 15.
6. *Ibid.*, pág. 17.
7. *Ibid.*, pág. 18.
8. Rosenthal, «“I am you”: Individual Piety and Society in Islam», págs. 34-36.
9. Lory, «Know the World to Know Yourself», pág. 721.
10. Coomaraswamy, *op. cit.*, pág. 28.
11. Foucault, *The Order of Things*, pág. 263.
12. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 357.
13. Deborah Cook, «Amor Fati and Spirit of the Lion», en M. Zlomislíc *et al.* (eds.), *Joyful Wisdom*, pág. 101.
14. Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, pág. 72.
15. *Ibid.*, pág. 86.
16. Madison, «Coping with Nietzsche's Legacy: Rorty, Derrida, Gadamer», págs. 74-75.
17. Hillman, *op. cit.*, págs. 34-35.

Primera parte
Entender la filosofía antigua

1. Uždavinyš (ed.), *The Golden Chain*, pág. 18.
2. Fideler, «Introduction», en Fideler (ed.), *The Pythagorean Sourcebook and Library*, pág. 31.
3. Evangeliou, *The Hellenic Philosophy*, pág. 105.
4. Ibn 'Arabī, *The Bezels of Wisdom*, pág. 57.
5. Krieglstein, *The Dice-Playing God*, pág. 82.
6. Anton, «The Friends of the Forms: The Argument for the Logical Necessity of Platonism for Philosophical Systems», pág. 123.
7. Bernal, *Black Athena*, págs. 458, 465.
8. Williams, «The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship», pág. 12.
9. I. Hadot, «The Spiritual Guide», pág. 450.
10. Evangeliou, *op. cit.*, pág. 79.
11. Armstrong, *Expectations of Immortality in Late Antiquity*, pág. 21.
12. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, pág. 28.
13. *Ibid.*, pág. 265.
14. Fowden, «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», pág. 35.
15. Winden, «True Philosophy: Ancient Philosophy», pág. 196.
16. *Ibid.*, pág. 197.
17. *Ibid.*, pág. 201.
18. Igal, «The Gnostics and the "Ancient Philosophy" in Porphyry and Plotinus», pág. 146.
19. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I: *L'Astrologie et les sciences occultes*, pág. 20.
20. J. J. O'Meara, «Indian Wisdom and Porphyry's Search for a Universal Way», pág. 7.
21. *Ibid.*, pág. 6.
22. Gardiner, *Egyptian Grammar*, pág. 4.
23. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, pág. 31.
24. Russell, *Wisdom of the West*, pág. 10.
25. Bernal, *op. cit.*, pág. 23.
26. *Ibid.*, pág. 134.

27. *Ibid.*, pág. 106.
28. Evangeliou, *op. cit.*, pág. 143.
29. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, pág. 115 [trad. esp.: *En los oscuros lugares del saber*, pág. 109].
30. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, pág. 64.
31. Assmann, *Moses the Egyptian*, pág. 45.
32. *Ibid.*, pág. 47.
33. Athanassiadi y Frede, «Introduction», en Athanassiadi y Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, pág. 20.
34. *Ibid.*
35. Assmann, *op. cit.*, pág. 3.
36. Kenney, «Monotheistic and Polytheistic Elements in Classical Mediterranean Spirituality», págs. 269-292.
37. Schuon, *Logic and Transcendence*, págs. 54-55.
38. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 190.
39. Bernal, *op. cit.*, pág. 476.
40. Zuntz, *Persephone*, págs. 325-326.
41. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, pág. 207.
42. McEvilley, *The Shape of Ancient Thought*, pág. 24.
43. Evangeliou, *op. cit.*, págs. 52-53.
44. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 179.
45. *Ibid.*, pág. 189.
46. *Ibid.*, pág. 190.
47. *Ibid.*, pág. 283.
48. Bernal, *op. cit.*, pág. 159.
49. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 216.
50. Drummond, «Edmund Husserl's Reformation of Philosophy: Premodern, Modern, Postmodern?», pág. 138.
51. Fideler, «Science's Missing Half: Epistemological Pluralism and the Search for an Inclusive Cosmology», pág. 54.
52. W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, pág. 68.
53. Vernant, *Mortals and Immortals*, págs. 35-36.
54. W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, pág. 62.
55. Kirk, Raven y Schofield, *The Presocratic Philosophers*, págs. 93-94.
56. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, pág. 71.
57. Kwasniewski, «Thales and the Origins of Rational Theology», pág. 82.

58. Evangeliou, *op. cit.*, pág. 146.
59. Hack, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*, pág. 40.
60. *Ibid.*, págs. 33-40.
61. Desjardins, *The Rational Enterprise*, pág. 190.
62. Hale, «Leading Geometry out of Calypso's Arms: Kant's Neoplatonic Re-Visions of Knowing», págs. 92-93.
63. Cornford, *Before and After Socrates*, pág. 7.
64. *Ibid.*, pág. 15.
65. Guénon, *The Crisis of the Modern World*, pág. 18.
66. *Ibid.*, pág. 19.
67. Fowden, *The Egyptian Hermes*, pág. 151.
68. «Maxims of Ptahotep», en Lichtheim (ed.), *Ancient Egyptian Literature*, vol. I, pág. 73.
69. «Instructions to Merikare», en *ibid.*, pág. 103.
70. Blumenthal, «Soul Vehicles in Simplicius», pág. 182.
71. Kwasniewski, *op. cit.*, pág. 99.
72. Uždavins (ed.), *op. cit.*, pág. 16.
73. Shaw, «Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus», pág. 28.
74. D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived*, pág. 19.
75. Lesko (trad.), *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*, pág. 100.
76. Perl, «The Metaphysics of Love in Dionysius the Areopagite», pág. 56.
77. Lamy, *Egyptian Mysteries*, pág. 13.
78. Luck, *Arcana Mundi*, pág. 159.
79. *Ibid.*, pág. 304.
80. Kingsley, *op. cit.*, págs. 142-143 [trad. esp.: *op. cit.*, pág. 134].
81. Dillon, «Self-Definition in Later Platonism», pág. 74.
82. Uždavins (ed.), *op. cit.*, pág. 161.
83. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's «Phaedrus»*, pág. 133.
84. Charles-Saget, «Jamblique, doxographie et philosophie dans le traité *De l'Âme*», págs. 121-128.
85. Dillon, *The Middle Platonists*, pág. 384.
86. Lloyd, «The Later Neoplatonists», pág. 305.
87. Shaw, *Theurgy and the Soul*, págs. 2-5.
88. A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, pág. 105.

89. Shaw, *Theurgy and the Soul*, pág. 6.
90. D. J. O'Meara, *op. cit.*, pág. 212.
91. Jámblico, *The Exhortation to Philosophy*, págs. 56-57.
92. Edwards, «Two Images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry», pág. 162.
93. Jámblico, *op. cit.*, págs. 56-57.
94. *Ibid.*, pág. 66
95. *Ibid.*, pág. 78.
96. D. J. O'Meara, *op. cit.*, pág. 127.
97. Sheppard, «The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration», pág. 104.
98. *Ibid.*, pág. 106.
99. Sheppard, «Proclus' Attitude to Theurgy», pág. 218.
100. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, págs. 462-463.
101. Dzielska, *Hypatia of Alexandria*.
102. Dillon, *The Middle Platonists*, pág. 383.
103. Pitágoras y Hierocles, *The Golden Verses of Pythagoras with the Commentary of Hierocles*, pág. 87.
104. Shaw, «Theurgy as Demiurgy: Iamblichus' Solution to the Problem of Embodiment», pág. 47.
105. Armstrong, «Apophatic-Kataphatic Tensions in Religious Thought from the Third to the Sixth Century A.D.», pág. 12.
106. Rosán, *The Philosophy of Proclus*, pág. 209.
107. Schuon, *Logic and Transcendence*, pág. 202.
108. Rosán, *op. cit.*, pág. 215.
109. *Ibid.*, pág. 217.

Segunda parte

Medidas eternas y símbolos de los sabios egipcios

1. McEvilley, *op. cit.*, pág. 25.
2. *Ibid.*, pág. 28.
3. *Ibid.*, pág. 282.
4. *Ibid.*, pág. 261.
5. Evangeliou, *op. cit.*, pág. 102.
6. Hornung, *The Secret Lore of Egypt*, pág. 24.
7. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, pág. 14.

8. Guénon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, pág. 40.
9. Wilkinson, *Symbol and Magic in Egyptian Art*, pág. 126.
10. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 375.
11. *Ibid.*, pág. 375.
12. *Ibid.*, pág. 408.
13. Rosán, *op. cit.*, págs. 213-214.
14. *Ibid.*, pág. 214.
15. Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, pág. 26.
16. *Ibid.*, pág. 75.
17. Shaw, «Theurgy as Demiurgy: Iamblichus' Solution to the Problem of Embodiment», pág. 55.
18. *Ibid.*, pág. 41.
19. Assmann, *Moses the Egyptian*, pág. 201.
20. *Ibid.*, pág. 200.
21. *Ibid.*, pág. 201.
22. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 305.
23. Naydler, *Temple of the Cosmos*, pág. 14 (la cursiva es del original) [trad. esp.: *El templo del cosmos*, pág. 44].
24. Dillon, «Aisthesis Noete: A Doctrine of Spiritual Senses in Origen and in Plotinus», pág. 451.
25. Lawlor, *Sacred Geometry*, pág. 89.
26. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, págs. 137-138.
27. *Ibid.*, pág. 140.
28. *Ibid.*, pág. 138.
29. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 170.
30. *Ibid.*, pág. 446.
31. Naydler, *op. cit.*, pág. 196 [trad. esp.: *op. cit.*, pág. 300].
32. McEvilley, *op. cit.*, pág. 86.
33. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, pág. 94.
34. *Ibid.*, pág. 84.
35. Bernal, *op. cit.*, pág. 71.
36. I. Hadot, *op. cit.*, pág. 438.
37. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 126.
38. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, pág. 135.
39. Hornung, *The Secret Lore of Egypt*, pág. 5.
40. Wildung, *Egyptian Saints*, pág. 32.

41. *Ibid.*, págs. 84-87.
42. McEvelley, *op. cit.*, pág. 87.
43. Assmann, *Moses the Egyptian*, pág. 197.
44. *Ibid.*, pág. 197.
45. Waterfield (trad.), *The Theology of Arithmetic*, pág. 40.
46. *Ibid.*, pág. 56.

Tercera parte

En el reino de la semiótica divina

1. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 212.
2. Shaw, *Theurgy and the Soul*, pág. 228.
3. *Ibid.*, pág. 173.
4. Armstrong, «Platonic Mirrors», pág. 156.
5. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, pág. 261.
6. Wilkinson, *Symbol and Magic in Egyptian Art*, págs. 16-17.
7. Lindsay, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, pág. 110.
8. Wilkinson, *Reading Egyptian Art*, pág. 10.
9. Rappe, *Reading Neoplatonism*, pág. 242.
10. Burckhardt, *Sacred Art in East and West*, pág. 7.
11. *Ibid.*, págs. 7-8.
12. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 416.
13. Schuon, *Esoterism as Principle and as Way*, pág. 180.
14. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 419.
15. *Ibid.*, pág. 359.
16. *Ibid.*, págs. 355-356.
17. *Ibid.*, pág. 354.
18. Lindsay, *op. cit.*, pág. 331.
19. Breasted, «The Philosophy of a Memphite Priest», pág. 54.
20. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, pág. 6.
21. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 342.
22. Schuon, *The Play of Masks*, pág. 89.
23. *Ibid.*, pág. 35.
24. Coulter, *The Literary Microcosm*, pág. 50.
25. Burckhardt, *Mirror of the Intellect*, pág. 15.
26. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 351.

27. *Ibid.*, pág. 353.
28. *Ibid.*
29. Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, pág. 90.
30. Schuon, *Esoterism as Principle and as Way*, pág. 205.
31. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 354.
32. Lindsay, *op. cit.*, pág. 210-211.
33. *Ibid.*, pág. 211.
34. McEvelley, *op. cit.*, pág. 46.
35. *Ibid.*, pág. 46.
36. *Ibid.*, pág. 301.
37. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, pág. 91.
38. Rosán, *op. cit.*, pág. 161.
39. Athanassiadi, «The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy», pág. 172.

Cuarta parte

El ser en el antiguo pensamiento egipcio y en el neoplatonismo

1. O'Brien, «Non-being in Parmenides, Plato and Plotinus: A Prospectus for the Study of Ancient Greek Philosophy», pág. 3.
2. Evangeliou, *op. cit.*, pág. 95.
3. Rijk, «Causation and Participation in Proclus: The Pivotal Role of Scope Distinction in his Metaphysics», pág. 4.
4. Beierwaltes, «Image and Counterimage? Reflections on Neoplatonic Thought with Respect to its Place Today», pág. 239.
5. D. J. O'Meara, «The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus», pág. 78.
6. P. Hadot, «L'Être et l'étant dans le néoplatonisme», págs. 101-113.
7. Corrigan, «Essence and Existence in the *Enneads*», pág. 107.
8. *Ibid.*, pág. 106.
9. P. Hadot, «The Harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry», pág. 128.
10. A. Smith, *op. cit.*, pág. 11.
11. Shaw, *Theurgy and the Soul*, pág. 119.
12. Proclo, *Lezioni sul «Cratilo» di Platone*, págs. 133-136.

13. Sobre el abuso actual de las nociones de «concreto» y «abstracto», véase Schuon, *Logic and Transcendence*, págs. 19-32. Schuon argumenta como sigue:

Toda realidad que física o psicológicamente no sea tangible, aunque la pura intelección pueda acceder a ella sin obstáculos, se describe como «abstracta» con intenciones más o menos dispares, como si fuera cuestión de distinguir entre el sueño, o incluso el engaño, y la realidad o la salud de la mente. La sustancia, la cual existe por sí misma, se considera «abstracta», y el accidente, «concreto»; se imagina que la idea de lo suprasensible sólo se puede alcanzar a través de la abstracción descartando cualquier contingencia, una noción que no carece de sentido dentro del plano lógico pero que es falsa en el de la intelección. [...] si, por un lado, el Ser se aparece a la mente relacionándose con las cosas como una abstracción, por otro, constituye la realidad objetiva y concreta que inspira la noción abstracta, o, dicho con otras palabras, el Ser es la realidad más concreta posible. La noción del Ser es tanto un reflejo relativamente directo del Ser en la pura inteligencia como una impronta indirecta del Ser en la razón; en este último caso, cabría decir que el Ser es «abstracto» porque el sujeto pensante toma como punto de partida cosas que «son» o, mejor dicho, que «existen», y sin éstas la abstracción sería inconcebible; pero para la Intelección directa, que tiene comienzo a partir de una certeza innata y prelógica (prelógica en un sentido positivo, «emanacionista», y no evolucionista), la consciencia del Ser es «algo que pertenece al propio Ser», en la medida en que aprehende un rayo que procede del Ser; esta Intelección, por tanto, dista mucho de las operaciones racionales. Desde este punto de vista, el Ser se revela como «consciencia» antes de aparecer como «noción» y no está necesariamente asociado a ningún fenómeno existente: en el espejo del Intelecto, el Ser es una evidencia asombrosa, comparable al punto geométrico y al espacio ilimitado [*ibid.*, págs. 19-21].

14. Rijk, *op. cit.*, pág. 12.

15. Steel, «Iamblichus and the Theological Interpretation of the Parmenides», pág. 18.

16. *Ibid.*, pág. 23.

17. *Ibid.*, pág. 28.
18. Meijer, «Participation in Henads and Monads in Proclus' *Theologia Platonica* III, CHS. 1-6», pág. 78.
19. Rijk, *op. cit.*, pág. 13.
20. Armstrong, «Platonic Mirrors», págs. 180-181.
21. Allen, *Genesis in Egypt*, pág. 63.
22. Iversen, *Egyptian and Hermetic Doctrine*, pág. 11.
23. *Ibid.*, pág. 24.
24. Lamy, *op. cit.*, pág. 10.
25. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 206.
26. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, pág. 182.
27. *Ibid.*, pág. 183.
28. Allen, *op. cit.*, pág. 17.
29. Sheppard, «Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus», págs. 2-3.
30. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 243.
31. Majercik, «The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism».
32. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus I*, págs. 132-138.
33. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, pág. 184.
34. Iversen, *op. cit.*, pág. 18.
35. *Ibid.*, pág. 14.
36. *Ibid.*, pág. 17.
37. *Ibid.*, pág. 18.
38. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 206.

Quinta parte

Rituales de deificación y de ascensión teúrgica

1. Madison, *op. cit.*, pág. 72.
2. Baudrillard, *Selected Writings*, pág. 128.
3. Schuon, *The Play of Masks*, pág. 47.
4. Schuon, *The Eye of the Heart*, pág. 117.
5. J. Z. Smith, *To Take Place*, pág. 102.
6. *Ibid.*, pág. 31.
7. *Ibid.*, pág. 98.
8. Uberoi, *Science and Culture*, págs. 28-31.

9. Burckhardt, *Mirror of the Intellect*, pág. 151.
10. Schuon, *Roots of the Human Condition*, pág. 89.
11. Naydler, *op. cit.*, pág. 174 [trad. esp.: *op. cit.*, pág. 265].
12. Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, pág. 8.
13. Schuon, *Roots of the Human Condition*, pág. 90.
14. Burkert, *Homo Necans*, pág. 29.
15. *Ibid.*, pág. 47.
16. Coomaraswamy, «Svayamatrnna: Janua Coeli», en *1. Selected Papers*, pág. 479.
17. *Ibid.*, págs. 480-481.
18. *Ibid.*, pág. 505.
19. Andrews (ed.), *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, pág. 191.
20. Coomaraswamy, «Symplegades», en *1. Selected Papers*, pág. 538.
21. Nicómaco de Gerasa, *The Manual of Harmonics*, pág. 129.
22. *Ibid.*, pág. 130.
23. Toporov, «On Ritual: Prolegomena», pág. 35.
24. *Ibid.*, págs. 54-55.
25. Nicómaco de Gerasa, *op. cit.*, pág. 194.
26. Coomaraswamy, «Svayamatrnna: Janua Coeli», en *1. Selected Papers*, pág. 507.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. Shaw, *Theurgy and the Soul*, pág. 211.
30. Armstrong, «Iamblichus and Egypt», pág. 187.
31. Shaw, *Theurgy and the Soul*, pág. 212.
32. *Ibid.*, pág. 215.
33. *Ibid.*, pág. 240.
34. Faulkner (trad.), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, pág. 43.
35. Dillon (ed.), *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, págs. 331-332.
36. Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, pág. 239.
37. P. Hadot, «Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise against Gnostics», pág. 124.
38. Roberts, *Hathor Rising*, págs. 118-119.
39. *Ibid.*, pág. 164.
40. *Ibid.*, pág. 9.

41. Schuon, *The Play of Masks*, pág. 88.
42. Siorvanes, *Proclus*, pág. 66.
43. Rosán, *op. cit.*, págs. 146-147.
44. *Ibid.*, pág. 139.
45. Shaw, «Theurgy as Demiurgy: Iamblichus' Solution to the Problem of Embodiment», pág. 52.
46. Uždavinsys, «Putting on the Form of the Gods: Sacramental Theurgy in Neoplatonism».
47. Frankfurter, *op. cit.*, pág. 141.
48. *Ibid.*, págs. 217-218.
49. *Ibid.*, pág. 222.
50. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, pág. 357.
51. Meyer (ed.), *The Ancient Mysteries*, págs. 214-217.
52. J. Z. Smith, *Map Is not Territory*, pág. 181.
53. Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, pág. 92.
54. Dillon, «The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism», pág. 210.
55. Rist, «Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism», pág. 215.
56. Sheppard, «Proclus' Attitude to Theurgy», págs. 218, 221, 224.
57. *Ibid.*, pág. 220.
58. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 115.
59. Coomaraswamy, «Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology», págs. 373-374.
60. Dillon (ed.), *op. cit.*, pág. 48.
61. *Ibid.*, pág. 408.
62. «Loyalist Instruction», en Assmann, *The Mind of Egypt*, págs. 137-138.
63. Ridgeon, «Aziz Nasafi», págs. 176-177.
64. *Ibid.*, pág. 176.
65. J. Z. Smith, *Map Is not Territory*, págs. 299-300.
66. Louth, «Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite», pág. 434.
67. Coomaraswamy, «Svayamatrnna: Janua Coeli», en *1. Selected Papers*, pág. 484.
68. Armstrong, «Iamblichus and Egypt», pág. 185

69. Athanassiadi, «Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus», pág. 130.

Sexta parte

La animación de estatuas en las antiguas civilizaciones y en el neoplatonismo

1. Lorton, «The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt», págs. 185-186.
2. *Ibid.*, pág. 184.
3. Assmann, *The Mind of Egypt*, pág. 353.
4. Alliot, *Le Culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, pág. 306.
5. Naydler, *op. cit.*, pág. 93 [trad. esp.: *op. cit.*, pág. 154].
6. Alliot, *op. cit.*, pág. 334.
7. Lorton, *op. cit.*, pág. 197.
8. Véase Baly, «Notes on the Ritual of Opening the Mouth».
9. Fowden, «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», pág. 47.
10. Hurowitz, «The Mesopotamian God Image, From Womb to Tomb», pág. 151.
11. *Ibid.*, pág. 152.
12. Roberts, *My Heart My Mother*, pág. 172.
13. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pág. 294.

Séptima parte

La transformación telástica y el renacimiento filosófico

1. Finnestad, «The Meaning and Purpose of Opening the Mouth in Mortuary Contexts», pág. 130.
2. *Ibid.*, pág. 132.
3. *Ibid.*, pág. 134.
4. Burckhardt, *Mirror of the Intellect*, págs. 154-155.
5. Zimmer, *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*, págs. 27-28.

6. Vogel, «The Soma-Sema Formula: Its Function in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers», pág. 89.

7. Gregory Shaw, «The Sphere and the Altar of Sacrifice», ponencia presentada en la New Orleans Neoplatonic Conference, 2003.

8. Lindsay, *op. cit.*, pág. 258.

9. Coomaraswamy, «Atmayajna: Self-Sacrifice», en 2. *Selected Papers*, pág. 137.

10. *Ibid.*, pág. 134.

11. Kay, «Dialectic as the Science of Wisdom in Plotinus», pág. 12.

12. Anton, «Plotinus and the Neoplatonic Conception of Dialectic», pág. 23.

13. *Ibid.*, pág. 15.

14. Roberts, *Hathor Rising*, págs. 21-22.

15. Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, pág. 66.

16. Assmann, «Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt», pág. 144.

17. Kay, *op. cit.*, pág. 32.

18. Coomaraswamy, «On the Indian and Traditional Psychology, or Rather Pneumatology», en 2. *Selected Papers*, pág. 346.

19. Finamore, «Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy», pág. 92.

20. *Ibid.*, pág. 90.

21. Shaw, *Theurgy and the Soul*, pág. 182

22. Leisegang, «The Mystery of the Serpent», pág. 211.

23. *Ibid.*, pág. 232.

24. *Ibid.*, pág. 235.

25. Burkert, *Greek Religion*, pág. 319.

26. *Ibid.*, pág. 294.

27. *Ibid.*, pág. 298.

28. Naydler, *op. cit.*, pág. 190 [trad. esp.: *op. cit.*, pág. 291].

29. Federn, «The "Transformations" in the Coffin Texts: A New Approach», pág. 246.

30. Coomaraswamy, «On the Indian and Traditional Psychology, or Rather Pneumatology», en 2. *Selected Papers*, págs. 349-350.

31. Federn, *op. cit.*, pág. 247.

32. Lindsay, *op. cit.*, pág. 33.
33. Schuon, *Roots of the Human Condition*, pág. 24.
34. Sharma, *The Philosophy of Sādhana*, pág. 20.
35. Lindsay, *op. cit.*, pág. 355.
36. Burckhardt, *Alchemy*, pág. 15.
37. Lindsay, *op. cit.*, pág. 64.
38. Detienne, *The Gardens of Adonis*, pág. 32.
39. Siorvanes, *op. cit.*, pág. 232.
40. Schuon, *Light on the Ancient World*, pág. 45.
41. Wente, «Mysticism in Pharaonic Egypt?», pág. 116.
42. Zimmer, *op. cit.*, pág. 69.
43. Hornung, *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, pág. 41.
44. K. S. Guthrie (trad.), *Porphyry's Launching-Points to the Realm of Mind*, págs. 42-43.
45. Finnestad, *Image of the World and Symbol of the Creator*, págs. 112-113.
46. Burckhardt, *Alchemy*, pág. 40.
47. Siorvanes, «Proclus on Transcendence», pág. 3.
48. Sheppard, «The Mirror of Imagination: The Influence of *Timaeus* 70e ff», pág. 212.
49. Roberts, *My Heart My Mother*, pág. 144.
50. *Ibid.*, pág. 90.
51. *Ibid.*, pág. 169.
52. Lindsay, *op. cit.*, pág. 254.
53. *Ibid.*, pág. 255.
54. Finnestad, *Image of the World and Symbol of the Creator*, pág. 110.
55. Lindsay, *op. cit.*, pág. 63.
56. Lings, *Symbol and Archetype*, pág. 3.
57. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, pág. 150.
58. Vernant, *op. cit.*, pág. 264.
59. Assmann, *The Mind of Egypt*, págs. 136-137.
60. *Ibid.*, pág. 159.
61. *Ibid.*, pág. 160.
62. Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, pág. 225.
63. Nasr, *op. cit.*, págs. 151-152.
64. Vernant, *op. cit.*, pág. 36.

65. Bernal, *op. cit.*, pág. 489.
66. Hill, *Concordia*, pág. 74.
67. Burckhardt, *Mirror of the Intellect*, pág. 162.
68. *Ibid.*, pág. 156.
69. Hill, *op. cit.*, pág. 82.
70. *Ibid.*
71. Vernant, *op. cit.*, pág. 168.
72. *Ibid.*, pág. 190.
73. *Ibid.*, pág. 180.
74. Slaveva-Griffin, «Of Gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' *Proem* and Plato's *Phaedrus*», pág. 227.
75. Burkert, *Greek Religion*, pág. 323.
76. *Ibid.*, pág. 311.
77. Oosthout, *Modes of Knowledge and the Transcendental*, pág. 47.
78. Vernant, *op. cit.*, pág. 185.

Bibliografía

- Allen, James P., *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, Yale Egyptological Seminar, Yale University, New Haven (Connecticut), 1988.
- Alliot, Maurice, *Le Culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Bibliothèque d'Étude 20/1, Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo, 1949.
- Andrews, Carol (ed.), *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, University of Texas Press, Austin (Texas), 2001. [Trad. esp. de María Tabuyo y Agustín López Tobajas: *El libro de los muertos de los antiguos egipcios*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2006.]
- Anton, John P., «Plotinus and the Neoplatonic Conception of Dialectic», en *The Journal of Neoplatonic Studies*, vol. 1, núm. 1 (1992), págs. 3-30.
- , «The Friends of the Forms: The Argument for the Logical Necessity of Platonism for Philosophical Systems», en *The Journal of Neoplatonic Studies*, vol. 2, núm. 1 (1993), págs. 100-125.
- Armstrong, A. Hilary, «Apophatic-Kataphatic Tensions in Religious Thought from the Third to the Sixth Century A.D.», en F. X. Martin et al. (eds.), *From Augustine to Eriugena: Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*,

- The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1971.
- , *Expectations of Immortality in Late Antiquity*, Marquette University Press, Milwaukee (Wisconsin), 1987.
 - , «Iamblichus and Egypt», en *Les Études philosophiques*, núm. 2/3, PUF, París, 1987.
 - , «Platonic Mirrors», en *Eranos 1986, Jahrbuch*, vol. 55, Insel Verlag, Fráncfort del Meno, 1988.
 - (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1986.
- Assmann, Jan, «Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt», en J. P. Allen (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Yale University, New Haven (Connecticut), 1989.
- , *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2000. [Trad. esp. de Javier Alonso López: *Moisés el Egipcio*, Oberon, Madrid, 2003.]
 - , *The Search for God in Ancient Egypt*, Cornell University Press, Ithaca (Nueva York) y Londres, 2001.
 - , *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Metropolitan Books, Nueva York, 2002. [Trad. esp. de Joaquín Chamorro Mielke y Antonio Pérez Largacha: *Egipto: historia de un sentido*, Abada, 2005.]
- Athanassiadi, Polymnia, «Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus», en *The Journal of Roman Studies*, vol. 83 (noviembre de 1993), págs. 115-130.
- , «The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy», en Athanassiadi y Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*.
 - y Michael Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford (Reino Unido), 2001.
- Baly, T. J. C., «Notes on the Ritual of Opening the Mouth», en *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 16, núm. 1 (1930), págs. 173-186.
- Baudrillard, Jean, *Selected Writings*, ed. de Mark Poster, Stanford University Press, Stanford (California), 1988.
- Beierwaltes, Werner, «Image and Counterimage? Reflections on Neoplatonic Thought with Respect to its Place Today», en

Blumenthal y Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*.

Bernal, Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. I: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, Rutgers University Press, New Brunswick (Nueva Jersey), 1991.

Blumenthal, Henry J., «Soul Vehicles in Simplicius», en Stephen Gersh y Charles Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1992.

— y Robert A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*, Variorum, Londres, 1981.

Bos, E. P. y P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, E. J. Brill, Leiden, 1992.

Breasted, James Henry, «The Philosophy of a Memphite Priest», en *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, vol. 39, núm. 1 (1901), págs. 39-54.

Burckhardt, Titus, *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*, Stuart & Watkins, Londres, 1967. [Trad. esp. de Ana María de la Fuente: *Alquimia: significado e imagen del mundo*, Paidós, Barcelona, 1994.]

—, *Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods*, Perennial Books, Bedford (Reino Unido), 1986. [Trad. esp. de Esteve Serra i Arús: *Principios y métodos del arte sagrado*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2000.]

—, *Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art*, Quinta Essentia, Cambridge (Reino Unido), 1987. [Trad. esp. de Esteve Serra i Arús: *Espejo del intelecto*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2000.]

Burkert, Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1972.

—, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Berkeley (California), 1983. [Trad. esp. de Marc Jiménez Buzzi: *Homo necans: interpretación de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Acontilado, Barcelona, 2013.]

—, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on*

- Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1992.
- , *Greek Religion*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2000. [Trad. esp. de Helena Bernabé: *Religión griega, arcaica y clásica*, Abada, Madrid, 2007.]
- Charles-Saget, Annick, «Jamblique, doxographie et philosophie dans le traité *De l'Âme*», en *Syllecta Classica*, vol. VIII: *Iamblichus the Philosopher*, University of Iowa, Iowa City (Iowa), 1997, págs. 121-128.
- Coomaraswamy, Ananda K., «Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology», en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 55, núm. 4 (1935), págs. 373-419.
- , 1. *Selected Papers: Traditional Art and Symbolism*, ed. de Roger Lipsey, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1978.
- , 2. *Selected Papers: Metaphysics*, ed. de Roger Lipsey, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1987.
- , *What Is Civilization? And Other Essays*, Golgonooza Press, Ipswich (Reino Unido), 1989.
- Cornford, Francis MacDonald, *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1960. [Trad. esp. de Antonio Pérez Ramos: *Antes y después de Sócrates*, Ariel, Barcelona, 2011.]
- , *Plato and Parmenides*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1969. [Trad. esp. de Francisco Giménez García: *Platón y Parménides*, Antonio Machado, Madrid, 1989.]
- Corrigan, Kevin, «Essence and Existence in the *Enneads*», en Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, cap. 5, págs. 105-129.
- Coulter, James A., *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, E. J. Brill, Leiden, 1976.
- Desjardins, Rosemary, *The Rational Enterprise: Logos in Plato's «Theaetetus»*, SUNY Press, Albany (Nueva York), 1990.
- Detienne, Marcel, *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1994. [Trad. esp. de José Carlos Bermejo Barrera: *Los jardines de Adonis: la mitología griega de los aromas*, Akal, Madrid, 1983.]

- Dillon, John M., «Self-Definition in Later Platonism», en Ben F. Meyer y E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. III: *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, SCM Press, Londres, 1982.
- , «The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism», en Richard Hanson y Henri Crouzel (eds.), *Origeniana Tertia: The Third International Colloquium for Origen Studies, University of Manchester, September 7th-11th, 1981*, Edizione dell'Ateneo, Roma, 1985.
- , «Aisthesis Noete: A Doctrine of Spiritual Senses in Origen and in Plotinus», en A. Caquot et al. (eds.), *Hellenica et Judaica: Hommage à Valentin Nikiprowetsky*, Éditions Peeters, Lovaina y París, 1986.
- , *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Duckworth, Londres, 1996.
- (ed.), *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, E. J. Brill, Leiden, 1973.
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley (California), 1984. [Trad. esp. de María Araújo Fernández: *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1997.]
- Drummond, John J., «Edmund Husserl's Reformation of Philosophy: Premodern, Modern, Postmodern?», en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 66, núm. 2 (1992), págs. 135-154.
- Dzielska, Maria, *Hypatia of Alexandria*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1996. [Trad. esp. de Jose Luis López Muñoz: *Hipatia de Alejandría*, Siruela, Madrid, 2004.]
- Edwards, Mark J., «Two Images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry», en H. J. Blumenthal y E. G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, Bristol Classical Press, Bristol (Reino Unido), 1993.
- Evangelidou, Christos C., *The Hellenic Philosophy: Between Europe, Asia, and Africa*, Institute of Global Studies, Binghamton, 1997.
- Faulkner, R. O. (trad.), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Aris & Philips, Warminster (Wiltshire, Reino Unido), 1969.

- Federn, Walter, «The "Transformations" in the Coffin Texts: A New Approach», en *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 19, núm. 4 (octubre de 1960), págs. 241-257.
- Festugière, A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I: *L'Astrologie et les sciences occultes*, Les Belles Lettres, París, 1990 (1.^a ed., 1944).
- Fideler, D., «Science's Missing Half: Epistemological Pluralism and the Search for an Inclusive Cosmology», en *Alexandria*, vol. 5: *Cosmology, Philosophy, Myth, and Culture*, Phanes Press, Grand Rapids (Míchigan), 2000.
- (ed.), *The Pythagorean Sourcebook and Library*, Phanes Press, Grand Rapids (Míchigan), 1987.
- Finamore, John F., «Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy», en *Dionysius*, vol. 17 (1999), págs. 83-94.
- Finnestad, Ragnhild Bjerre, «The Meaning and Purpose of Opening the Mouth in Mortuary Contexts», en *Numen: International Review for the History of Religions*, vol. 25, núm. 2 (1978), págs. 118-134.
- , *Image of the World and Symbol of the Creator: On the Cosmological and Iconological Values of the Temple of Edfu*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden (Alemania), 1985.
- Foucault, Michel, *The Order of Things*, Vintage Books, Random House, Nueva York, 1973. [Trad. esp. de Elsa Cecilia Frost: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Madrid, 1997.]
- Fowden, Garth, «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», en *Journal of Hellenic Studies*, vol. 102 (1982), págs. 33-59.
- , *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1993.
- Frankfurter, David, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1998.
- Gardiner, Sir Alan, *Egyptian Grammar*, Clarendon Press, Oxford, 1927.
- Gerson, Lloyd P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1996.

- Griswold, Charles L., *Self-Knowledge in Plato's «Phaedrus»*, Yale University Press, New Haven (Connecticut) y Londres, 1986.
- Guénon, René, *The Crisis of the Modern World*, Luzac and Co., Londres, 1942. [Trad. esp. de María Tabuyo y Agustín López Tobajas: *La crisis del mundo moderno*, Paidós, Barcelona, 2001.]
- , *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, Penguin Books, Baltimore (Maryland), 1972. [Trad. esp. de Ramón García Fernández: *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Paidós, Madrid, 1997.]
- Guthrie, Kenneth Sylvan (trad.), *Porphry's Launching-Points to the Realm of Mind: An Introduction to the Neoplatonic Philosophy of Plotinus*, Phanes Press, Grand Rapids (Michigan), 1988.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1978. [Trad. esp. de Alberto Medina González: *Historia de filosofía griega I*, Gredos, Madrid, 1984.]
- Hack, Roy Kenneth, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1931.
- Hadot, Ilsetraut, «The Spiritual Guide», en Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality*.
- Hadot, Pierre, *Porphyre et Victorinus I*, Études Augustiniennes, París, 1968.
- , «L'Être et l'étant dans le néoplatonisme», en *Revue de théologie et philosophie*, vol. 23, núm. 2 (1973), pág. 101-115.
- , «Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise against Gnostics», en Blumenthal y Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*.
- , «The Harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry», en Richard Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca (Nueva York) y Nueva York, 1990.
- , *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. de Arnold I. Davidson, Blackwell, Oxford (Reino Unido), 1995. [Trad. esp. de Javier Palacio: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.]

- , *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, París, 1995. [Trad. esp. de Eliane Cazenave Tapie: *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1998.]
- Hale, Daryl L., «Leading Geometry out of Calypso's Arms: Kant's Neoplatonic Re-Visions of Knowing», en *The Journal of Neoplatonic Studies*, vol. 3, núm. 2 (1995).
- Hill, Stephen R., *Concordia: The Roots of European Thought: Comparative Studies in Vedic and Greek Ideas*, Duckworth, Londres, 1992.
- Hillman, James, *The Essential James Hillman: A Blue Fire*, ed. de Thomas Moore, Routledge, Londres, 1994.
- Hornung, Erik, *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*, Cornell University Press, Ithaca (Nueva York) y Nueva York, 1982. [Trad. esp. de Julia García Lenberg: *El Uno y los Múltiples: concepciones egipcias de la divinidad*, Trotta, Madrid, 1999.]
- , *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, Cornell University Press, Ithaca (Nueva York) y Nueva York, 1999.
- , *The Secret Lore of Egypt: Its Impact on the West*, Cornell University Press, Ithaca (Nueva York) y Londres, 2001.
- Hurowitz, Victor Avigdor, «The Mesopotamian God Image, From Womb to Tomb», en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 123, núm. 1 (enero-marzo del 2003), págs. 147-157.
- Ibn 'Arabī, *The Bezels of Wisdom*, Paulist Press, Nueva York, 1980. [Trad. esp. de Andrés Guijarro: *Los engarces de la sabiduría*, Edaf, Madrid, 2009.]
- Igal, Jesús, «The Gnostics and the "Ancient Philosophy" in Porphyry and Plotinus», en Blumenthal y Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*.
- Iversen, Erik, *Egyptian and Hermetic Doctrine*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 1984.
- Jaeger, Werner, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3 vols., Oxford University Press, Nueva York, 1943. [Trad. esp. de Joaquín Xirau y Wenceslao Rocas: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2.ª ed., 1962.]
- Jámblico, *The Exhortation to Philosophy: Including the Letters of Iamblichus and Proclus' Commentary on the Chaldean Ora-*

- cles, trad. de Thomas Moore Johnson, ed. de Stephen Neuville, Phanes Press, Grand Rapids (Míchigan), 1988. [Trad. esp. de José Molina Ayala: *Exhortación a la filosofía*, UNAM, Ciudad de México, 2020.]
- Kay, Peter A., «Dialectic as the Science of Wisdom in Plotinus», en *The Journal of Neoplatonic Studies*, vol. 4, núm. 1 (otoño de 1995).
- Kenney, John Peter, «Monotheistic and Polytheistic Elements in Classical Mediterranean Spirituality», en Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality*.
- Kingsley, Peter, *In the Dark Places of Wisdom*, The Golden Sufi Center, Inverness (California), 1999. [Trad. esp. de Carmen Francí: *En los oscuros lugares del saber*, Atalanta, Vilaur, 6.ª ed., 2019.]
- Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Nueva York, 1983. [Trad. esp. de Jesús García Fernández: *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1970.]
- Krieglstein, Werner, *The Dice-Playing God: Reflections on Life in a Post-Modern Age*, University Press of America, Lanham (Maryland), 1991.
- Kwasniewski, Peter A., «Thales and the Origins of Rational Theology», en *The Journal of Neoplatonic Studies*, vol. 6, núm. 1 (otoño de 1997), págs. 75-104.
- Lamy, Lucie, *Egyptian Mysteries: New Light on Ancient Knowledge*, Thames and Hudson, Londres, 1991.
- Lawlor, Robert, *Sacred Geometry: Philosophy and Practice*, Thames and Hudson, Londres, 1994. [Trad. esp. de María José García Ripoll: *Geometría sagrada: filosofía y práctica*, Debate, Barcelona, 1994.]
- Leisegang, Hans, «The Mystery of the Serpent», en Joseph Campbell (ed.), *The Mysteries: Papers from the Eranos Yearbooks*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1978.
- Lesko, Leonard H. (trad.), *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*, University of California Press, Berkeley (California), 1972.
- Lewy, Hans, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, ed. de Michel Tardieu, Études Augustiniennes, París, 1978.

- Lichtheim, M. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: A Book of Reading*, 3 vols., University of California Press, Berkeley (California), 1975-1980.
- Lindsay, Jack, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, Barnes and Noble, Nueva York, 1970.
- Lings, Martin, *Symbol and Archetype: A Study of the Meaning of Existence*, Quinta Essentia, Cambridge (Reino Unido), 1991.
[Trad. esp. de Juan Acevedo: *Símbolo y arquetipo*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003.]
- Lloyd, A. C., «The Later Neoplatonists», en A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1970.
- Lorton, David, «The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt», en Michael B. Dick (ed.), *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake (Indiana), 1999, págs. 123-210.
- Lory, Pierre, «Know the World to Know Yourself», en Lewis Edwin Hahn et al. (eds.), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Open Court, Chicago y LaSalle (Illinois), 2001.
- Louth, Andrew, «Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite», en *The Journal of Theological Studies*, vol. 37, núm. 2 (octubre de 1986), págs. 432-436.
- Luck, Georg, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland) y Londres, 1992.
- Madison, Gary B., «Coping with Nietzsche's Legacy: Rorty, Derrida, Gadamer», en Zlomislic et al. (eds.), *Joyful Wisdom*.
- Majercik, Ruth, «The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism», en *Classical Quarterly*, vol. 42, núm. 2 (1992), págs. 475-488.
- McEvelley, Thomas, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Thought*, Allworth Press, Nueva York, 2002.
- Meijer, P. A., «Participation in Henads and Monads in Proclus' *Theologia Platonica* III, CHS. 1-6», en Bos y Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*.
- Meyer, Marvin W. (ed.), *The Ancient Mysteries: A Sourcebook: Sa-*

- cred Texts of the Mystery Religions in the Ancient Mediterranean World*, Harper & Row, San Francisco, 1987.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, Gifford Lectures, SUNY, Nueva York, 1988.
- Naydler, Jeremy, *Temple of the Cosmos: An Ancient Egyptian Experience of the Sacred*, Inner Traditions, Rochester (Nueva York), 1996. [Trad. esp. de María Tabuyo y Agustín López Tobajas: *El templo del cosmos*, Atalanta, Vilaur, 2019.]
- Nicómaco de Gerasa, *The Manual of Harmonics*, trad. y comentarios de Flora R. Levin, Phanes Press, Grand Rapids (Míchigan), 1994.
- O'Brien, Denis, «Non-being in Parmenides, Plato and Plotinus: A Prospectus for the Study of Ancient Greek Philosophy», en Robert W. Sharpless (ed.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers: The Stanley Victor Keeling Memorial Lectures at University College London, 1981-1991*, UCL Press, Londres, 1993.
- O'Meara, Dominic J., «The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus», en Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, cap. 3, págs. 66-81.
- , *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- O'Meara, John J., «Indian Wisdom and Porphyry's Search for a Universal Way», en R. Baine Harris (ed.), *Neoplatonism and Indian Thought*, ISNS, Norfolk (Virginia), 1982.
- Oosthout, Henri, *Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus «Ennead» 5.3 [49] with a Commentary and Translation*, B. R. Grüner, Ámsterdam y Filadelfia, 1991.
- Perl, Eric D., «The Metaphysics of Love in Dionysius the Areopagite», en *The Journal of Neoplatonic Studies*, vol. 6, núm. 1 (1997), págs. 45-73.
- Pitágoras y Hierocles, *The Golden Verses of Pythagoras with the Commentary of Hierocles*, Concord Grove Press, Santa Bárbara (California), 1983. [Trad. esp. de Mario Meunier: *Los versos de oro (Hierocles)*, Nueva Biblioteca Filosófica, Espasa Calpe, Madrid, 1929.]
- Proclo, *Lezioni sul «Cratilo» di Platone*, Università di Catania, Catania y Roma, 1989. [Trad. esp. de Ángel Gabilondo, José

- M.^a García y Jesús M.^a Álvarez: *Lecturas del «Crátilo» de Platón*, Akal, Madrid, 1999.]
- Rappe, Sara, *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 2000.
- Ridgeon, Lloyd V. J., *'Aziz Nasafi'*, Curzon Press, Richmond (Reino Unido), 1999.
- Rijk, Lambertus M. de, «Causation and Participation in Proclus: The Pivotal Role of Scope Distinction in His Metaphysics», en Bos y Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*.
- Rist, John M., «Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism», en *Platonism and Its Christian Heritage*, Variorum, Londres, 1985.
- Roberts, Alison, *My Heart My Mother: Death and Rebirth in Ancient Egypt*, Northgate Publishers, Rottingdean (Reino Unido), 2000.
- , *Hathor Rising: The Serpent Power of Ancient Egypt*, Northgate Publishers, Rottingdean (Reino Unido), 2001.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1979. [Trad. esp. de Jesús Fernández Zulaica: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989.]
- Rosán, Laurence Jay, *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*, Cosmos, Nueva York, 1949.
- Rosenthal, Franz, «"I am you": Individual Piety and Society in Islam», en *Muslim Intellectual and Social History: A Collection of Essays*, Variorum, Londres, 1990.
- Rundle Clark, R. T., *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Thames and Hudson, Londres, 1991.
- Russell, Bertrand, *Wisdom of the West*, Crescent Books, Nueva York, 1989. [Trad. esp. de Juan García-Puente: *La sabiduría de Occidente*, Aguilar, Madrid, 1962.]
- Sauneron, Serge, *The Priests of Ancient Egypt*, Grove Press, Nueva York, 1960.
- Schuon, Frithjof, *Logic and Transcendence*, Perennial Books, Londres, 1975. [Trad. esp. de Francesc Gutiérrez: *Lógica y trascendencia*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2000.]

- , *Islam and the Perennial Philosophy*, World of Islam Festival Publishing Company, Londres, 1976.
- , *Esoterism as Principle and as Way*, Perennial Books, Bedfont (Reino Unido), 1981. [Trad. de Esteve Serra i Arús: *El esoterismo como principio y como vía*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003.]
- , *Light on the Ancient Worlds*, World Wisdom Books, Bloomington (Indiana), 1984.
- , *Roots of the Human Condition*, World Wisdom Books, Bloomington (Indiana), 1991. [Trad. esp. de Esteve Serra i Arús: *Raíces de la condición humana*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2002.]
- , *The Play of Masks*, World Wisdom Books, Bloomington (Indiana), 1992. [Trad. esp. de Alicia de Sugobono: *El juego de las máscaras*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2002.]
- , *The Eye of the Heart*, World Wisdom Books, Bloomington (Indiana), 1997. [Trad. esp. de Esteve Serra i Arús: *El ojo del corazón*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003.]
- Sharma, Deba Brata S., *The Philosophy of Sādhana: With Special Reference to the Trika Philosophy of Kashmir*, SUNY Press, Albany (Nueva York), 1990.
- Shaw, Gregory, «Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus», en *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, vol. 41 (1985), págs. 1-28.
- , «Theurgy as Demiurgy: Iamblichus' Solution to the Problem of Embodiment», en *Dionysius*, vol. 12 (diciembre de 1988), págs. 37-59.
- , *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Pensilvania), 1995.
- Sheppard, Anne, «The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration», en *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 43 (1980), págs. 97-109.
- , «Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus», en H. J. Blumenthal y A. C. Lloyd (eds.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius*, Liverpool University Press, Liverpool, 1982.

- , «Proclus' Attitude to Theurgy», en *Classical Quarterly*, vol. 32, núm. 1 (1982), págs. 212-224.
- , «The Mirror of Imagination: The Influence of *Timaeus* 70e ff», en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 46, núm. S78: *Ancient Approaches to Plato's «Timaeus»* (2003), págs. 203-212.
- Siorvanes, Lucas, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1996.
- , «Proclus on Transcendence», en *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, vol. 9 (1998), págs. 1-19.
- Slaveva-Griffin, Svetla, «Of Gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' *Proem* and Plato's *Phaedrus*», en *Transactions of the American Philological Association*, vol. 133, núm. 2 (2003), págs. 227-253.
- Smith, Andrew, *Porphry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.
- Smith, Jonathan Z., *Map Is not Territory: Studies in the History of Religions*, E. J. Brill, Leiden, 1978.
- , *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Steel, Carlos G., «Iamblichus and the Theological Interpretation of the *Parmenides*», en *Syllecta Classica*, vol. VIII: *Iamblichus: The Philosopher*, University of Iowa, Iowa City, 1997, págs. 15-30.
- Toporov, Vladímir N., «On Ritual: Prolegomena», en *Archaic Ritual in Folklore and Early Literature*, Nauka, Moscú, 1988 (en ruso).
- Uberoi, Jit Pal Singh, *Science and Culture*, Oxford University Press, Delhi, 1978.
- Uždavinys, Algis, «Putting on the Forms of the Gods: Sacramental Theurgy in Neoplatonism», en *Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity*, vol. 5 (2000), págs. 107-120.
- (ed.), *The Golden Chain: An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*, World Wisdom Books, Bloomington (Indiana), 2004.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mortals and Immortals: Collected Essays*, ed. de Froma I. Zeitlin, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1991.

- Vogel, Cornelia Johanna de, «The Soma-Sema Formula: Its Function in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers», en Blumenthal y Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*.
- Waterfield, Robin (trad.), *The Theology of Arithmetic: On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers, Attributed to Iamblichus*, Phanes Press, Grand Rapids (Michigan), 1988.
- Wente, Edward F., «Mysticism in Pharaonic Egypt?», en *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 41, núm. 3 (1982), págs. 161-179.
- Wildung, Dietrich, *Egyptian Saints: Deification in Pharaonic Egypt*, New York University Press, Nueva York, 1977.
- Wilkinson, Richard H., *Reading Egyptian Art: A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Paintings and Sculpture*, Thames and Hudson, Londres, 1994. [Trad. esp. de Xavier Martínez Babón: *Cómo leer el arte egipcio: guía de jeroglíficos del antiguo Egipto*, Crítica, Barcelona, 2011.]
- , *Symbol and Magic in Egyptian Art*, Thames and Hudson, Londres, 1999. [Trad. esp. de Isabel Sánchez Marqués: *Magia y símbolo en el arte egipcio*, Alianza, Madrid, 2003.]
- Williams, R. J., «The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship», en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 101, núm. 1 (1981), págs. 1-19.
- Windén, J. C. M. van, «True Philosophy: Ancient Philosophy», en Marie-Odile Goulet-Caze et al. (eds.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ: «Chercheurs de sagesse»: Hommage à Jean Pépin*, Institut d'Études Augustiniennes, París, 1992.
- Zimmer, Heinrich, *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1984.
- Zlomislic, M. et al. (eds.), *Joyful Wisdom: A Post Modern Ethics of Joy*, Joyful Wisdom Publishing, St. Catharines (Ontario), 1991.
- Zuntz, Günther, *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Clarendon Press, Oxford (Reino Unido); Oxford University Press, Nueva York, 1971.

• •

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

• •

•

•

•

• •

•

•

•

• •

•

•

•

•

•

•

•

•

• • •

•

Índice onomástico

- Abraham: 440
 Adán: 49-50, 313, 314-315
 Addey, Tim: 21-25
 Adonis, dios: 314
 Agni, dios: 33, 417, 532
 Agustín de Hipona: 31, 76-79, 633
 Ahi-Vitra, serpiente: 532
 Ajenatón, faraón: 108-114, 118, 154-155, 422, 622
 Alcino: 189-190
 Alejandro Polihistor: 69
 Allen, James P.: 365
 Ambrosio de Milán: 565
 Amenemope: 595
 Amenhotep, sabio: 273, 277-282
 Amenofis IV, faraón: 108
 Aminias: 167
 Amón, dios: 110, 112, 116, 129, 140, 143, 156, 159-160, 205-206, 209, 228, 233, 241, 245-252, 263, 266, 268, 277-282, 289, 291-292, 295, 306, 327, 335, 343, 367-368, 372, 385, 388-390, 405, 419, 421-422, 486-488, 489, 494, 502, 504, 507, 516, 532, 553-555, 596, 618
 Amonio de Hermia: 165
 Amonio Saccas: 191
 Anaxágoras: 335
 Anaximandro: 140
 Antínoo, héroe: 604
 Antíoco de Ascalón: 191
 Anton, John P.: 53, 542
 Antonino: 166
 Anubis, dios: 47, 276, 399-400, 416, 440, 482, 531, 536, 560
 Apep, serpiente: 369-370, 456, 458, 524, 571, 574, 575, 579, 588
 Apis, dios: 231, 244, 275, 281
 Apofis, serpiente: 230, 524, 532
 Apolo, dios: 45, 86, 156, 166-167, 213, 227, 606, 643, 659
 Apolonio de Tiana: 98
 Apuleyo, Lucio: 581
 Aquiles, héroe: 148, 268, 507

- Arabi, Ibn al-: véase Ibn 'Arabi
 Aristides Quintiliano: 261, 413
 Aristóteles: 36, 48, 59, 61, 63, 65,
 84, 88, 89, 107, 117, 119, 123,
 125, 129, 141, 162, 180, 181,
 190, 217-218, 333, 345, 349,
 385, 621, 626, 630, 637, 641,
 645, 650, 651, 653, 654, 663
 Armstrong, Arthur H.: 60, 195,
 292, 361-362, 416, 471-472,
 645
 Artemis, diosa: 213
 Asclepio, dios: 96, 196, 265, 273,
 440-441, 443
 Assmann, Jan: 89-90, 93, 110,
 113-114, 231, 247-248, 270,
 280, 288, 310-313, 327, 370,
 385-386, 401, 421, 445, 454,
 544-545, 594-595, 630
 Atenea, diosa: 156, 167, 213,
 227, 458, 497, 537
 Athanassiadi, Polymnia: 93, 472
 Atis, dios: 314
 Atón, deidad: 109, 111, 422, 622
 Atum, dios: 40, 47, 109, 121,
 126-128, 130, 139, 143, 146,
 149, 151, 156, 256, 268, 272,
 273, 280, 293, 295, 297, 298,
 305-306, 324, 362, 366-367,
 369, 371-372, 374-377,
 378-385, 400, 402, 405, 418,
 426, 436, 451, 462, 464-465,
 468, 486, 502, 504, 506-507,
 509, 523, 527, 541, 561, 563,
 567, 576, 579, 593, 604, 610,
 618, 619, 622, 624, 625, 630,
 634, 640, 641, 656, 662
 Avicena: 346
 Balbilo, Tito Claudio: 213
 Bardesanes: 75
 Bastet, diosa: 463
 Baudrillard, Jean: 394-395
 Beierwaltes, Werner: 345
 Bennu, ave: 234, 531, 565, 624
 Bernal, Martin: 53, 81-83, 601-602
 Bes, dios: 553
 Bistāmi, Abu Yazīd al-: 61, 645
 Bitis, sacerdote: 135
 Boehme, Jacob: 40
 Brahmā, dios: 547, 561, 609
 Breasted, James H.: 315
 Bruno, Giordano: 113
 Burckhardt, Titus: 306-307, 323,
 399, 517-518, 565, 583, 602
 Burkert, Walter: 316, 403, 441,
 556-557, 610-611
 Calipso, diosa: 163
 Celso: 66, 72
 Chadwick, Henry: 66
 Charles-Saget, Annick: 171
 Clark, Robert T. R.: 294
 Clemente de Alejandría: 67-70,
 189, 661
 Cleopatra, reina: 589-590
 Conufis de Menfis: 213
 Conupis, sacerdote: 69
 Coomaraswamy, Ananda K.:
 30-31, 36, 404-405, 408,
 414-415, 457, 471, 533-534
 Corbin, Henry: 401, 646
 Cornford, Francis M.: 133-134,
 635
 Corrigan, Kevin: 347
 Crantor: 86
 Crisipo de Solos: 63, 65
 Critodemo: 440
 Crono, dios: 268, 326, 390, 422,
 553
 Cumont, Franz: 74, 243

- Damascio: 64-65, 298-299,
 306, 342, 346, 352, 354-355,
 357-358, 368, 438, 452-453,
 455, 461, 479, 493, 535, 584
 Dédalo, héroe: 497
 Deméter, diosa: 101
 Demócrito: 212, 214, 300, 608
 Derrida, Jacques: 51
 Descartes, René: 36, 37
 Desjardins, Rosemary: 132
 Detienne, Marcel: 566
 Dexipo: 349-350
 Dieterich, Albrecht: 441
 Dillon, John M.: 174, 191, 255,
 420, 446
 Diodoro de Sicilia: 98, 105, 212,
 507, 634
 Diógenes Laercio: 78, 107, 250
 Dion Casio: 279
 Dion de Esmirna: 168
 Dionisio Areopagita: 94, 469, 633
 Dioniso, dios: 100, 101-102, 122,
 269, 533, 535-537, 552, 554,
 557, 559, 637, 643
 Dumuzi, dios: 99
 Dyeser, faraón: 273-274, 528

 Ea, dios: 497-498
 Edwards, Mark J.: 182
 Eliano, Claudio: 96
 Empédocles: 60, 332, 380
 Enki, dios: 318, 497
 Enkidu, héroe: 99
 Enlil, dios: 318
 Enópides de Quífos: 212
 Enufis de Heliópolis: 213
 Epicteto: 58, 563
 Epimeteo, héroe: 455
 Ereškigal, diosa: 99
 Eros, dios: 632-633
 Esteban de Alejandría: 592

 Estobeo, Juan: 174, 605
 Estrabón: 106-107, 218
 Euclides: 145
 Eudemo de Rodas: 162
 Eudoxo de Cnido: 69, 106-107,
 212-213
 Eunapio: 165-166, 476
 Eurípides: 522, 556
 Eusebio de Cesarea: 71
 Evangeliou, Christos C.: 47, 59,
 86, 105, 124

 Fanes, dios: 553-554
 Faulkner, Raymond O.: 418
 Federn, Walter: 560, 562
 Ferécides de Siro: 140
 Festugière, André-Jean: 74
 Fideler, David R.: 46
 Filolao de Crotona: 410
 Filón de Alejandría: 253-254, 263,
 617
 Filóstrato de Atenas: 653
 Finamore, John: 549
 Finnestad, Ragnhild B.: 516-517,
 580, 591
 Fírmico Materno, Julio: 440
 Florenski, Pável: 411
 Foucault, Michel: 37
 Frankfurter, David: 225, 439-440
 Frede, Michael: 93

 Gabriel, ángel: 271
 Galeno: 440
 Ganeša, dios: 603
 Gardiner, Alan: 81
 Geb, dios: 126, 153, 247, 254, 269,
 276, 377, 383, 430, 435, 476,
 525, 590, 652
 Ghazali, Abu Hamid al-: 646
 Gilgameš, héroe: 99-100
 Griswold, Charles L.: 171

- Guénon, René: 134-135, 227
 Guthrie, William K. C.: 81-82, 117-118
- Hack, Roy K.: 129-130
 Hadot, Ilsetraut: 55, 269
 Hadot, Pierre: 61, 263-264, 346, 350, 651
 Hale, Daryl L.: 133
 Hallaj, Mansur al-: 61, 450, 451
 Hapu: 281
 Hathor, diosa: 121, 137, 154, 156, 203, 233, 235-236, 262, 269, 281-282, 291, 399, 402, 407, 423-424, 429, 431, 437, 448-449, 491, 505, 509, 519, 540, 542, 563-564, 566, 586-588, 593-594, 658, 659
 Hatshepsut, reina: 252, 422
 Hécate, diosa: 241, 476, 507
 Hecateo de Abdera: 212
 Hefesto, dios: 441, 453, 497, 659, 660
 Hegel, Georg W. F.: 36
 Heka, poder o dios: 241, 254, 261-262, 331, 376-377, 400, 408, 412, 488, 634-635, 649
 Heliodoro de Halicarnaso: 211-212
 Helios, dios: 123, 154-156, 442, 489, 552-554
 Heracles, héroe: 98-102, 151, 167, 196, 404, 449, 462, 553, 606, 625
 Heráclito: 70, 531
 Heraikos: 493
 Hermes, dios: 84, 135-136, 145, 148, 161, 174, 211, 265, 272, 282, 314, 440-441, 454, 563-564, 634, 636, 656
- Hermias: 138, 165, 176, 183-184, 447, 662
 Heródoto: 83, 102
 Hesíodo: 100-101, 118, 120, 183, 192, 262, 269, 422, 603, 663
 Hierocles de Alejandría: 191-192
 Hill, Stephen R.: 602-603
 Hillman, James: 28-29, 40
 Hipatia de Alejandría: 186
 Homero: 100-101, 105, 112, 118, 122-124, 181, 183, 192, 210-212, 217, 262, 438, 468, 603, 605, 621, 630, 655, 658, 661, 663
 Hordyedef, sabio: 53
 Hornung, Erik: 102, 214, 256-257, 271, 370-371, 382, 385, 576
 Horus, dios: 35, 86, 101, 136, 148, 151, 153, 156, 169, 172, 204, 229-234, 238-240, 248, 264, 271-272, 377, 385, 394, 399-400, 405, 411, 421-422, 434-436, 450, 456, 458, 463, 467, 470-471, 480, 482, 490-491, 492, 500-502, 507, 527, 538, 543, 569, 586, 588, 590, 593-595, 606, 613, 618, 619, 624, 640, 641, 652, 659
 Hu, dios: 148-150, 261, 331, 377, 432, 445, 463, 594, 642, 644
 Hurowitz, Victor A.: 498
- Ibn 'Arabí: 49-50, 102, 619, 624, 647
 Igal, Jesús: 73-74
 Ihy, dios: 540
 Imhotep, sabio: 53, 96, 208, 265, 273-276, 282, 316, 424, 441, 443, 504, 528
 Indra, dios: 405, 532, 547
 Iris, diosa: 47

Isis, diosa: 84-85, 122, 148, 152,
154, 156, 175, 225, 229, 240,
245, 276, 291, 377, 394, 418,
507, 523, 527, 574, 581, 629,
652

Isócrates: 48-49, 52, 80, 212, 633

Iversen, Erik: 365-366, 383

Jaeger, Werner: 651

Jaemuaset, sabio: 278

Jajeperreseneb, sabio: 53

Jámblico: 45, 77, 107, 136,

140-141, 147-148, 151,

169-172, 174, 177-186, 191,

197, 246-247, 251, 282, 319,

320-321, 342, 352, 354,

357-358, 365, 414, 416-417,

420, 430-431, 435-436, 440,

444, 449, 452-454, 457-459,

460, 469-472, 479, 501, 524,

548-549, 555, 621, 634, 635,

638, 644, 650, 664

Jeper: *véase* Jepri

Jepri, dios: 290, 295, 375, 387, 489,

523, 564, 567, 625, 640, 657

Jesús de Nazaret: 618

Jeti, sabio: 53

Jnum, dios: 641

Jonas, Hans: 117

Juan Lido: 382

Juan Tzetzes: 217

Juliano, emperador: 63, 65,

123-124, 148-149, 151,

154-157, 164-165, 189, 475,

485, 617

Justino Mártir: 67-68, 70

Kaires, sabio: 53

Kamenfis: 245

Kant, Immanuel: 37

Kay, Peter A.: 540-541

Kenney, John P.: 93

Khidr: 38, 167, 618

Kingsley, Peter: 87-88, 167

Kirk, Geoffrey S.: 119-120

Kothar-wa-Hasis, dios: 497, 627,
660

Kwasniewski, Peter A.: 140

Lakuliša: 99

Lawlor, Robert: 255-256

Leisegang, Hans: 554

Lesko, Leonard H.: 150

Lewy, Hans: 185

Libanio: 186

Licurgo: 212-213

Lindsay, Jack: 331, 531-532, 565

Lings, Martin: 593

Lloyd, Antony C.: 178

Lory, Pierre: 34

Louth, Andrew: 470

Maat, diosa: 153, 255, 269, 395,
423, 540, 545, 604, 656

Madison, Gary B.: 38

Mahoma: 618, 619, 645

Majercik, Ruth: 381

Majnún: 450

Malco de Tiro: 73

Mandulis, dios: 439

Manetón: 112

Marino de Neápolis: 268, 472

Máximo de Éfeso: 475-476

Māyā, diosa: 394, 408, 425, 634,
643, 648

McEvelley, Thomas: 104-105, 206,
208-209, 332

Megástenes: 69, 75-76

Mehen, serpiente: 576

Melkart, héroe: 98

Miguel Psellos: 232

Milo de Crotona: 98

- Mitra, dios: 154, 175
 Moisés: 38, 70, 71, 112, 189, 253
 Montu, dios: 101
 Museo, dios: 212
- Nasafi, Muhammad al-:
 466-467
 Nasr, Seyyed H.: 593-594, 596
 Nasrudín, Mulá: 38
 Naydler, Jeremy: 254, 259, 401,
 490-491, 558
 Neferti, sabio: 53
 Nefertum, dios: 208, 275, 368,
 424, 426, 436, 504, 527, 629,
 657
 Nefotis: 441
 Neftis, diosa: 229, 240, 377, 418,
 505, 523, 629, 652
 Neit, diosa: 154, 156, 429, 523, 604
 Nejbet, diosa: 520
 Nequepsó, faraón: 440-441
 Nergal, héroe: 99
 Nerón, emperador: 217
 Nestorius: 507
 Nicómaco de Gerasa: 143, 410,
 412
 Numenio: 190-191, 603
 Nut, diosa: 102, 122, 126, 146,
 154, 198, 203, 290-291, 371,
 377, 383, 416, 418, 423, 430,
 432, 444, 448, 490, 500, 505,
 519, 528, 536, 554, 564, 569,
 587, 589, 652
- O'Brien, Denis: 341
 O'Meara, Dominic J.: 143, 345
 Océano, dios: 122-123
 Odiseo, héroe: 163, 167, 195,
 602-604
 Olimpíodoro el Joven: 94, 186,
 521, 584
- Orfeo, héroe: 105, 136, 141, 167,
 181, 183, 184, 192, 212, 269,
 438, 440, 522, 626, 663
 Orígenes de Alejandría: 66, 72,
 254-255
 Osarsef, sacerdote: 112
 Osiris, dios: 84-85, 88, 98, 100,
 102, 110, 122-123, 127, 137,
 150-152, 160, 161, 163, 167,
 211, 213, 229, 231, 244-245,
 248, 268, 269, 272-273, 275,
 290-291, 299, 314, 371, 377,
 387, 401, 405, 407, 411, 432,
 444, 448, 456, 463, 467, 470,
 482, 489-490, 495, 499, 500,
 503, 505, 515-516, 521,
 526-527, 529, 531-533,
 535-537, 552, 554, 557, 559,
 561, 564-565, 568, 569, 575,
 579, 581-582, 586, 590-591,
 592, 595, 598, 605, 610, 618,
 629, 639, 641, 652, 657, 663
 Ostanés: 589
- Pan, dios: 553
 Parménides: 87-88, 128, 167, 206,
 341, 385, 418, 610
 Penélope, heroína: 602, 603
 Perséfone, diosa: 166
 Perseo, héroe: 101
 Petosiris, sabio: 55, 440-441
 Píndaro: 269
 Pitágoras: 45-49, 59, 63, 69, 78,
 80-81, 85, 96, 140-141, 149,
 152, 181-182, 207, 212-213,
 227, 250-251, 283, 317,
 331-332, 454, 522, 606, 626,
 654
 Platón: 24, 36, 47, 49, 56, 59,
 61, 63, 68, 69, 70, 73, 77-79,
 81, 84, 85-88, 106-107, 123,

- 132-138, 141, 152, 154, 166,
168-171, 174-175, 179-185,
188, 189, 191-192, 196, 199,
210, 212-213, 227, 263, 264,
296, 303, 317, 319, 326, 332,
333, 341, 343, 345, 348, 354,
357-359, 361, 381-382, 385,
438, 449, 454, 463, 477,
484-486, 490, 508, 522-524,
545-546, 554, 557, 560, 576,
584, 590, 597, 606-615, 617,
619, 621, 626, 628, 629,
632-633, 635, 637, 638, 639,
642, 643, 644, 646, 647, 648,
650, 651, 653, 654, 655, 660,
664
- Plotino: 60, 73, 76-77, 96, 107,
155, 169, 177, 179-180, 185,
190-196, 203, 230, 255, 272,
281, 287, 290-291, 308-310,
341-343, 345, 348-351,
371-372, 378, 422, 447, 462,
504, 508, 510, 523, 538, 540,
542-543, 545, 547, 593,
613-614, 617, 621, 623, 630,
631, 633, 635, 636, 638-639,
642, 646, 650, 654, 663, 664
- Plutarco: 56, 83-85, 94, 100-101,
122-123, 212-213, 225-229,
245, 367
- Plutón, dios: 453
- Porfirio: 73-77, 98, 171,
177-180, 196-197, 203,
219-224, 262-263, 282, 346,
382, 448-449, 458-459, 486,
577-578, 602-606, 633
- Poseidón, dios: 210, 213, 453,
603, 659
- Prajāpati, dios: 532
- Proclo: 56, 59, 65, 86, 94, 135-136,
145, 160-162, 168, 174-176,
181, 197, 199-200, 210-211,
216, 236-237, 242, 289-290,
304-306, 321-322, 325-326,
334-338, 346, 353, 356-360,
361-362, 420, 425-426, 431,
439, 445, 448-459, 468, 469,
472, 501, 506-508, 536-538,
541-542, 551-552, 566,
567-568, 584-585, 626, 628,
629, 631, 632-633, 635-636,
637, 638, 645, 647, 648, 649,
650, 651, 653, 655, 661, 662
- Prometeo, héroe: 69, 454-455
- Proteo, dios: 210-211, 283
- Psamético, faraón: 316, 441
- Ptah, dios: 96, 143, 208, 227,
245, 247, 274-275, 280, 294,
301, 312, 315, 316, 324, 329,
367-368, 372, 385, 389-390,
421-424, 426, 453-454, 484,
487-488, 497-498, 502, 504,
527, 627, 629, 644, 660
- Ptahemdyehuti, sabio: 53
- Ptahhotep, sabio: 53, 137
- Ptolomeo Queno: 668
- Puruṣa, ser primordial: 532
- Queremón: 217-218, 220, 224, 232
- Quirón, centauro: 148, 268-269
- Radhakrishnan, Sarvepalli: 59
- Rāma, dios: 602
- Ramsés II, faraón: 486
- Ramsés VI, faraón: 567, 587
- Rappe, Sara: 306
- Raven, John E.: 119-120
- Rijk, Lambertus M. de: 343
- Rist, John M.: 447
- Roberts, Alison: 422-423, 586,
588-589
- Romano, Francesco: 352

- Rorty, Richard: 37, 38-39
 Rosán, Laurence J.: 199, 335, 427
 Rosenthal, Franz: 32-33
 Russell, Bertrand: 82
 Ruzbihan Baqli: 645-646
- Saffrey, Henri-Dominique:
 192-193
 Śakti, diosa: 564, 657-658
 Salomón, rey: 618
 Salustio: 319-320, 365, 648
 Sargón II, rey: 498
 Sauneron, Serge: 242-243
 Schuon, Frithjof: 38, 87-88,
 94-95, 120, 198, 310-311, 320,
 328, 395-396, 402, 424-425,
 569-570, 664, 675 (n. 13)
 Secnupis, sacerdote: 69
 Sejmet, diosa: 424, 426, 449, 463,
 527, 563, 566, 576, 588, 593
 Séneca: 648
 Sesheta, diosa: 264, 281-282, 402,
 656
 Seth, dios: 35, 148, 151, 226, 238,
 244, 377, 394, 405, 411, 456,
 458, 524, 535, 565, 588, 603,
 618, 640, 659
 Sexto Empírico: 133
 Shabaka, faraón: 311
 Sharma, Deba B. S.: 563-564
 Shaw, Gregory: 141-142, 179,
 195, 291, 416-417, 526, 550
 Shebiktu, faraón: 311
 Shepseskara, faraón: 521
 Sheppard, Anne: 184, 380, 448,
 450
 Shu, dios: 121, 126-128, 130, 139,
 143, 203, 248, 252, 254, 256,
 290, 291, 295, 300, 324, 331,
 353, 366, 375, 377, 378-383,
 395, 405, 418, 422, 437, 451,
 464, 511, 536, 554, 576, 604,
 619, 630, 641, 648
 Sia, diosa: 148-150, 261, 377, 463,
 501, 594
 Simplicio: 138, 304
 Siorvanes, Lucas: 426, 568, 584
 Siriano de Alejandría: 175, 176,
 181, 183, 357, 362, 380, 448,
 635
 Sitā, diosa: 602
 Śiva, dios: 99, 101-102, 467, 658
 Slaveva-Griffin, Svetla: 609-610
 Smith, Jonathan Z.: 397, 443, 468
 Sobek, dios: 252, 385, 407, 575, 589
 Sócrates: 24, 70, 87, 99, 107, 132,
 142, 170, 183, 211, 319, 522,
 547, 552, 631, 636, 655, 660
 Solón: 81, 212, 213, 268, 317
 Soma, dios: 532
 Sonquis, sacerdote: 69, 213
 Sosícrates de Rodas: 250
 Sosípatra de Éfeso: 165-166
 Steel, Carlos G.: 359
 Suhrawardī: 646
 Sūrya, dios: 405
- Tales de Mileto: 56, 81, 82, 105,
 107, 115-124, 125, 128-130,
 133-135, 140, 162, 168-169,
 207, 213, 663
 Tatenen, deidad: 368, 421, 429,
 488, 553
 Taylor, Thomas: 24-25, 219
 Teeteto: 132
 Tefnut, diosa: 126-128, 143, 248,
 324, 366, 375, 377, 379-383,
 437, 536, 563, 604, 630, 641
 Teodoro de Asine: 176
 Teodoro de Cirene: 132
 Teodoro de Mopsuestia: 63
 Teos, sacerdote: 275

- Tesalo: 443
 Tetis, ninfa: 122
 Thot, dios: 46, 55, 84, 98, 135,
 137, 145, 149-153, 161, 229,
 234, 240, 256, 260, 264-265,
 271-276, 281-283, 294, 301,
 314-315, 324, 326, 329, 400,
 402, 406, 411, 416, 435, 438,
 440, 454, 456, 469, 482, 487,
 489-490, 500-502, 505, 509,
 531, 544, 546-547, 567, 572,
 575-576, 593, 595-596, 610,
 618, 629-630, 634, 642, 644,
 652, 656, 659
 Tiberio, emperador: 276
 Tifón, dios: 226, 230
 Tiresias, sabio: 603
 Toporov, Vladímir N.: 411
 Tutmosis I, faraón: 252
 Tutmosis III, faraón: 277

 Uadyet, serpiente: 521
 Uberoi, Jit P. S.: 398
 Urano, dios: 390, 422

 Vāyu, dios: 405, 547
 Vernant, Jean-Pierre: 118, 594,
 598, 607

 Viṣṇu, dios: 33
 Viśvakarman, dios: 498, 532
 Vogel, Cornelia J. de: 523
 Vṛtra, serpiente cósmica: 532

 Weber, Max: 398
 Wente, Edward F.: 570
 Wilamowitz-Möllendorf,
 Ulrich von: 81
 Wilkinson, Richard H.: 228,
 299, 301
 Winckelmann, Johann J.: 81
 Winden, Jacobus C. M. van: 66

 Yahvé, dios: 114, 477

 Zaratus, sacerdote: 69
 Zenón de Citio: 63
 Zeus, dios: 116, 140, 170,
 209, 268, 326, 367, 390,
 422, 453
 Zimmer, Heinrich: 519-520,
 572-573
 Zoroastro: 73
 Zósimo de Panópolis: 135, 300,
 314-315, 507
 Zuinglio, Ulrico: 398
 Zuntz, Günther: 102



ESTA PRIMERA EDICIÓN DE *LA FILOSOFÍA COMO RITO DE
RENACIMIENTO. DEL ANTIGUO EGIPTO AL NEOPLATONISMO*,
DE ALGIS UŽDAVINYS, SE ACABÓ DE IMPRIMIR Y
ENCUADERNAR EN BARCELONA EN LA
IMPRESA ROMANYÀ VALLS, S.A.
EN FEBRERO DEL
2023

Últimos títulos publicados

30. *Tres novelas en imágenes*. Max Ernst. 2.ª ed.
31. *Emily Brontë*. Winifred Gérin
32. *Los cosacos*. Lev Tolstói. 3.ª ed.
33. *Armonía de las esferas*. Edición de Joscelyn Godwin
34. *Dioses y mitos de la India*. Alain Daniélou
35. *Los héroes griegos*. Karl Kerényi. 2.ª ed.
36. *Estoy desnudo*. Yasutaka Tsutsui. 2.ª ed.
37. *El mito polar*. Joscelyn Godwin
38. *Escolios a un texto implícito*. Nicolás Gómez Dávila. 2.ª ed.
39. *Historia de mi vida*. Tomo I. Giacomo Casanova. 2.ª ed.
40. *Historia de mi vida*. Tomo II. Giacomo Casanova. 2.ª ed.
41. *Aroma de alcanfor*. Naiyer Masud
42. *El mito de Osiris*. Jules Cashford
43. *Textos*. Nicolás Gómez Dávila
44. *En los oscuros lugares del saber*. Peter Kingsley. Cartoné, 6.ª ed.
45. *El fuego secreto de los filósofos*. Patrick Harpur. Cartoné, 6.ª ed.
46. *Algo elemental*. Eliot Weinberger
47. *Rāmāiāna*. Vālmīki
48. *Vampiros*. VV. AA. 4.ª ed.
49. *Jin Ping Mei*. El Erudito de las Carcajadas. 3.ª ed.
50. *El mundo bajo los párpados*. Jacobo Siruela. 4.ª ed.
51. *El mar de iguanas*. Salvador Elizondo
52. *Mis aventuras con monjas*. Giacomo Casanova
53. *Cuentos de lo extraño*. Robert Aickman
54. *Origen y presente*. Jean Gebser
55. *Érase una vez una mujer...* Liudmila Petrushévskaja
56. *Paprika*. Yasutaka Tsutsui. 2.ª ed.
57. *Cuaderno de noche*. Inka Martí

58. *Aventuras en Venecia*. Giacomo Casanova
59. *Vidas de Pitágoras*. David Hernández de la Fuente. 3.ª ed.
60. *Socotra, la isla de los genios*. Jordi Esteva. 2.ª ed.
61. *Jin Ping Mei II*. El Erudito de las Carcajadas
62. *Mientras los dioses juegan*. Alain Daniélou
63. *La noche*. Francisco Tario
64. *Consciencia más allá de la vida*. Pim van Lommel. 7.ª ed.
65. *Decadencia y caída del Imperio Romano I*. E. Gibbon. 5.ª ed.
66. *El mundo en el que vivo*. Helen Keller
67. *Rudolf Steiner*. Gary Lachman
68. *La casa inundada*. Felisberto Hernández
69. *Imagen del mito*. Joseph Campbell. 3.ª ed.
70. *Decadencia y caída del Imperio Romano II*. E. Gibbon. 4.ª ed.
71. *Cuentos de hadas*. George MacDonald. 2.ª ed.
72. *El Palacio de Liria*. VV. AA.
73. *La pérdida del reino*. José Bianco
74. *La tradición oculta del alma*. Patrick Harpur. 3.ª ed.
75. *Los últimos años de Casanova*. Joseph Le Gras & Raoul Vèze
76. *Ocho ensayos sobre William Blake*. Kathleen Raine
77. *Las extensiones interiores del espacio exterior*. J. Campbell. 2.ª ed.
78. *Una historia secreta de la consciencia*. Gary Lachman. 3.ª ed.
79. *Antología universal del relato fantástico*. VV. AA. 3.ª ed.
80. *Libros proféticos I*. William Blake
81. *Sendas de Oku*. Matsúo Basho. 2.ª ed.
82. *Manual de filosofía portátil*. Juan Arnau. 3.ª ed.
83. *La senda de las nubes blancas*. Lama Anagarika Govinda
84. *Libros proféticos II*. William Blake
85. *Filosofía para desencantados*. Leonardo da Jandra. 2.ª ed.
86. *Itinerario poético*. Octavio Paz
87. *Fantastes*. George MacDonald
88. *Las mil y una noches I*. Anónimo. 2.ª ed.
89. *Las mil y una noches II*. Anónimo. 2.ª ed.
90. *Las mil y una noches III*. Anónimo. 2.ª ed.

91. *Mercurius*. Patrick Harpur
92. *Salvar las apariencias*. Owen Barfield
93. *El arte de morir*. Peter y Elizabeth Fenwick. 2.ª ed.
94. *Capturar la luz*. Arthur Zajonc. 2.ª ed.
95. *Diosas*. Joseph Campbell. 4.ª ed.
96. *Libros, secretos*. Jacobo Siruela. 3.ª ed.
97. *Cinco llaves del mundo secreto de Remedios Varo*. VV. AA.
98. *El Palacio de las Dueñas*. Vicente Lleó / Luis Asín
99. *Bhagavadgītā*. Edición de Juan Arnau. 3.ª ed.
100. *Obra completa bilingüe*. Arthur Rimbaud. 2.ª ed.
101. *La invención de la libertad*. Juan Arnau
102. *Lluvia y otros cuentos*. W. Somerset Maugham
103. *Las casas de los rusos*. Robert Aickman
104. *La mente participativa*. Henryk Skolimowski
105. *Socotra*. Jordi Esteva. 2.ª ed.
106. *A través del espejo*. VV. AA.
107. *La transformación*. Franz Kafka
108. *Vindicación del arte en la era del artefacto*. J. F. Martel. 2.ª ed.
109. *Siete cuentos japoneses*. Junichiro Tanizaki
110. *Las máscaras de Dios, volumen I*. Joseph Campbell. 4.ª ed.
111. *Filosofía viva*. Henryk Skolimowski
112. *El impulso creativo y otros cuentos*. W. Somerset Maugham
113. *El pensamiento del corazón*. James Hillman
114. *Las máscaras de Dios, volumen II*. Joseph Campbell. 3.ª ed.
115. *La fuga de Dios*. Juan Arnau
116. *El lector decadente*. VV. AA.
117. *Lo que vio la criada*. Yasutaka Tsutsui
118. *Las máscaras de Dios, volumen III*. Joseph Campbell. 2.ª ed.
119. *Breviario de escolios*. Nicolás Gómez Dávila
120. *Los mundos de Robert Fludd*. Joscelyn Godwin
121. *El cosmos arquetipal*. Keiron Le Grice
122. *La Luna*. Jules Cashford
123. *Las máscaras de Dios, volumen IV*. Joseph Campbell. 2.ª ed.

124. *Jung y la creación de la psicología moderna*. Sonu Shamdasani
125. *El templo del cosmos*. Jeremy Naydler
126. *Cuentos salvajes*. Ednodio Quintero
127. *El arpa y la cámara*. Owen Barfield
128. *El mundo como icono*. Tom Cheetham
129. *La historia del Grial*. Joseph Campbell. 2.ª ed.
130. *Una guía para los perplejos*. E. F. Schumacher
131. *Tú eres eso*. Joseph Campbell. 2.ª ed.
132. *El arte mágico*. André Breton
133. *Upaniṣad*. Edición de Juan Arnau. 2.ª ed.
134. *El libro de los monstruos*. Juan Rodolfo Wilcock
135. *El conocimiento perdido de la imaginación*. Gary Lachman
136. *La metamorfosis de las plantas*. J. W. Goethe. 2.ª ed.
137. *La naturaleza como totalidad*. Henri Bortoft
138. *Poder del sueño*. VV. AA. Edición de Roger Caillois
139. *El héroe de las mil caras*. Joseph Campbell. 4.ª ed.
140. *Proceso y realidad*. Alfred North Whitehead
141. *Los dioses de los griegos*. Karl Kerényi
142. *La lucha por el futuro humano*. Jeremy Naydler
143. *¿Por qué el materialismo es un embuste?* Bernardo Kastrup
144. *El arcoíris invisible*. Arthur Firstenberg
145. *Realidad*. Peter Kingsley
146. *Tierra viviente*. Stephan Harding
147. *El éxtasis del ser*. Joseph Campbell
148. *Jung y la imaginación alquímica*. Jeffrey Raff
149. *El vuelco*. Jeffrey J. Kripal
150. *El campo vibratorio*. Changlin Zhang
151. *Naturaleza esencial*. Christian de Quincey
152. *El universo como una obra de arte*. William K. Mahony
153. *Noé en imágenes*. José Joaquín Parra Bañón
154. *Pensar la ciencia*. Bernardo Kastrup
155. *La filosofía como rito de renacimiento*. Algis Uždavinys

Memoria mundi

Este libro es un abierto desafío a la visión de la filosofía que impera en nuestra cultura desde el siglo XVIII, centrada en el razonamiento lógico y el mundo temporal. Algis Uždavinys se remonta a las raíces de la *philosophía*, cuya vía más antigua, basada en patrones arquetípicos, se sustentaba en una serie de ejercicios espirituales para fundir la mente con los grandes misterios divinos de la existencia, lo que producía en el iniciado una total transformación interior, o renacimiento.

Como señalan numerosas evidencias históricas, la filosofía griega fue desarrollándose en el transcurso de toda la Antigüedad a partir de la tradición egipcia. Los más grandes sabios helenos aprendieron de los sacerdotes egipcios a mantener la pureza e integridad interior, así como a restaurar en su espíritu la *imago dei* a través de ciertas ceremonias.

Esta íntima conexión entre la alta cultura del antiguo Egipto y la filosofía griega, puesta de relieve por las enseñanzas de los neoplatónicos tardíos, nos hace tomar en consideración el concepto universal de *filosofía perenne*, que, como dice Thomas Taylor, permaneció oculto durante siglos pero será restaurado para florecer de nuevo por un largo período.

Algis Uždavinys (1962-2010) fue un académico lituano especializado en neoplatonismo y en el estudio comparativo de las filosofías egipcia, griega y de Oriente Medio. Catedrático de la Universidad La Trobe, en Bendigo (Australia), y profesor asociado en la Academia de Bellas Artes de Vilna, publicó numerosos ensayos y artículos.

